SUMA
CONTRA OS GENTIOS

(Obra Completa)



Tomás de Aquino

ROQUIM
BOOK STORE

SUMA CONTRA OS GENTIOS

TOMÁS DE AQUINO

Tradução e Edição: Isabelly Roquim
Todos os direitos reservados desta tradução

Índice

SUMA CONTRA OS GENTIOS

- PREFÁCIO DO TRADUTOR

PRIMEIRO LIVRO

- CAPÍTULO I NO QUE CONSISTE O ESCRITÓRIO DE UM HOMEM SÁBIO
- CAPÍTULO II DA INTENÇÃO DO AUTOR NESTE TRABALHO
- CAPÍTULO III DE QUE FORMA É POSSÍVEL FAZER CONHECIDO A VERDADE DIVINA
- CAPÍTULO IV QUE A VERDADE SOBRE AS COISAS DIVINAS QUE SÃO ATITUÍVEIS PELA RAZÃO É PROPOSTA ACEITAMENTE AO HOMEM COMO UM OBJETO DE CRENÇA
- CAPÍTULO V QUE AS COISAS QUE NÃO PODEM SER INVESTIGADAS PELA RAZÃO SÃO PROPOSTAS ACEITAMENTE AO HOMEM COMO UM OBJETO DA FÉ
- CAPÍTULO VI QUE NÃO É UM MARCO DE LEVIDADE ACEITAR AS COISAS QUE SÃO DA FÉ, DEVEM QUE ESTÃO ACIMA DA RAZÃO
- CAPÍTULO VII QUE A VERDADE DA RAZÃO NÃO ESTÁ EM OPOSIÇÃO À VERDADE DA FÉ CRISTÃ
- CAPÍTULO VIII EM QUE RELAÇÃO A RAZÃO HUMANA ESTÁ COM A VERDADE DA FÉ
- CAPÍTULO IX DA ORDEM E MODO DE PROCEDIMENTO NESTE TRABALHO
- CAPÍTULO X DA OPINIÃO DAQUELES QUE AVERAM QUE NÃO PODE SER DEMONSTRADO QUE HÁ UM DEUS, POIS ISSO É AUTO-EVIDENTE
- CAPÍTULO XI DA REFUTAÇÃO DO PARECER ANTERIOR E SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS AUXILIARES
- CAPÍTULO XII DA OPINIÃO DOS QUE DIZEM QUE A EXISTÊNCIA DE DEUS NÃO PODE SER PROVADA E QUE SE REALIZA APENAS PELA FÉ

CAPÍTULO XIII ARGUMENTOS EM PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS
CAPÍTULO XIV QUE PARA ADQUIRIR O CONHECIMENTO DE DEUS É NECESSÁRIO PROCEDER PELO CAMINHO DA REMOÇÃO
CAPÍTULO XV QUE DEUS É ETERNO
CAPÍTULO XVI QUE EM DEUS NÃO HÁ POTENCIALIDADE PASSIVA
CAPÍTULO XVII QUE EM DEUS NÃO HÁ MATÉRIA
CAPÍTULO XVIII QUE EM DEUS NÃO HÁ COMPOSIÇÃO
CAPÍTULO XIX QUE EM DEUS NÃO HÁ NADA VIOLENTO OU ALÉM DA NATUREZA
CAPÍTULO XX QUE DEUS NÃO É UM CORPO
CAPÍTULO XXI QUE DEUS É SUA PRÓPRIA ESSÊNCIA
CAPÍTULO XXII QUE EM DEUS A EXISTÊNCIA E A ESSÊNCIA SÃO AS MESMAS
CAPÍTULO XXIII QUE NÃO HÁ ACIDENTE EM DEUS
CAPÍTULO XXIV QUE O SER DIVINO NÃO PODE SER ESPECIFICADO PELA ADIÇÃO DE QUALQUER DIFERENÇA SUBSTANCIAL
CAPÍTULO XXV QUE DEUS NÃO ESTÁ EM NENHUM GÊNERO
CAPÍTULO XXVI QUE DEUS NÃO É O SER FORMAL DE TODAS AS COISAS
CAPÍTULO XXVII QUE DEUS NÃO É A FORMA DE UM CORPO
CAPÍTULO XXVIII DA PERFEIÇÃO DIVINA
CAPÍTULO XXIX DA SEMELHANÇA DAS CRIATURAS
CAPÍTULO XXX QUE TERMOS PODEM SER PREDICADOS DE DEUS
CAPÍTULO XXXI QUE A PERFEIÇÃO DIVINA E A PLURALIDADE DOS NOMES DIVINOS NÃO SÃO INCONSISTENTES COM A SIMPLICIDADE DIVINA

CAPÍTULO XXXII QUE NADA É PREDICADO UNIVOCALMENTE DE DEUS E OUTRAS COISAS
CAPÍTULO XXXIII QUE NEM TODOS OS TERMOS APLICADOS A DEUS E CRIATURAS SÃO PURAMENTE EQUIVOCAIS
CAPÍTULO XXXIV QUE OS TERMOS APLICADOS A DEUS E CRIATURAS SÃO EMPREGADOS ANALOGICAMENTE
CAPÍTULO XXXV QUE OS VÁRIOS NOMES PREDICADOS POR DEUS NÃO SÃO SINÔNIMOS
CAPÍTULO XXXVI COMO NOSSO INTELECTO FORMA UMA PROPOSTA SOBRE DEUS
CAPÍTULO XXXVII QUE DEUS É BOM
CAPÍTULO XXXVIII QUE DEUS É O PRÓPRIO BEM
CAPÍTULO XXXIX QUE NENHUM MAL PODE ESTAR EM DEUS
CAPÍTULO XL QUE DEUS É O BEM DE TODOS OS BENS
CAPÍTULO XLI QUE DEUS É O SOBERANO
CAPÍTULO XLII QUE DEUS É UM
CAPÍTULO XLIII QUE DEUS É INFINITO
CAPÍTULO XLIV QUE DEUS É UM SER INTELIGENTE
CAPÍTULO XLV QUE O ATO DE INTELIGÊNCIA DE DEUS É SUA ESSÊNCIA
CAPÍTULO XLVI QUE DEUS NÃO ENTENDE POR NADA MAIS DO QUE SUA ESSÊNCIA
CAPÍTULO XL VII QUE DEUS SE ENTENDE PERFEITAMENTE
CAPÍTULO XLVIII QUE DEUS SÓ SE SABE PRIMEIRO E POR SE
CAPÍTULO XLIX QUE DEUS SABE COISAS ALÉM DE SI MESMO
CAPÍTULO L QUE DEUS TEM O PRÓPRIO CONHECIMENTO DE TODAS AS COISAS

CAPÍTULOS LI E LII RAZÕES PARA INQUIRIR QUE EXISTE MULTITUDE DE COISAS ENTENDIDAS NO INTELECTO DIVINO
CAPÍTULO LIII SOLUÇÃO DA DÚVIDA ACIMA
CAPÍTULO LIV COMO A ESSÊNCIA DIVINA, MESMO E SIMPLES, É UMA SEMELHANÇA ADEQUADA DE TODAS AS COISAS INTELIGÍVEIS
CAPÍTULO LV QUE DEUS ENTENDE TODAS AS COISAS AO MESMO INSTANTE
CAPÍTULO LVI QUE O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É UM HÁBITO
CAPÍTULO LVII QUE O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É DISCURSIVO
CAPÍTULO LVIII QUE DEUS NÃO ENTENDE POR COMPOSIÇÃO E DIVISÃO
CAPÍTULO LIX que Deus não é ignorante da verdade das enunciações
CAPÍTULO LX QUE DEUS É A VERDADE
CAPÍTULO LXI QUE DEUS É A MAIS PURA VERDADE
CAPÍTULO LXII QUE A VERDADE DIVINA É A PRIMEIRA E SUPREMA VERDADE
CAPÍTULO LXIII OS ARGUMENTOS DE QUEM NEGARIA A DEUS O CONHECIMENTO DOS SINGULARES
CAPÍTULO LXIV ORDEM DAS COISAS A SER DITAS SOBRE O CONHECIMENTO DIVINO
CAPÍTULO LXV QUE DEUS CONHECE SINGULARES
CAPÍTULO LXVI QUE DEUS SABE AS COISAS QUE NÃO SÃO
CAPÍTULO LXVII QUE DEUS SABIA SINGULARES CONTINGENTES FUTUROS
CAPÍTULO LXVIII QUE DEUS CONHECE OS MOVIMENTOS DA VONTADE
CAPÍTULO LXIX QUE DEUS SABE COISAS INFINITAS

CAPÍTULO LXX QUE DEUS SABE COISAS TRIVIAIS
CAPÍTULO LXXI QUE DEUS SABE DAS COISAS MÁS
CAPÍTULO LXXII QUE EM DEUS HÁ VONTADE
CAPÍTULO LXXIII QUE A VONTADE DE DEUS É SUA ESSÊNCIA
CAPÍTULO LXXIV QUE O OBJETO PRINCIPAL DA VONTADE DE DEUS É A ESSÊNCIA DIVINA
CAPÍTULO LXXV QUE DEUS, NA SUA VONTADE, TAMBÉM TERÁ OUTRAS COISAS
CAPÍTULO LXXVI QUE DEUS, POR UM ATO DE SUA VONTADE, VAI A SI MESMO E OUTRAS COISAS
CAPÍTULO LXXVII QUE A MULTITUDE DAS COISAS DESEJADAS NÃO É INCONSISTENTE COM A SIMPLICIDADE DIVINA
CAPÍTULO LXXVIII QUE O DIVINO SE ESTENDE A PRODUTOS ESPECÍFICOS
CAPÍTULO LXXIX QUE DEUS VAI ATÉ AS COISAS QUE AINDA NÃO SÃO
CAPÍTULO LXXX QUE DEUS NECESSARIAMENTE DESEJA SEU SER E SUA BONDADE
CAPÍTULO LXXXI DEUS DESEJA OUTRAS COISAS DE ACORDO COM O FIM QUE É SUA BONDADE
CAPÍTULO LXXXII OBJEÇÕES CONTRA A DECLARAÇÃO DE QUE DEUS NÃO TERÁ NECESSIDADE DE COISAS ALÉM DE SI MESMO, NA QUE ENVOLVE IMPOSSIBILIDADES
CAPÍTULO LXXX III QUE DEUS QUER ALGO QUE NÃO SEJA POR UMA NECESSIDADE DE SUPOSIÇÃO
CAPÍTULO LXXXIV QUE A VONTADE DE DEUS NÃO É DE COISAS IMPOSSÍVEIS PARA SI MESMOS
CAPÍTULO LXXXV QUE O DIVINO NÃO REMOVERÁ A CONTINGÊNCIA DAS COISAS, NEM IMPOR NECESSIDADES ABSOLUTAS
CAPÍTULO LXXXVI QUE UMA RAZÃO DO DIVINO PODE SER ATRIBUÍDA

CAPÍTULO LXXXVII QUE NADA PODE SER A CAUSA DA VONTADE DIVINA
CAPÍTULO LXXXVIII QUE EM DEUS HÁ Livre-Arbítrio
CAPÍTULO LXXXIX QUE AS PAIXÕES DO APETIDO NÃO ESTÃO EM DEUS
CAPÍTULO XC QUE EM DEUS SÃO DIVERSÃO E ALEGRIA, NEM SÃO INCOMPATÍVEIS COM A DIVINA PERFEIÇÃO
CAPÍTULO XCI QUE EM DEUS HÁ AMOR
CAPÍTULO XCII COMO AS VIRTUDES SÃO ATRIBUÍDAS A DEUS
CAPÍTULO XCIII QUE EM DEUS HÁ AS VIRTUDES MORAIS QUE SÃO SOBRE AÇÕES
CAPÍTULO XCIV QUE AS VIRTUDES CONTEMPLATIVAS ESTÃO EM DEUS
CAPÍTULO XCV QUE DEUS NÃO PODE DESEJAR O MAL
CAPÍTULO XCVI QUE DEUS NÃO odeia NADA, NEM PODE O ÓDIO DE QUALQUER COISA SER ESCRITO PARA ELE
CAPÍTULO XCVII QUE DEUS É UM SER VIVO
CAPÍTULO XCVIII QUE DEUS É SUA PRÓPRIA VIDA
CAPÍTULO XCIX QUE A VIDA DE DEUS É ETERNA
CAPÍTULO C QUE DEUS É FELIZ
CAPÍTULO CI QUE DEUS É SUA PRÓPRIA FELICIDADE
CAPÍTULO CII QUE A FELICIDADE DE DEUS É PERFEITA E SINGULAR, SUPERANDO TODAS AS OUTRAS FELICIDADE
SEGUNDO LIVRO
CAPÍTULO I CONEXÃO DO ANTERIOR COM A SEQUELA
CAPÍTULO II QUE A CONSIDERAÇÃO DAS CRIATURAS É ÚTIL PARA A CONSTRUÇÃO DA NOSSA FÉ
CAPÍTULO III QUE O CONHECIMENTO DA NATUREZA DAS CRIATURAS DISPONIBILIZA PARA REFUTAR ERROS CONTRA DEUS
CAPÍTULO IV QUE O FILÓSOFO E O TEÓLOGO TRATAM AS CRIATURAS DE DIFERENTES FORMAS

CAPÍTULO V ORDEM DAS COISAS A SER DITAS
CAPÍTULO VI QUE SE TORNA DEUS A FONTE DE SER PARA OUTRAS COISAS
CAPÍTULO VII QUE EM DEUS HÁ PODER ATIVO
CAPÍTULO VIII QUE O PODER DE DEUS É SUA SUBSTÂNCIA
CAPÍTULO IX QUE O PODER DE DEUS É SUA AÇÃO
CAPÍTULO X DE QUE FORMA O PODER É DESCRITO A DEUS
CAPÍTULO XI QUE ALGO É DITO POR DEUS EM RELAÇÃO ÀS CRIATURAS
CAPÍTULO XII QUE AS RELAÇÕES DITAS DE DEUS EM REFERÊNCIA ÀS CRIATURAS NÃO ESTÃO REALMENTE EM DEUS
CAPÍTULOS XIII E XIV COMO AS RELAÇÕES MENCIONADAS SÃO PREDICADAS DE DEUS
CAPÍTULO XV QUE DEUS É PARA TODAS AS COISAS A CAUSA DE SER
CAPÍTULO XVI QUE DEUS TRANSFORMOU AS COISAS EM SER DO NADA
CAPÍTULO XVII QUE A CRIAÇÃO NÃO É MOVIMENTO NEM MUDANÇA
CAPÍTULO XVIII COMO RESOLVER AS OBJEÇÕES CONTRA A CRIAÇÃO
CAPÍTULO XIX QUE NA CRIAÇÃO NÃO HÁ SUCESSÃO
CAPÍTULO XX QUE NENHUM CORPO PODE CRIAR
CAPÍTULO XXI QUE CRIAR SÓ DE DEUS PODE CRIAR
CAPÍTULO XXI I QUE DEUS PODE FAZER TODAS AS COISAS
CAPÍTULO XXIII QUE DEUS NÃO ATUA POR NECESSIDADE NATURAL
CAPÍTULO XXIV QUE DEUS TRABALHA DE ACORDO COM SUA SABEDORIA

CAPÍTULO XXV COMO O TODO-PODEROSO É DITO INCAPAZ DE FAZER CERTAS COISAS
CAPÍTULO XXVI QUE O INTELECTO DIVINO NÃO ESTÁ CONFINADO A CERTOS EFEITOS DETERMINADOS
CAPÍTULO XXVII QUE O DIVINO NÃO ESTÁ CONFINADO A CERTOS EFEITOS
CAPÍTULOS XXVIII E XXIX COMO EXISTE QUALQUER COISA DEVIDO NA PRODUÇÃO DAS COISAS
CAPÍTULO XXX COMO PODE HAVER NECESSIDADE ABSOLUTA NAS COISAS CRIADAS
CAPÍTULO XXXI QUE NÃO É NECESSÁRIO QUE AS CRIATURAS FORAM SEMPRE
CAPÍTULO XXXII ARGUMENTOS DE QUEM DESEJA PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO DO LADO DE DEUS DA QUESTÃO
CAPÍTULO XXXIII ARGUMENTOS DE QUEM PROVARIA A ETERNIDADE DO MUNDO DO PONTO DE VISTA DAS CRIATURAS
CAPÍTULO XXXIV ARGUMENTOS PARA PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO DO PONTO DE VISTA DA FABRICAÇÃO
CAPÍTULO XXXV SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES , E PRIMEIRO DOS QUE FORAM TOMADOS DA POSIÇÃO DE DEUS
CAPÍTULO XXXVI SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS PRODUZIDOS POR PARTE DAS COISAS FEITAS
CAPÍTULO XXXVII SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS RETIRADOS DA FABRICAÇÃO DAS COISAS
CAPÍTULO XXXVIII ARGUMENTOS PELOS QUAIS ALGUNS DESEJAM PROVAR QUE O MUNDO NÃO É ETERNO
CAPÍTULO XXXIX QUE A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É POR ACASO
CAPÍTULO XL ESSE ASSUNTO NÃO É A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS

CAPÍTULO XLI QUE A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É POR CONTA DE UMA CONTRARIEDADE DE AGENTES
CAPÍTULO XLII QUE A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É A ORDEM DE AGENTES SECUNDÁRIOS
CAPÍTULO XLIII QUE A DISTINÇÃO ENTRE AS COISAS NÃO RESULTA DE ALGUM AGENTE SECUNDÁRIO INTRODUZINDO VÁRIAS FORMAS NA MATÉRIA
CAPÍTULO XLIV ESTA DISTINÇÃO ENTRE AS COISAS NÃO RESULTANTE DA DIVERSIDADE DE MÉRITOS OU DEMÉRITOS
CAPÍTULO XLV O QUE É NA VERDADE A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS
CAPÍTULO XLVI QUE PARA A PERFEIÇÃO DO UNIVERSO, É NECESSÁRIO QUE HAVER ALGUMAS CRIATURAS INTELECTUAIS
CAPÍTULO XLVII QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO CAPAZES DE VONTADE
CAPÍTULO XLVIII QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO PARA AGIR
CAPÍTULO XLIX QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É UM CORPO
CAPÍTULO L QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO IMATERIAIS
CAPÍTULO LI QUE NA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É UM FORMULÁRIO MATERIAL
CAPÍTULO LII QUE EM SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS CRIADAS HÁ UMA DIFERENÇA ENTRE O SER E O QUE É
CAPÍTULO LIII QUE EM SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS CRIADAS HÁ ATO E POTENCIALIDADE
CAPÍTULO LIV QUE COMPOSIÇÃO DE SUBSTÂNCIA E SER NÃO É A MESMA COMPOSIÇÃO DE MATÉRIA E FORMA
CAPÍTULO LV QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO INCORRUPTÍVEIS

CAPÍTULO LVI DE QUE FORMA POSSÍVEL PARA UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL SER UNIDA AO CORPO
CAPÍTULO LVII A OPINIÃO DE PLATÃO A RESPEITO DA UNIÃO DA ALMA INTELECTUAL COM O CORPO
CAPÍTULO LVIII QUE AS FACULDADES NUTRITIVAS, SENSÍVEIS E INTELLETIVAS NO HOMEM NÃO SÃO TRÊS ALMAS
CAPÍTULO LIX QUE O POSSÍVEL INTELECTO DO HOMEM NÃO É UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA
CAPÍTULO LX QUE O HOMEM DERIVA SUAS ESPÉCIES NÃO DO PASSIVO, MAS DO INTELECTO POSSÍVEL
CAPÍTULO LXI QUE A OPINIÃO MENCIONADA É CONTRÁRIA À DE ARISTÓTELES
CAPÍTULO LXII CONTRA A OPINIÃO DE ALEXANDER SOBRE O INTELECTO POSSÍVEL
CAPÍTULO LXIII QUE A ALMA NÃO É UM TEMPERAMENTO, COMO GALEN AFERTOU
CAPÍTULO LXIV QUE A ALMA NÃO É UMA HARMONIA
CAPÍTULO LXV QUE NA ALMA NÃO É UM CORPO
CAPÍTULO LXVI CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE INTELECTO E SENTIDO SÃO IGUAIS
CAPÍTULO LXVII CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE O INTELECTO POSSÍVEL É A IMAGINAÇÃO
CAPÍTULO LXVIII COMO UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL PODE SER A FORMA DO CORPO
CAPÍTULO LXIX SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS PELO QUAL FOI PROVADO ACIMA E QUE UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO PODE SER UNIDA AO CORPO COMO SUA FORMA
CAPÍTULO LXX QUE SEGUNDO AS PALAVRAS DE ARISTÓTELES DEVEMOS DIZER QUE O INTELECTO ESTÁ UNIDO AO CORPO COMO SUA FORMA
CAPÍTULO LXXI QUE A ALMA ESTÁ UNIDA AO CORPO IMEDIATAMENTE

CAPÍTULO LXXII QUE TODA A ALMA ESTÁ NO CORPO INTEIRO E EM CADA PARTE DO MESMO

CHA PTER LXXIII que não existe UM intelecto possível em todos os homens

CAPÍTULO LXXIV DO PARECER DE AVICENNA, QUE AFIRMOU QUE FORMAS INTELIGÍVEIS NÃO SÃO PRESERVADAS NO INTELECTO POSSÍVEL

CAPÍTULO LXXV SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR A UNIDADE DO INTELECTO POSSÍVEL

CAPÍTULO LXXVI QUE O INTELECTO ATIVO NÃO É UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA, MAS PARTE DA ALMA

CAPÍTULO LXXVII QUE NÃO É IMPOSSÍVEL PARA O INTELECTO POSSÍVEL E ATIVO CONCORRER NA ÚNICA SUBSTÂNCIA DA ALMA

CAPÍTULO LXXVIII QUE A OPINIÃO DE ARISTÓTELES RELACIONA O INTELECTO ATIVO NÃO É QUE SEJA UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA, MAS QUE FAZ PARTE DA ALMA

CAPÍTULO LXXIX QUE A ALMA HUMANA NÃO ESTÁ CORROMPIDA QUANDO O CORPO ESTÁ CORROMPIDO

CAPÍTULOS LXXX E LXXXI ARGUMENTOS PARA PROVAR QUE A ALMA ESTÁ CORROMPIDA QUANDO O CORPO ESTÁ CORROMPIDO

CAPÍTULO LXXXII QUE AS ALMAS DE ANIMAIS MUDOS NÃO SÃO IMORTAIS

CAPÍTULO LXXXIII QUE A ALMA HUMANA COMEÇA A EXISTIR COM O CORPO

CAPÍTULO LXXXIV SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES

CAPÍTULO LXXXV QUE A ALMA NÃO É FEITA DA SUBSTÂNCIA DE GO D

CAPÍTULO LXXXVI QUE A ALMA HUMANA NÃO É TRANSMITIDA COM O SÊMEN

CAPÍTULO LXXXVII QUE A ALMA HUMANA É TRAZIDA PARA SER ATRAVÉS DA CRIAÇÃO DE DEUS
CAPÍTULO LXXXVIII ARGUMENTOS PARA PROVAR QUE A ALMA HUMANA É FORMADA A PARTIR DO SÊMEN
CAPÍTULO LXXXIX SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES
CAPÍTULO XC QUE UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL É UNIDA COMO UMA FORMA A NENHUMA OUTRA QUE O CORPO HUMANO
CAPÍTULO XCI QUE EXISTEM ALGUMAS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS QUE NÃO SÃO UNIDAS A CORPOS
CAPÍTULO XCII DO GRANDE NÚMERO DE SUBSTÂNCIAS SEPARADAS
CAPÍTULO XCIII QUE NÃO EXISTEM DIVERSAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS DE UMA ESPÉCIE
CAPÍTULO XCIV QUE A SUBSTÂNCIA SEPARADA E A ALMA NÃO SÃO DE UMA ESPÉCIE
CAPÍTULO XCV COMO DEVEMOS ENTENDER GÊNEROS E ESPÉCIES EM SUBSTÂNCIAS SEPARADAS
CAPÍTULO XCVI QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO RECOLHEM SEUS CONHECIMENTOS DOS SENSÍVEIS
CAPÍTULO XCVII QUE O INTELECTO DE UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA SEMPRE COMPREENDE REALMENTE
CAPÍTULO XCVIII COMO UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA ENTENDE OUTRA
CAPÍTULO XCIX QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SABEM AS COISAS MATERIAIS
CAPÍTULO C QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS CONHECEM OS SINGULARES
CAPÍTULO CI SE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SABEM TODAS AS COISAS AO MESMO TEMPO PELO SEU CONHECIMENTO NATURAL
TERCEIRO LIVRO
CAPÍTULO I PREFÁCIO

CAPÍTULO II QUE CADA AGENTE ATUA POR UM FIM
CAPÍTULO III QUE CADA AGENTE ATUA POR UM BEM
CAPÍTULO IV QUE O MAL NÃO É INTENCIONAL NAS COISAS
CAPÍTULOS V E VI ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE O MAL NÃO ESTÁ AO LADO DA INTENÇÃO
CAPÍTULO VII QUE O MAL NÃO É UMA ESSÊNCIA
CAPÍTULOS VIII E IX ARGUMENTOS PELO QUAL SE PARECE QUE É PROVADO QUE O MAL É UMA NATUREZA OU UMA COISA
CAPÍTULO X QUE A CAUSA DO MAL É UMA BOA
CAPÍTULO XI QUE O SUJEITO DO MAL É UM BOM
CAPÍTULO XII QUE O MAL NÃO DESTRUI TOTALMENTE O BEM
CH APTER XIII que o mal tem uma causa de algum tipo
CAPÍTULO XIV QUE O MAL É UMA CAUSA ACIDENTAL
CAPÍTULO XV QUE NÃO HÁ MAL SOBERANO
CAPÍTULO XVI QUE O FIM DE TUDO É UM BOM
CAPÍTULO XVII QUE TODAS AS COISAS SÃO DIRIGIDAS A UM FIM, QUE É DEUS
CAPÍTULO XVIII COMO DEUS É O FIM DAS COISAS
CAPÍTULO XIX QUE TODAS AS COISAS TENDEM A SER SEMELHANTES A DEUS
CAPÍTULO XX COMO AS COISAS IMITAM O BEM DIVINO
CAPÍTULO XXI AS COISAS TÊM UMA TENDÊNCIA NATURAL DE SER COMO DEUS EM SUA OPERAÇÃO, UMA COISA É CAUSA DA OUTRA
CAPÍTULO XXII COMO AS COISAS SÃO DIRIGIDAS DE VÁRIAS FORMAS PARA SEUS RESPECTIVOS FIM
CAPÍTULO XXIII QUE O MOVIMENTO DO CÉU É DE UM PRINCÍPIO INTELLETIVO
CAPÍTULO XXIV COMO MESMO AS COISAS DEVIDO DE CONHECIMENTO BUSCAM O BEM

CAPÍTULO XXV QUE CONHECER A DEUS É O FIM DE TODAS AS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES
CAPÍTULO XXVI A FELICIDADE CONSISTE EM UM ATO DA VONTADE?
CAPÍTULO XXVII QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE EM PRAZERES CARNAL
CAPÍTULO XXVIII QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE EM HONRAS
CAPÍTULO XXIX QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NA GLÓRIA
CAPÍTULO XXX QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NA RIQUEZA
CAPÍTULO XXXI QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE EM PODER MUNDIAL
CAPÍTULO XXXII QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE NOS BENS DO CORPO
CAPÍTULO XXXIII QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO SE ASSENTA NOS SENTIDOS
CAPÍTULO XXXIV QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO CONSISTE EM ATOS DE VIRTUDE MORAL
CAPÍTULO XXXV QUE A FELICIDADE FINAL NÃO CONSISTE NO ATO DE PRUDÊNCIA
CAPÍTULO XXXVI QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE NA PRÁTICA DA ARTE
CAPÍTULO XXXVII QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM CONSISTE EM CONTEMPLAR A DEUS
CAPÍTULO XXXVIII QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS QUE É POSSUÍDO GERALMENTE PELA MAIORIA
CAPÍTULO XXXIX QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS ADQUIRIDO PELA DEMONSTRAÇÃO
CAPÍTULO XL QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS PELA FÉ

CAPÍTULO XLI É POSSÍVEL PARA O HOMEM, NESTA VIDA, COMPREENDER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS PELO ESTUDO E INQUÉRITO DAS CIÊNCIAS ESPECULATIVAS ?

CAPÍTULO XLII QUE NESTA VIDA NÃO SOMOS CAPAZES DE CONHECER SUBSTÂNCIAS SEPARADAS DA MANEIRA PROPOSTA POR ALEXANDER

CAPÍTULO XLIII QUE NÃO PODEMOS COMPREENDER SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NESTA VIDA, DA MANEIRA SUGERIDA PELAS MÉDIAS

CAPÍTULO XLIV QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE SUBSTÂNCIAS SEPARADAS COMO PRETENDIDO PELAS OPINIÕES ANTERIORES

CAPÍTULO XLV QUE É IMPOSSÍVEL NESTA VIDA COMPREENDER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

CAPÍTULO XLVI QUE NESTA VIDA A ALMA NÃO SE COMPREENDE POR SI MESMA

CAPÍTULO XLVII QUE NESTA VIDA NÃO PODEMOS VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

CAPÍTULO XLVIII QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO ESTÁ NESTA VIDA

CAPÍTULO XLIX QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO VÊEM DEUS EM SUA ESSÊNCIA ATRAVÉS DE O CONHECENDO PELAS SUAS PRÓPRIAS ESSÊNCIAS

CAPÍTULO L QUE O DESEJO NATURAL DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO É ESTABELECIDO EM REPOUSO NO CONHECIMENTO NATURAL QUE TÊM DE DEUS

CAPÍTULO LI COMO DEUS PODE SER VISTO EM SUA ESSÊNCIA

CAPÍTULO LII QUE NENHUMA SUBSTÂNCIA CRIADA PODE, POR SEU PODER NATURAL, CHEGAR A VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

CAPÍTULO LIII QUE O INTELECTO CRIADO PRECISA DE UM RAIO DA LUZ DIVINA PARA VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

CAPÍTULO LIV ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE DEUS NÃO PODE SER VISTO EM SUA ESSÊNCIA; E A SUA SOLUÇÃO
CAPÍTULO LV QUE O INTELECTO CRIADO NÃO COMPREENDE A SUBSTÂNCIA DIVINA
CAPÍTULO LVI QUE NÃO CRIADO EM INTELECTO, EM VER DEUS, VÊ TUDO O QUE PODE SER VISTO NELE
CAPÍTULO LVII QUE CADA INTELECTO DE QUALQUER GRAU PODE PARTICIPAR DA VISÃO DIVINA
CAPÍTULO LVIII QUE É POSSÍVEL PARA UM VER DEUS MAIS PERFEITAMENTE DO QUE OUTRO
CAPÍTULO LIX COMO AQUELES QUE VÊEM A SUBSTÂNCIA DIVINA VÊEM TODAS AS COISAS
CAPÍTULO LX QUE AQUELES QUE VÊEM A DEUS VÊEM TUDO EM SUA VEZ
CAPÍTULO LXI QUE AO VER DEUS UM HOMEM SE TORNOU PARTICIPANTE DA VIDA ETERNA
CAPÍTULO LXII QUE AQUELES QUE VÊEM A DEUS, O VERÃO PARA SEMPRE
CAPÍTULO LXIII COMO NESSA FELICIDADE FINAL TODOS OS DESEJOS DO HOMEM SÃO CUMPRIDOS
CAPÍTULO LXIV QUE DEUS GOVERNA AS COISAS POR SUA PROVIDÊNCIA
CAPÍTULO LXV QUE DEUS PRESERVA AS COISAS DA EXISTÊNCIA
CAPÍTULO LXVI QUE NADA DÁ EXISTÊNCIA, EXCETO NA MEDIDA QUE ATUA PELO PODER DE DEUS
CAPÍTULO LXVII QUE EM TODAS AS COISAS QUE OPERAM DEUS É A CAUSA DE SUA OPERAÇÃO
CAPÍTULO LXVIII QUE DEUS ESTÁ EM TODA PARTE
CAPÍTULO LXIX A RESPEITO DA OPINIÃO DOS QUE RETIRARAM DAS COISAS NATURAIS SUAS AÇÕES ADEQUADAS

CAPÍTULO LXX COMO O MESMO EFEITO É DE DEUS E DO AGENTE NATURAL
CAPÍTULO LXXI QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI TOTALMENTE O MAL DAS COISAS
CAPÍTULO LXXII QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI CONTINGÊNCIA DAS COISAS
CAPÍTULO LXXIII QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI O LIVRE ARBÍTRIO
CAPÍTULO LXXIV QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI ACONTECIMENTO OU SORTE
CAPÍTULO LXXV QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA ESTÁ RELACIONADA A CONTINGÊNCIAS SINGULARES
CAPÍTULO LXXVI QUE A PROVIDÊNCIA DE DEUS CUIDA IMEDIATAMENTE DE TODOS OS INDIVÍDUOS
CAPÍTULO LXXVII QUE A EXECUÇÃO DA PROVIDÊNCIA DIVINA É REALIZADA POR CAUSAS SECUNDÁRIAS
CAPÍTULO LXXVIII QUE, POR MEIOS DE CRIATURAS INTELECTUAIS, OUTRAS CRIATURAS SÃO REGIDAS POR DEUS
CAPÍTULO LXXIX QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS INFERIORES SÃO REGIDAS PELAS SUPERIORES
CAPÍTULO LXXX DA ORDEM ENTRE UM ANJO E OUTRO
CAPÍTULO LXXXI DA ORDEM DE HOMENS ENTRE ELES MESMOS E PARA OUTRAS COISAS
CAPÍTULO LXXXII QUE OS CORPOS INFERIORES SÃO REGIDOS POR DEUS POR MEIOS DOS CORPOS CELESTIAIS
CAPÍTULO LXXXIII CONCLUSÃO DOS TESTOS ANTERIORES
CAPÍTULO LXXXIV QUE OS CORPOS CELESTIAL NÃO IMPRESSAM EM NOSSO INTELECTO
CAPÍTULO LXXXV QUE OS CORPOS CELESTIAIS NÃO SÃO A CAUSA DE NOSSA VONTADE E ESCOLHA

CAPÍTULO LXXXVI QUE OS EFEITOS CORPÓREOS NESTE MUNDO INFERIOR NÃO RESULTAM DA NECESSIDADE DA AÇÃO DOS CORPOS CELESTIDOS

CAPÍTULO LXXXVII QUE O MOVIMENTO DE UM CORPO CELESTIAL NÃO É A CAUSA DE NOSSA ESCOLHA POR VIR TER DE SUA ALMA NOS MOVENDO, COMO ALGUNS DIZEM

CAPÍTULO LXXXVIII QUE AS SUBSTÂNCIAS CRIADAS NÃO PODEM SER CAUSAS DIRETAS DE NOSSOS ATOS DE ESCOLHA E VONTADE, MAS DEUS SÓ

CAPÍTULO L XXXIX QUE O MOVIMENTO DA VONTADE, E NÃO APENAS A FORÇA DA VONTADE, É CAUSADO POR DEUS

CAPÍTULO XC QUE A ESCOLHA HUMANA E ESTARÁ SUJEITA À PROVIDÊNCIA DIVINA

CAPÍTULO XCI COMO OS ASSUNTOS HUMANOS PODEM SER REFERIDOS A CAUSAS SUPERIORES

CAPÍTULO XCII COMO UM HOMEM PODE SER DITO FORTUNADO E COMO É ASSISTIDO POR CAUSAS SUPERIORES

CAPÍTULO XCIII É O REALIDADE DO DESTINO, E O QUE É?

CAPÍTULO XCIV DA CERTEZA DA PROVIDÊNCIA DIVINA

CAPÍTULOS XCV E XCVI QUE A IMUTÁVEL DA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI A UTILIDADE DA ORAÇÃO

CAPÍTULO XCVII COMO HÁ UM MOTIVO PARA A PROVIDÊNCIA DIVINA

CAPÍTULO XCVIII COMO É POSSÍVEL, E COMO É IMPOSSÍVEL, QUE DEUS FAÇA ALGO FORA DA ORDEM DE SUA PROVIDÊNCIA

CAPÍTULO XCIX QUE DEUS PODE TRABALHAR FORA DA ORDEM IMPOSTA NAS COISAS, PRODUZINDO EFEITOS SEM SUAS CAUSAS PROXIMADAS

CH APTER C que o que Deus faz ao lado do pedido da natureza não é contrário à natureza

CAPÍTULO CI DE MILAGRES
CAPÍTULO CII QUE DEUS SÓ TRABALHA MILAGRES
CAPÍTULO CIII QUE AS SUBSTÂNCIAS ESPIRITUAIS FAZEM MARAVILHAS QUE, NO ENTANTO, NÃO SÃO MILAGRES QUE FALAM CORRETAMENTE
CAPÍTULO CIV QUE AS OBRAS DOS MÁGICOS NÃO RESULTAM APENAS DA INFLUÊNCIA DE CORPOS CELESTIAIS
CAPÍTULO CV DE ONDE AS OBRAS DOS MÁGICOS DERIVAM SUA EFICÁCIA
CAPÍTULO CVI QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL QUE DÁ EFICÁCIA ÀS PRÁTICAS DE MAGIA NÃO É BOA DE ACORDO COM A VIRTUDE
CAPÍTULO CVII QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL CUJA ASSISTÊNCIA É EMPREGADA NAS ARTES MÁGICAS NÃO É MAL EM SUA NATUREZA
CAPÍTULO CVIII ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE NÃO PODE HAVER PECADO NOS DEMÔNIOS
CAPÍTULO CIX QUE O PECADO É POSSÍVEL NOS DEMÔNIOS, E COMO
CAPÍTULO CX SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES
CAPÍTULO CXI QUE AS CRIATURAS RACIONAIS ESTÃO SUJEITAS À PROVIDÊNCIA DIVINA DE FORMA ESPECIAL
CAPÍTULO CXII QUE AS CRIATURAS RACIONAIS SÃO REGIDAS PARA SUA PRÓPRIA BEM, E OUTRAS CRIATURAS, CONFORME A ELAS ORIENTADAS
CAPÍTULO CXIII QUE A CRIAÇÃO RACIONAL É DIRECIONADA À SUA AÇÃO DE DEUS NÃO SOMENTE EM SUA RELAÇÃO COM AS ESPÉCIES, MAS TAMBÉM EM SUA RELAÇÃO COM O INDIVÍDUO
CAPÍTULO CXIV QUE AS LEIS SÃO DADAS POR DEUS AO HOMEM

CAPÍTULO CXV QUE A LEI DIVINA ORIENTA O HOMEM PRINCIPALMENTE A DEUS
CAPÍTULO CXVI QUE O FIM DA LEI DE DEUS É O AMOR DE DEUS
CAPÍTULO CXVII QUE SOMOS DIRECIONADOS PELA LEI DIVINA PARA O AMOR DE NOSSO VIZINHO
CAPÍTULO CXVIII QUE A LEI DIVINA CONDUZ OS HOMENS À VERDADEIRA FÉ
CAPÍTULO CXIX QUE NOSSA MENTE É DIRECIONADA A DEUS POR CERTAS COISAS SENSÍVEIS
CAPÍTULO CXX QUE A ADORAÇÃO DE LATRIA É DEVIDO APENAS A DEUS
CAPÍTULO CXXI QUE A LEI DIVINA ORIENTA O HOMEM SEGUNDO A RAZÃO NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS CORPÓREAS E SENSÍVEIS
CAPÍTULO CXXII COMO, DE ACORDO COM A LEI DIVINA, A FORNICAÇÃO SIMPLES É UM PECADO; E QUE MATRIMÔNIO É NATURAL
CAPÍTULO CXXIII QUE O MATRIMÔNIO DEVE SER INDISSOLÚVEL
CAPÍTULO CXXIV que o matrimônio deve ser a união de um homem com um MULHER
CAPÍTULO CXXV QUE O CASAMENTO NÃO DEVE SER CONTRATADO ENTRE PARENTES
CAPÍTULO CXXVI QUE NEM TODO O INTERCURSO CARNAL É PECADO
CAPÍTULO CXXVII QUE NENHUM ALIMENTO É PECADO PARA SE TOMAR
CAPÍTULO CXXVIII COMO PELA LEI DIVINA O HOMEM É DIRECIONADO AO SEU VIZINHO
CAPÍTULO CXXIX QUE ALGUNS ATOS HUMANOS SÃO DIREITOS POR NATUREZA, E NÃO PORQUE SÃO PRESCRITOS POR LEI
CAPÍTULO CXXX DOS CONSELHOS DADOS NA LEI DIVINA

CAPÍTULO CXXXI SOBRE O ERRO DE QUEM CONDENAM A POBREZA VOLUNTÁRIA
CAPÍTULO CXXXII DOS MODOS DE VIDA SEGUIDOS AQUELES QUE ABRAÇAM A POBREZA VOLUNTÁRIA
CAPÍTULO CXXXIII COMO A POBREZA É BOA
CAPÍTULO CXXXIV SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DADOS ACIMA CONTRA A POBREZA
CAPÍTULO CXXXV SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES PROVOCADAS CONTRA AS DIVERSAS MANEIRAS DE VIDA SEGUIDAS POR QUEM ABRAÇAM A POBREZA VOLUNTÁRIA
CAPÍTULOS CXXXVI E CXXXVII RELATIVOS AO ERRO AQUELES QUE CONDENAM CONTINÊNCIA PERPETUAL
CAPÍTULO CXXXVIII CONTRA AQUELES QUE CONDENAM OS VOTOS
CAPÍTULO CXXXIX QUE NEM MÉRITO NEM PECADOS SÃO IGUAIS
CAPÍTULO CXL QUE AS AÇÕES DO HOMEM SÃO PUNIDAS OU RECOMPENSADAS POR DEUS
CAPÍTULO CXLI DA DIFERENÇA E ORDEM DE PUNIÇÕES
CAPÍTULO CXLII QUE AS PUNIÇÕES E RECOMPENSAS NÃO SÃO TODAS IGUAIS
CAPÍTULO C XLIII DA PUNIÇÃO POR PECADO MORTAL E VENIAL EM RELAÇÃO AO ÚLTIMO FIM
CAPÍTULO CXLIV QUE PELO PECADO MORTAL PERDE SEU ÚLTIMO FIM PARA A ETERNIDADE
CAPÍTULO CXLV QUE OS PECADOS SÃO PUNIDOS TAMBÉM PELO PECADOR, SENDO SUJEITOS A ALGUM TIPO DE DOR
CAPÍTULO CXLVI QUE É LEGAL PARA JUÍZES INFLIGIR PUNIÇÕES
CAPÍTULO CXLVII QUE O HOMEM PRECISA DA ASSISTÊNCIA DIVINA PARA OBTER BEATITUDE

CAPÍTULO CXLVIII QUE A ASSISTÊNCIA DA GRAÇA DIVINA NÃO CONDUZ O HOMEM À VIRTUDE
CAPÍTULO CXLIX QUE O HOMEM NÃO PODE MERECER A ASSISTÊNCIA DIVINA
CAPÍTULO CL QUE ESTA MESMA ASSISTÊNCIA É CHAMADA GRAÇA; E O QUE SIGNIFICA SANTIFICANDO A GRAÇA
CAPÍTULO CLI QUE SANTIFICAR A GRAÇA CAUSA EM NÓS O AMOR DE DEUS
CAPÍTULO CLII QUE A GRAÇA CAUSA FÉ EM NÓS
CAPÍTULO CLIII QUE A GRAÇA DIVINA CAUSA ESPERANÇA EM NÓS
CAPÍTULO CLIV DOS DONS DA GRAÇA GRATUITA: ONDE SE TRATA DAS DIVINAÇÕES DE DEMÔNIOS
CAPÍTULO CLV QUE O HOMEM PRECISA DA AJUDA DIVINA PARA PERSEVERAR O BEM
CHAPTE R CLVI QUE AQUELE QUE SE AFASTA DA GRAÇA PELO PECADO PODE SE RECUPERAR POR MEIO DA GRAÇA
CAPÍTULO CLVII QUE O HOMEM NÃO PODE SER LIVRE DO PECADO SALVAR PELA GRAÇA
CAPÍTULO CLVIII COMO O HOMEM ESTA LIVRE DO PECADO
CAPÍTULO CLIX QUE, EMBORA O HOMEM NÃO PODE SER CONVERTIDO A DEUS SEM A GRAÇA DE DEUS, AINDA É RAZOAVELMENTE IMPUTADO PARA ELE, SE NÃO FOR CONVERTIDO
CAPÍTULO CLX QUE UM HOMEM QUE ESTÁ NO PECADO NÃO PODE EVITAR O PECADO SEM GRAÇA
CAPÍTULO CLXI QUE DEUS LIBERA ALGUNS DO PECADO E DEIXA ALGUNS NO PECADO
CAPÍTULO CLXII QUE DEUS NÃO É A CAUSA DE QUALQUER HOMEM QUE PECA

CAPÍTULO CLXIII DA PREDESTINAÇÃO, REPROBAÇÃO E DA ELEIÇÃO DIVINA
QUARTO LIVRO
CAPÍTULO I PREFÁCIO
CAPÍTULO II QUE EM DEUS HÁ GERAÇÃO, PATERNIDADE E FILIAÇÃO
CAPÍTULO III QUE O FILHO DE DEUS É DEUS
CAPÍTULO IV A OPINIÃO DE PHOTINUS SOBRE O FILHO DE DEUS: E SUA REFUTAÇÃO
CAPÍTULO V A OPINIÃO DE SABELLIUS A RESPEITO DO FILHO DE DEUS: E SUA REFUTAÇÃO
CAPÍTULO VI SOBRE A OPINIÃO DE ARIUS SOBRE O FILHO DE DEUS
CAPÍTULO VII REFUTAÇÃO DA OPINIÃO DE ARIUS
CAPÍTULO VIII SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ADICIONADOS POR ARIUS EM APOIO À SUA OPINIÃO
CAPÍTULO IX EXPLICAÇÃO DOS TEXTOS CITADOS POR PHOTINUS E SABELLIUS
CAPÍTULO X ARGUMENTOS CONTRA A GERAÇÃO E PROCESSÃO DIVINA
CAPÍTULO XI O SIGNIFICADO DA GERAÇÃO EM DEUS E DAS REFERÊNCIAS ESCRITURAIS AO FILHO DE DEUS
CAPÍTULO XII COMO O FILHO DE DEUS É CHAMADO DE SABEDORIA DE DEUS
CAPÍTULO XIII QUE HÁ SOMENTE UM FILHO EM DEUS
CAPÍTULO XIV SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ANTERIORES CONTRA A GERAÇÃO DIVINA
CAPÍTULO XV DO ESPÍRITO SANTO: QUE ELE ESTÁ EM DEUS
CAPÍTULO XVI RAZÕES PELAS QUAIS CERTOS HOMENS CONSIDERARAM O ESPÍRITO SANTO UMA CRIATURA
CAPÍTULO XVII QUE O ESPÍRITO SANTO É O VERDADEIRO DEUS

CAPÍTULO XVIII QUE O ESPÍRITO SANTO É UMA PESSOA SUBSISTENTE
CAPÍTULO XIX O SIGNIFICADO DAS DECLARAÇÕES QUE SÃO FEITAS SOBRE O ESPÍRITO SANTO
CAPÍTULO XX DOS EFEITOS DESCRITOS PELAS ESCRITURAS AO ESPÍRITO SANTO A RESPEITO DE TODAS AS CRIATURAS
CAPÍTULO XXI DOS EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO, NO QUE RESPEITA À DONS OFERECIDOS POR DEUS NA CRIATURA RACIONAL
CAPÍTULO XXII DOS EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO, CONFORME ELE MOVE A CRIATURA PARA DEUS
CAPÍTULO XXIII SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DADOS ACIMA, CONTRA A DIVINDADE DO ESPÍRITO SANTO
CAPÍTULO XXIV QUE O ESPÍRITO SANTO PROCEDE DO FILHO
CAPÍTULO XXV ARGUMENTOS DAQUELES QUE PROVAM QUE O ESPÍRITO SANTO NÃO PROCEDE DO FILHO; E SUA SOLUÇÃO
CAPÍTULO XXVI QUE NÃO HÁ MAIS DE TRÊS PESSOAS EM DEUS, NOMEADAMENTE, O PAI , O FILHO E O ESPÍRITO SANTO
CAPÍTULO XXVII DA ENCARNAÇÃO DA PALAVRA, COMO ESTABELECIDO NAS SAGRADAS ESCRITURAS
CAPÍTULO XXVIII O ERRO DE PHOTINUS SOBRE A ENCARNAÇÃO
CAPÍTULO XXIX O ERRO DOS MANICHOS RELATIVAMENTE À ENCARNAÇÃO
CAPÍTULO XXX O ERRO DE VALENTIM SOBRE A ENCARNAÇÃO
CAPÍTULO XXXI O ERRO DE APOLLINARIS RELACIONADO AO CORPO DE CRISTO
CAPÍTULO XXXII O ERRO DE ARIUS E APOLLINARIS RELACIONADO À ALMA DE CRISTO

CAPÍTULO XXXIII OS ERROS DE APOLLINARIS, QUE DISSE QUE CRISTO NÃO TINHA UMA ALMA RACIONAL, E DE ORIGEM, QUE DISSE QUE A ALMA DE CRISTO FOI CRIADA ANTES DO MUNDO

CAPÍTULO XXXIV O ERRO DE TEODORO DE MOPSUESTIA RELATIVO À UNIÃO DA PALAVRA COM O HOMEM

CAPÍTULO XXXV CONTRA O ERRO DE EUTYCHES

CAPÍTULO XXXVI O ERRO DE MACARIO DE ANTIOCH, QUE DISSE QUE HAVIA SÓ UMA VONTADE EM CRISTO

CAPÍTULO XXXVII REFUTAÇÃO DE QUEM MANTEVE QUE O CORPO E A ALMA DE CRISTO NÃO FORAM UNIDOS

CAPÍTULO XXXVIII REFUTAÇÃO DOS QUE SEGUEM QUE NA PESSOA DE CRISTO SÃO DUAS HIPÓSTASES OU SUPOSITOS

CAPÍTULO XXXIX O ENSINO DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A ENCARNAÇÃO DE CRISTO

Objeções CAPÍTULO XL OBJEÇÕES À FÉ NA ENCARNAÇÃO

CAPÍTULO XLI COMO DEVEMOS COMPREENDER QUE O FILHO DE DEUS ERA ENCARNADO

CAPÍTULO XLII QUE FOI MAIS SE TORNANDO À PALAVRA DE DEUS QUE ELE DEVERIA ASSUMIR A NATUREZA HUMANA

CAPÍTULO XLIII QUE A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELA PALAVRA NÃO EXISTIVA ANTES DE SER ASSUMIDA, MAS FOI ASSUMIDA PELA PALAVRA NO MOMENTO DE SUA CONCEPÇÃO

CAPÍTULO XLIV QUE A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELA PALAVRA ERA PERFEITA NO CORPO E NA ALMA NO MOMENTO DA CONCEPÇÃO

CAPÍTULO XLV ESTAVA APROPRIADO QUE CRISTO NASCEU DE UMA VIRGEM

CAPÍTULO XLVI QUE CRISTO FOI CONCEBIDO PELO ESPÍRITO SANTO

CAPÍTULO XLVII QUE CRISTO NÃO ERA O FILHO DO ESPÍRITO SANTO SEGUNDO A CARNE
CAPÍTULO XLVIII QUE NÃO DEVEMOS DIZER QUE CRISTO É UMA CRIATURA
CAPÍTULO XLIX RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES DADAS ACIMA CONTRA A ENCARNAÇÃO
CAPÍTULO L QUE O PECADO ORIGINAL É TRANSMITIDO POR NOSSO PRIMEIRO PAI PARA SUA POSTERIDADE
CAPÍTULO LI ARGUMENTOS CONTRA O PECADO ORIGINAL
CAPÍTULO LII RESPOSTA AOS ARGUMENTOS ACIMA
CAPÍTULO LIII ARGUMENTOS QUE PARECERIAM MOSTRAR QUE NÃO ESTAVA ADEQUADO QUE DEUS DEVE ESTAR ENCARNADO
CAPÍTULO LIV QUE FOI ADEQUADO PARA DEUS SER ENCARNADO
CAPÍTULO LV RESPOSTA AOS ARGUMENTOS ACIMA SOBRE A ADEQUAÇÃO DA ENCARNAÇÃO
CAPÍTULO LVI DA NECESSIDADE DOS SACRAMENTOS
CH APTER LVII da diferença entre os sacramentos da antiga e da nova lei
CAPÍTULO LVIII O NÚMERO DE SACRAMENTOS DA NOVA LEI
CAPÍTULO LIX BATISMO
CAPÍTULO LX CONFIRMAÇÃO
CAPÍTULO LXI A EUCARISTIA
CAPÍTULO LXII O ERRO DE INCREDORES RELATIVO AO SACRAMENTO DA EUCARISTIA
CAPÍTULO LXIII SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES ANTERIORES: E PRIMEIRO COM RELAÇÃO À MUDANÇA DO PÃO NO CORPO DE CRISTO
CAPÍTULO LXIV SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES QUANTO AO LOCAS

CAPÍTULO LXV SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES POR PARTE DOS ACIDENTES
CAPÍTULO LXVI SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES POR PARTE DA AÇÃO E DA PAIXÃO
CAPÍTULO LXVII SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES EM RELAÇÃO À QUEBRA DO ANFITRIÃO
CAPÍTULO LXVIII EXPLICAÇÃO DA PASSAGEM ACIMA CITADA
CAPÍTULO LXIX QUE TIPO DE PÃO E DE VINHO DEVE SER USADO NESTE SACRAMENTO
CAPÍTULO LXX O SACRAMENTO DA PENANÇA: E PRIMEIRO, QUE É POSSÍVEL AO HOMEM PECAR APÓS RECEBER A GRAÇA SACRAMENTAL
CAPÍTULO LXXI QUE UM HOMEM QUE PECOU DEPOIS DE RECEBER A GRAÇA DO SACRAMENTO PODE VOLTAR À GRAÇA
CAPÍTULO LXXII DA NECESSIDADE DE PENANÇA E DE SUAS PARTES
CAPÍTULO LXXIII O SACRAMENTO DE EXTREMA UNÇÃO
CAPÍTULO LXXIV O SACRAMENTO DE ORDEM
CAPÍTULO LXXV OS DIFERENTES TIPOS DE ORDEM
CAPÍTULO LXXVI DA DIGNIDADE EPISCOPAL: E QUE UM BISPO É ACIMA DE TODOS
CAPÍTULO LXXVII QUE OS SACRAMENTOS PODEM SER DISTRIBUÍDOS POR MINISTROS MAUS
CAPÍTULO LXXVIII O SACRAMENTO DE MATRIMÔNIO
CAPÍTULO LXXIX QUE NOSSOS CORPOS SE REALIZARÃO ATRAVÉS DE CRISTO
CAPÍTULO LXXX OBJEÇÕES CONTRA A RESSURREIÇÃO
CAPÍTULO LXXXI SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ANTERIORES
CAPÍTULO LXXXII QUE O HOMEM RESSUSCITARÁ IMORTAL

CAPÍTULO LXX XIII QUE APÓS A RESSURREIÇÃO NÃO HAVERÁ USO DE ALIMENTOS OU VENERIA
CAPÍTULO LXXXIV QUE OS CORPOS DAQUELES QUE RESSUSCITAM TERÃO A MESMA NATUREZA DE ANTES
CAPÍTULO ER LXXXV QUE OS CORPOS DOS QUE SE RESSUSCITAM TERÃO DISPOSIÇÃO DIFERENTE DA QUE ELES TINHAM ANTES
CAPÍTULO LXXXVI A QUALIDADE DOS CORPOS GLORIFICADOS
CAPÍTULO R LXXXVII O LUGAR DOS CORPOS GLORIFICADOS
CAPÍTULO LXXXVIII O SEXO E A IDADE DAQUELES QUE RESSUSCITAM
CAPÍTULO LXXXIX A QUALIDADE DOS CORPOS NA RESSURREIÇÃO A S RESPEITO AOS DANIFICADOS
CAPÍTULO XC COMO SUBSTÂNCIAS INCORPÓREAS PODEM SOFRER DE UM FOGO MATERIAL
CAPÍTULO XCI QUE A ALMA RECEBERÁ SEU CASTIGO OU RECOMPENSA, ASSIM QUE SE PARTIR DO CORPO
CAPÍTULO XCII QUE IMEDIATAMENTE APÓS A MORTE AS ALMAS DOS APENAS TENHAM SUA FIXAÇÃO IMEDIATAMENTE NO BEM
CAPÍTULO XCIII QUE AS ALMAS DOS MAU APÓS A MORTE SEJAM FIXADAS INALTERAVELMENTE NO MAL
CAPÍTULO XCIV A IMUTÁVEL DA VONTADE DAS ALMAS NO PURGATÓRIO
CAPÍTULO XCV A CAUSA COMUM DE ISSO É IMUTÁVEL EM TODAS AS ALMAS APÓS SUA SAÍDA DO CORPO
CAPÍTULO XCVI O ÚLTIMO JULGAMENTO
CAPÍTULO XCVII O ESTADO DO MUNDO APÓS O JULGAMENTO

SUMA CONTRA OS GENTIOS

SÃO TOMAS DE AQUINO

PREFÁCIO DO TRADUTOR

Quinze anos atrás, os padres dominicanos ingleses embarcaram no que foi considerado por muitos a arriscada e até inútil aventura de traduzir a Summa Theologica do Angelic Doctor. No entanto, embora houvesse críticos adversos ao projeto, houve outros, não poucos, que aprovaram e incentivaram; estes e o favor com que o esforço, apesar de suas muitas deficiências, foi recebido, animou os tradutores a perseverar e os capacitou a levar seu trabalho a uma conclusão feliz. Pois o empreendimento provou ser um sucesso além das expectativas mais otimistas; e a obra já entrou em uma segunda edição.

Durante o progresso da tradução da Summa Theologica, os tradutores foram freqüentemente questionados por que eles deram preferência a esta obra em vez dos gentios da Summa Contra. A razão é simples. O texto latino do último trabalho, editado por P . A. Uccelli em 1857, era extremamente defeituoso, devido à incapacidade do editor de ler a caligrafia de St. Thomas corretamente. O padre Peter Paul Mackey, que faz parte da equipe de editores da Edição Leonina das obras de São Tomás há quarenta anos, disse ao escritor deste prefácio que levou mais de dois anos para aprender a ler o autógrafo de São Tomás. Não foi até 1918 que os editores acima publicaram os dois primeiros livros da SumA Contra *Gentios*. Daí o atraso na tradução. Espera-se que a tradução em inglês receba a mesma indulgência e favor que foi concedido à tradução da Summa Theologica.

PRIMEIRO LIVRO

CAPÍTULO I
NO QUE CONSISTE O ESCRITÓRIO DE UM HOMEM SÁBIO

Minha boca meditará na verdade, e meus lábios odiarão a maldade. - PROV. 8: 7.

O uso geral que, na opinião do Filósofo, deveria ser seguido para nomear as coisas, resultou em homens chamados sábios que dirigem e governam bem as coisas. Por isso, entre outras coisas que os homens concebem do sábio, o Filósofo considera que cabe ao sábio dirigir as coisas. Agora, a regra de todas as coisas dirigidas ao fim do governo e da ordem deve ser tirada de seu fim: pois então a coisa é mais bem disposta quando é apropriadamente dirigida a seu fim, visto que o fim de tudo é o seu bem. Por isso, nas artes observamos que a arte que rege e rege outra é aquela à qual pertence o fim deste: assim a arte médica rege e dirige a arte do farmacêutico, porque a saúde que é o objeto da medicina é o fim de todos. drogas que são compostas pela arte do farmacêutico. O mesmo pode ser observado na arte de navegar em relação à arte da construção naval e na arte militar em relação à arte equestre e em todos os aparelhos bélicos. Essas artes que governam outras são chamadas de artes-primas (arquitetônicas), ou seja, artes principais, razão pela qual seus artesãos, chamados de mestres-artesãos (architectores), recebem o nome de sábios, no entanto, esses mesmos artesãos, através sendo ocupada com as extremidades de certas coisas singulares, não alcançam até o fim universal de todas as coisas, eles são chamados sábio sobre este ou aquele, em que sentido se diz (1 Cor. 3:10): Como um arquiteto sábio, eu lancei os alicerces; ao passo que o nome de ser sábio é reservado apenas àquele cuja consideração é sobre o fim do universo, cujo fim é também o início do universo: portanto, de acordo com o Filósofo, pertence ao homem sábio considerar as causas mais elevadas .

Ora, a última finalidade de cada coisa é aquela pretendida pelo primeiro autor ou motor dessa coisa: e o primeiro autor e motor do universo é um intelecto, como provaremos mais adiante.

Conseqüentemente, o último fim do universo deve ser o bem do intelecto: e isso é verdade. Portanto, a verdade deve ser o último fim de todo o universo; e a consideração disso deve ser a principal ocupação da sabedoria. E por isso a Sabedoria divina, revestida de carne, declara que veio ao mundo para tornar conhecida a verdade, dizendo (Jo 18.37): Para isso nasci e para isso vim ao mundo, que eu deveria dar testemunho da verdade. Além disso, o Filósofo define a Filosofia Primeira como sendo o conhecimento da verdade, não de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a fonte de toda verdade, daquela, a saber, que se relaciona com o primeiro princípio de ser de todas as coisas; portanto sua verdade é o princípio de toda verdade, visto que a disposição das coisas é a mesma na verdade como no ser.

Ora, pertence à mesma coisa perseguir um contrário e eliminar o outro: assim, o remédio que faz efeito à saúde elimina a doença. Conseqüentemente, assim como pertence ao homem sábio meditar e disseminar a verdade, especialmente sobre o primeiro princípio, também pertence a ele refutar a falsidade contrária.

Portanto o duplo ofício do homem sábio é apropriadamente declarado da boca da Sabedoria, nas palavras acima citadas; ou seja, para meditar e publicar a verdade divina, que antonom asticamente é a verdade, conforme significada pelas palavras: Minha boca meditará a verdade; e refutar o erro contrário à verdade, conforme significado pelas palavras, e meus lábios odiarão a maldade, pela qual é denotada falsidade em oposição à verdade divina, cuja falsidade é contrária à religião que também é chamada de piedade, portanto a falsidade que é ao contrário, recebe o nome de impiedade.

CAPÍTULO II
A INTENÇÃO DO AUTOR NESTE TRABALHO

AGORA de todas as atividades humanas, a da sabedoria é a mais perfeita, a mais sublime, a mais lucrativa, a mais deliciosa. É o mais perfeito, visto que na proporção em que um homem se dedica à busca da sabedoria, tanto ele já compartilha da verdadeira felicidade: por isso o homem sábio diz (Ecl. 14:22): Bem-aventurado o homem que deve continue com sabedoria. É o mais sublime porque assim, especialmente, o homem se aproxima de uma semelhança com Deus, que fez todas as coisas com sabedoria: portanto, visto que a semelhança é a causa do amor, a busca da sabedoria une especialmente o homem a Deus pela amizade: por isso é dito (Sb 7,14) que a sabedoria é um tesouro infinito para os homens: os que a usam tornam-se amigos de Deus. É o mais lucrativo, porque pela própria sabedoria o homem é conduzido ao reino da imortalidade, pois o desejo da sabedoria o leva ao reino eterno (Sb 6:21). E é o mais delicioso porque sua conversa não tem amargura, nem sua companhia qualquer aborrecimento, mas alegria e alegria (Sb 8:16).

Portanto, inspirando-se na benignidade de Deus para assumir o cargo de homem sábio, embora ultrapasse nossas próprias faculdades, o propósito que temos em vista é, em nossa própria fraqueza, declarar a verdade que professa a fé católica, enquanto capina erros contrários; pois, nas palavras de Hilary, reconheço que devo a Deus a principal ocupação de minha vida, para que cada palavra e cada pensamento meu fale Dele. Mas é difícil refutar os erros de cada indivíduo, por dois motivos. Em primeiro lugar, porque as afirmações sacrílegas de cada indivíduo que errou não são tão conhecidas por nós, podemos, a partir do que eles dizem, encontrar argumentos para refutar seus erros. Pois os doutores da antiguidade usavam este método a fim de refutar os erros dos pagãos, cujas opiniões eles podiam conhecer, visto que ou eles próprios eram pagãos, ou tinham vivido entre os pagãos e estavam familiarizados com seus ensinamentos. Em segundo lugar, porque alguns deles, como os maometanos e pagãos, não concordam conosco quanto à

autoridade de qualquer Escritura pela qual possam ser convencidos, da mesma forma como podemos disputar com os judeus por meio do Antigo Testamento , e com os hereges por meio do Novo: enquanto os primeiros não aceitam nenhum. Por isso é necessário terrecurso à razão natural, à qual todos são compelidos a concordar. E, no entanto, isso é deficiente nas coisas de Deus.

E enquanto estamos ocupados na indagação sobre uma verdade particular, mostraremos quais erros são excluídos por ela, e como a verdade demonstrável está de acordo com a fé da religião cristã.

CAPÍTULO III
DE QUE FORMA É POSSÍVEL FAZER CONHECIDA A VERDADE DIVINA

DESDE, porém, nem toda verdade deve ser dada a conhecer da mesma maneira, e cabe ao homem culto buscar a convicção em cada assunto, apenas na medida em que a natureza do assunto permite, como o Filósofo muito acertadamente observa como citado por Boécio, é necessário mostrar antes de tudo de que maneira é possível dar a conhecer a dita verdade.

Agora, nas coisas que defendemos a respeito de Deus, há verdade de duas maneiras. Pois certas coisas que são verdadeiras sobre Deus ultrapassam totalmente a capacidade da razão humana, por exemplo, que Deus é três e um: enquanto há certas coisas que até a razão natural pode atingir, por exemplo, que Deus é, que Deus é um, e outros como estes, que até mesmo os filósofos provaram demonstrativamente de Deus, sendo guiados pela luz da razão natural.

Que certas verdades divinas superam totalmente a capacidade da razão humana, é mais claramente evidente. Pois uma vez que o princípio de todo o conhecimento que a razão adquire sobre uma coisa, é a compreensão da essência dessa coisa, porque de acordo com o ensinamento do Filósofo o princípio de uma demonstração é o que uma coisa é, segue-se que nosso conhecimento sobre uma coisa será proporcional ao nosso entendimento de sua essência. Portanto, se o intelecto humano compreende a essência de uma coisa particular, por exemplo, uma pedra ou um triângulo, nenhuma verdade sobre essa coisa superará a capacidade da razão humana. Mas isso não acontece conosco em relação a Deus, porque o intelecto humano é incapaz por sua força natural de chegar à compreensão de sua essência: já que o conhecimento do nosso intelecto, segundo o modo de vida presente, origina-se dos sentidos : de modo que as coisas que não são objetos de sentido não podem ser compreendidas pelo intelecto humano, exceto na medida em que o conhecimento delas é obtido a partir dos sensíveis. Ora, os

sensíveis não podem levar nosso intelecto a ver neles o que é Deus, porque são efeitos desiguais ao poder de sua causa. E, no entanto, nosso intelecto é conduzido por sensíveis ao conhecimento divino para saber sobre Deus que Ele é, e outras verdades semelhantes, que precisam ser atribuídas ao primeiro princípio. Conseqüentemente, algumas verdades divinas são alcançáveis pela razão humana, enquanto outras superam totalmente o poder da razão humana.

Novamente. O mesmo é fácil de ver pelos graus do intelecto. Pois se um dos dois homens percebe algo com seu intelecto com maior sutileza, aquele cujo intelecto é de um grau superior entende muitas coisas que o outro é totalmente incapaz de compreender; como exemplificado em um caipira que é totalmente incapaz de compreender as sutilezas da filosofia. Agora, o intelecto angelical ultrapassa o intelecto humano mais do que o intelecto doO filósofo mais inteligente supera o do mais inculto. Pois um anjo conhece a Deus por um efeito mais excelente do que o homem, pois tanto quanto a essência do anjo, através da qual ele é levado a conhecer a Deus pelo conhecimento natural, é mais excelente do que as coisas sensíveis, até mesmo do que a própria alma, pela qual o o intelecto humano ascende ao conhecimento de Deus. E o intelecto divino ultrapassa o intelecto angélico muito mais do que o angélico supera o humano. Pois o intelecto divino por sua capacidade iguala-se à essência divina, pelo que Deus entende perfeitamente de si mesmo o que Ele é, e conhece todas as coisas que podem ser compreendidas sobre ele: enquanto o anjo não sabe o que é Deus por seu conhecimento natural, porque o a essência do anjo, pela qual ele é conduzido ao conhecimento de Deus, é um efeito desigual ao poder de sua causa. Conseqüentemente, um anjo é incapaz por seu conhecimento natural de apreender tudo o que Deus entende sobre si mesmo: nem tampouco a razão humana é capaz de compreender tudo o que um anjo entende por seu poder natural. Conseqüentemente, assim como um homem se mostraria um tolo extremamente insano se declarasse que as afirmações de um filósofo eram falsas porque ele era incapaz de entendê-las, assim, e muito mais, um homem seria extremamente tolo, se ele Suspeito de falsidade as coisas reveladas por Deus por meio do

ministério de Seus anjos, porque não podem ser objeto de investigações da razão.

Além disso. O mesmo se torna perfeitamente claro pela deficiência que experimentamos todos os dias em nosso conhecimento das coisas. Pois ignoramos muitas das propriedades das coisas sensíveis e, em muitos casos, somos incapazes de descobrir a natureza dessas propriedades que percebemos por nossos sentidos. Muito menos, portanto, é a razão humana capaz de investigar todas as verdades sobre essa essência mais sublime.

Com isso, o dito do Filósofo está de acordo (2 Metaph.), Onde ele diz que nosso intelecto em relação às coisas primárias que são mais evidentes na natureza é como o olho de um morcego em relação ao sol.

Desta verdade, as Sagradas Escrituras também dão testemunho. Pois está escrito (Jó 11: 7): Porventura compreenderás os passos de Deus e descobrirás o Todo-Poderoso perfeitamente? e (36.26): Eis que Deus é grande, excedendo nosso conhecimento, e (1Co 13.9): Em parte sabemos.

Portanto, tudo o que é dito sobre Deus, mas não pode ser investigado pela razão, não deve ser imediatamente rejeitado como falso, como pensaram os maniqueus e muitos incrédulos.

CAPÍTULO IV

QUE A VERDADE SOBRE AS COISAS DIVINAS QUE SÃO ATITUÍVEIS PELA RAZÃO É PROPOSTA ACEITAMENTE AO HOMEM COMO UM OBJETO DE CRENÇA

ENQUANTO a verdade das coisas inteligíveis de Deus é dupla, uma que a investigação da razão pode atingir e a outra que ultrapassa toda a extensão da razão humana, ambas são apropriadamente propostas por Deus ao homem como um objeto de fé. Devemos primeiro mostrar isso com respeito à verdade que é alcançável pela investigação da razão, para que alguns não pareçam que, uma vez que pode ser alcançada pela razão, seria inútil torná-la um objeto de fé por inspiração sobrenatural. Agora, três desvantagens resultariam seesta verdade foi deixada exclusivamente para a investigação da razão. Uma é que poucos homens teriam conhecimento de Deus: porque muitos são impedidos de colher o fruto de uma investigação diligente, que é a descoberta da verdade, por três razões. Alguns, na verdade, por causa de uma indisposição de temperamento, pelo qual muitos estão naturalmente indispostos ao conhecimento: de modo que nenhum esforço deles os capacitaria a atingir o mais alto grau de conhecimento humano, que consiste em conhecer a Deus. Então, eu sou prejudicado pelas necessidades dos negócios domésticos. Pois deve haver entre os homens alguns que se dedicam à condução dos assuntos temporais, que seriam incapazes de dedicar tanto tempo ao lazer da pesquisa contemplativa a ponto de alcançar o ápice da investigação humana, ou seja, o conhecimento de Deus. E alguns são prejudicados pela preguiça. Pois, para adquirir o conhecimento de Deus nas coisas que a razão pode investigar, é necessário ter um conhecimento prévio de muitas coisas: visto que quase toda a consideração da filosofia se dirige ao conhecimento de Deus: por isso a metafísica, que trata das coisas divinas, é a última das partes da filosofia a ser estudada. Portanto, não é possível chegar à indagação sobre a verdade supracitada, exceto depois de um estudo muito laborioso: e poucos estão

dispostos a assumir este trabalho pelo amor de um conhecimento, o desejo natural pelo qual, não obstante, foi instilado no mente do homem por Deus.

A segunda desvantagem é que aqueles que chegam à descoberta da dita verdade dificilmente o conseguiriam depois de muito tempo. Primeiro, porque essa verdade é tão profunda, que só depois de uma longa prática é que o intelecto humano é capaz de compreendê-la por meio da razão. Em segundo lugar, porque muitas coisas são exigidas de antemão, como afirmado acima. Em terceiro lugar, porque no tempo da juventude, a mente, quando agitada pelos vários movimentos das paixões, não é adequada para o conhecimento de uma verdade tão sublime, enquanto a calma dá prudência e conhecimento, como afirmado em 7 Phys. Conseqüentemente, a humanidade permaneceria na mais profunda escuridão da ignorância, se o caminho da razão fosse o único caminho disponível para o conhecimento de Deus: porque o conhecimento de Deus, que especialmente torna os homens perfeitos e bons, seria adquirido apenas por poucos e por isso só depois de muito tempo.

A terceira desvantagem é que muita falsidade se confunde com as investigações da razão humana, por conta da fraqueza de nosso intelecto em formar seus julgamentos e por causa da mistura de fantasmas. Conseqüentemente, muitos permaneceriam em dúvida sobre as coisas mesmo que são mais verdadeiramente demonstradas, ignorando a força da demonstração: especialmente quando percebem que coisas diferentes são ensinadas pelos vários homens que são chamados de sábios. Além disso, entre as muitas verdades demonstradas, às vezes há uma mistura de falsidade que não é demonstrada, mas assumida por alguma razão provável ou sofística que às vezes é confundida com uma demonstração. Portanto, era necessário que a certeza definitiva e a verdade pura sobre as coisas divinas fossem oferecidas ao homem pelo caminho da fé.

Conseqüentemente, a clemência divina fez este mandamento salutar, que mesmo algumas coisas que a razão é capaz de investigar devem ser sustentadas pela fé: para que todos possam

compartilhar o conhecimento de Deus facilmente, e sem dúvida ou erro.

Por isso está escrito (Ef 4:17, 18): Que doravante não andes como também os gentios andam na vaidade de sua mente, tendo seu entendimento obscurecido: e (Isa. 54:13): Todos os teus filhos hão de ser ensinado pelo Senhor.

CAPÍTULO V
QUE AS COISAS QUE NÃO PODEM SER INVESTIGADAS PELA RAZÃO SÃO PROPOSTAS ACEITAMENTE AO HOMEM COMO UM OBJETO DA FÉ

A alguns pode parecer que as coisas que não podem ser investigadas pela razão não devem ser propostas ao homem como um objeto de fé: porque a sabedoria divina provê cada coisa de acordo com o modo de sua natureza. Devemos, portanto, provar que é necessário também que as coisas que ultrapassam a razão sejam propostas por Deus como um objeto de fé.

Pois nenhum homem tende a fazer algo por seu desejo e esforço, a menos que seja previamente conhecido por ele. Portanto, uma vez que o homem é dirigido pela providência divina para um bem mais elevado do que a fragilidade humana pode alcançar na vida presente, como mostraremos a seguir , era necessário que sua mente fosse ordenada a algo mais elevado do que aquelas coisas para as quais nossa razão pode alcance na vida presente, para que ele possa aprender a aspirar, e com seus esforços para cuidar de algo que ultrapasse todo o estado da vida presente. E isto é especialmente competente para a religião cristã, a única que promete bens espirituais e eternos: por isso ela propõe muitas coisas que ultrapassam o pensamento do homem: enquanto a antiga lei que continha promessas de coisas temporais, propunha poucas coisas que estão acima do humano. investigação. Foi com esse motivo que os filósofos, a fim de afastar os homens dos prazeres sensíveis para a virtude, tiveram o cuidado de mostrar que existem outros bens de maior valor do que aqueles que apelam aos sentidos, cujo sabor agrada muito mais aqueles que se dedicam às virtudes ativas ou contemplativas.

Novamente, é necessário que esta verdade seja proposta ao homem como um objeto de fé para que ele possa ter um conhecimento mais verdadeiro de Deus. Pois só então conhecemos Deus verdadeiramente, quando cremos que Ele está muito acima de

tudo o que o homem pode possivelmente pensar em Deus, porque a essência divina ultrapassa o conhecimento natural do homem, como afirmado acima. Portanto, pelo fato de certas coisas sobre Deus serem propostas ao homem, que ultrapassam sua razão, ele se fortalece em sua opinião de que Deus está muito acima do que ele pode pensar.

Disto resulta também outra vantagem, a saber, a verificação da presunção, que é a mãe do erro. Alguns há que presumem tão profundamente que se julgam capazes de medir toda a natureza das coisas por seu intelecto, pois consideram verdadeiras todas as coisas que vêem, e falsas que não vêem. Conseqüentemente, para que a mente do homem pudesse se libertar dessa presunção e buscar a verdade com humildade, era necessário que Deus propusesse ao homem certas coisas que ultrapassam em muito seu intelecto.

Ainda outra vantagem é evidenciada pelas palavras do Filósofo (10 Ética.). Pois quando um cert ain Simonides sustentou que o homem deveria negligenciar o conhecimento de Deus, e aplicar sua mente aos assuntos humanos, e declarou que um homem deveria saborearcoisas humanas, e coisas mortais, mortais: o Filósofo o contradisse, dizendo que um homem deve devotar- se às coisas imortais e divinas tanto quanto puder. Por isso ele diz (11 De Animal.) Que embora seja pouco o que percebemos das substâncias superiores, esse pouco é mais amado e desejado do que todo o conhecimento que temos das substâncias inferiores. Diz também (2 De Cœlo et Mundo) que quando as questões sobre os corpos celestes podem ser respondidas por uma solução curta e provável, acontece que o ouvinte fica muito contente. Tudo isso mostra que por mais imperfeito que seja o conhecimento das coisas mais elevadas , ele confere uma grande perfeição à alma: e, conseqüentemente, embora a razão humana seja incapaz de apreender plenamente as coisas que estão acima da razão, ela, no entanto, adquire muita perfeição, se pelo menos mantém as coisas, de qualquer forma, pela fé.

Portanto está escrito (Ecclus. 3:25): Muitas coisas são mostradas a ti acima da compreensão dos homens, e (1 Cor. 2:10, 11): As

coisas ... que são de Deus ninguém sabe, mas o Espírito de Deus: mas a nós Deus os revelou pelo Seu Espírito.

CAPÍTULO VI
QUE NÃO É MARCO DE LEVIDADE ACEITAR AS COISAS QUE SÃO DA FÉ, PORQUE ESTÃO ACIMA DA RAZÃO

AGORA, aqueles que acreditam nesta verdade, da qual a razão fornece uma prova, não acreditam levianamente, como se estivessem seguindo fábulas tolas (2 Pedro 1:16). Pois o próprio Sabedoria divina , que conhece todas as coisas mais plenamente, dignou-se a revelar ao homem os segredos da sabedoria de Deus: e por argumentos adequados prova Sua presença, e a verdade de Sua doutrina e inspiração, realizando obras que ultrapassam a capacidade do todo da natureza, ou seja, a cura maravilhosa dos enfermos, a ressurreição dos mortos para a vida, um controle maravilhoso sobre os corpos celestes, e o que desperta ainda mais admiração, a inspiração das mentes humanas, de modo que pessoas iletradas e simples sejam satisfeitas com o Espírito Santo, e em um instante são dotados da mais sublime sabedoria e eloqüência. E depois de considerar esses argumentos, convencido pela força da prova, e não pela força das armas, nem pela promessa de delícias, mas - e esta é a maior maravilha de todas - em meio à tirania das perseguições, uma multidão incontável não apenas simples, mas também dos homens mais sábios, abraçou a fé cristã, que inculca coisas que ultrapassam todo o entendimento humano, restringe os prazeres da carne e ensina o desprezo de todas as coisas mundanas. Que as mentes dos seres mortais concordem com tais coisas, é o maior dos milagres e a evidente obra da inspiração divina, visto que eles desprezam as coisas visíveis e desejam apenas as invisíveis. E que isso aconteceu não repentinamente nem por acaso, mas pela disposição de Deus, é mostrado pelo fato de que Deus predisse que Ele faria isso pelos múltiplos oráculos dos profetas, cujos livros temos em veneração como testemunho de nossa fé. Este tipo particular de prova é mencionado nas palavras de Heb. 2: 3, 4: A qual, a saber, a salvação da humanidade, tendo começado a ser anunciada pelo

Senhor, foi confirmada conosco por aqueles que o ouviram, Deus também dando testemunho por sinais e prodígios, e diversos ... distribuições do Espírito Santo.

Ora, uma conversão tão maravilhosa do mundo à fé cristã é a prova mais indubitável de que tais sinais realmente aconteceram, de modo que não há necessidade de repeti-los, visto que há evidências deles em seu resultado. Pois seria o sinal mais maravilhoso de todos se, sem quaisquer sinais maravilhosos, o mundo fosse persuadido por homens simples e humildes a acreditar em coisas tão árduas, a realizar coisas tão difíceis e a esperar coisas tão sublimes. Embora Deus não cesse nem mesmo em nosso tempo de fazer milagres por meio de Seus santos na confirmação da fé.

Por outro lado, os que introduziram os erros das seitas procederam de maneira contrária, como exemplifica Maomé, que seduzia os povos com a promessa de prazeres carnais, cujo desejo instiga a concupiscência da carne. Ele também entregou mandamentos de acordo com suas promessas, dando as rédeas ao prazer carnal, em que é fácil para os homens carnais obedecerem: e as lições de verdade que ele ensinou foram apenas tais que podem ser facilmente conhecidas por qualquer homem médio sabedoria por seus poderes naturais: sim, ao contrário, as verdades que ele ensinou foram misturadas por ele com muitas fábulas e muitas doutrinas falsas. Tampouco acrescentou quaisquer sinais de ação sobrenatural, que são as únicas testemunhas adequadas da inspiração divina, visto que uma obra visível que só pode ser de Deus prova que o mestre da verdade é invisivelmente inspirado: mas ele afirmou que foi enviado o poder das armas, um sinal que não falta nem mesmo a ladrões e tiranos. Novamente, aqueles que acreditaram nele desde o início não eram homens sábios com prática em coisas divinas e humanas, mas homens bestiais que viviam nas selvas, totalmente ignorantes de todos os ensinamentos divinos; e foi por uma multidão de tais homens e pela força das armas que ele obrigou outros a se submeterem à sua lei.

Por último, nenhum oráculo divino de profetas em uma era anterior deu testemunho dele; em vez disso, ele corrompeu quase todos os ensinos do Antigo e do Novo Testamento por uma narrativa

repleta de fábulas, como se pode ver por uma leitura de sua lei. Conseqüentemente, por um ardil astuto, ele não confiou a leitura dos livros do Antigo e do Novo Testamento a seus seguidores, para que não fosse condenado por falsidade. Assim, é evidente que aqueles que acreditam em suas palavras acreditam levianamente.

CAPÍTULO VII
QUE A VERDADE DA RAZÃO NÃO ESTÁ EM OPOSIÇÃO À VERDADE DA FÉ CRISTÃ

AGORA, embora a citada verdade da fé cristã ultrapasse a capacidade da razão humana, as coisas que são naturalmente instiladas na razão humana não podem ser opostas a esta verdade. Pois é claro que as coisas que são implantadas na razão pela natureza, são mais verdadeiras, tanto que é impossível pensar que sejam falsas. Nem é lícito considerar falso o que é sustentado pela fé, visto que é assim evidentemente confirmado por Deus. Visto então que só o falso se opõe ao verdadeiro, como evidentemente aparece se examinarmos suas definições, é impossível que a dita verdade da fé seja contrária aos princípios que a razão conhece naturalmente.

Novamente. A mesma coisa que a mente do discípulo recebe de seu professor está contida no conhecimento do professor, a menos que ele ensine insinceramente, o que eramau dizer de Deus. Agora, o conhecimento de princípios naturalmente conhecidos é instilado em nós por Deus, uma vez que Deus Himsel f é o autor de nossa natureza. Portanto, a Sabedoria divina também contém esses princípios. Conseqüentemente, tudo o que é contrário a esses princípios é contrário à Sabedoria divina; portanto não pode ser de Deus. Portanto, as coisas que são recebidas pela fé da revelação divina não podem ser contrárias ao nosso conhecimento natural.

Além disso. Nosso intelecto é detido por argumentos contrários, de modo que não pode avançar para o conhecimento da verdade. Portanto, se conhecimentos conflitantes fossem instilados em nós por Deus, nosso intelecto seria assim impedido de conhecer a verdade. E isso não pode ser atribuído a Deus.

Além disso. Coisas que são naturais são imutáveis enquanto a natureza existir. Agora, opiniões contrárias não podem estar juntas no mesmo assunto. Portanto, Deus não instila no homem qualquer opinião ou crença contrária ao conhecimento natural.

Daí o apóstolo dizer (Rom. 10: 8): A palavra está perto de ti, mesmo em teu coração e em tua boca. Esta é a palavra de fé que pregamos. No entanto, por ultrapassar a razão, alguns o consideram como se fosse contrário a ela; o que é impossível.

Isso é confirmado também pela autoridade de Agostinho, que diz (Gen. ad lit. ii): Aquilo que a verdade tornará conhecida não pode de forma alguma estar em oposição aos livros sagrados, sejam do Antigo ou do Novo Testamento.

Disto podemos evidentemente concluir que quaisquer que sejam os argumentos alegados contra os ensinos da fé, eles não procedem corretamente dos primeiros princípios evidentes instilados pela natureza. Portanto, eles carecem de força de demonstração, e são argumentos prováveis ou sofísticos e, conseqüentemente, é possível resolvê-los.

CAPÍTULO VIII
EM QUE RELAÇÃO A RAZÃO HUMANA ESTÁ COM A VERDADE DA FÉ

Também parece bom observar que as coisas sensíveis das quais a razão humana deriva a fonte de seu conhecimento retêm certo traço de semelhança com Deus, mas tão imperfeito que se mostra totalmente inadequado para manifestar a própria substância de Deus. Pois os efeitos se assemelham às suas causas de acordo com seu próprio modo, uma vez que ações semelhantes procedem de agentes semelhantes; e, no entanto, o efeito nem sempre atinge uma semelhança perfeita com o agente. Conseqüentemente, a razão humana está adaptada ao conhecimento da verdade da fé, que só pode ser conhecida no mais alto grau por aqueles que vêem a substância divina, na medida em que é capaz de reunir certos argumentos prováveis em seu apoio, que não obstante são insuficientes para permitir-nos compreender a dita verdade como se ela nos fosse demonstrada ou compreendida por nós em si mesma. E, no entanto, por mais fracos que esses argumentos possam ser, é útil para a mente humana ser praticada neles, desde que não se orgulhe de ter compreendido ou demonstrado: uma vez que, embora nossa visão das coisas mais sublimes seja limitada e fraca, é muito agradável ser capaz de captar apenas um vislumbre deles, como resulta do que foi dito.

A autoridade de Hilário está de acordo com esta declaração: pois ele diz (De Trin.) Enquanto fala desta mesma verdade: Comece acreditando nestas coisas, avance e persevere; e embora saiba que não chegarás, regozijar-me-ei com o teu avanço. Pois aquele que segue devotamente em busca do infinito, embora nunca o apareça, sempre avançará partindo. No entanto, não se intrometa nesse segredo e não se intrometa no mistério do b irth do infinito, nem pretenda apreender o que é o ápice do entendimento: mas entenda que há coisas que você não pode compreender.

CAPÍTULO IX
DA ORDEM E MODO DE PROCEDIMENTO NESTE TRABALHO

ASSIM, pelo que dissemos é evidente que a intenção do sábio deve ser dirigida à dupla verdade das coisas divinas e à refutação dos erros contrários: e que a pesquisa da razão pode chegar a um dos estes, enquanto o outro supera todos os esforços da razão. E falo de uma dupla verdade das coisas divinas, não da parte do próprio Deus, que é a verdade única e simples, mas da parte de nosso conhecimento, cuja relação com o conhecimento das coisas divinas varia.

Portanto, para deduzir o primeiro tipo de verdade , devemos proceder por meio de argumentos demonstrativos por meio dos quais podemos convencer nossos adversários. Mas, uma vez que tais argumentos não estão disponíveis em apoio ao segundo tipo de verdade, nossa intenção não deve ser convencer nosso oponente por nossos argumentos, mas resolver os argumentos que ele apresenta contra a verdade, porque, como mostrado acima, a razão natural não pode se opor à verdade da fé. De maneira especial, o oponente deste tipo de verdade pode ser convencido pela autoridade da Escritura confirmada por Deus com milagres: visto que não acreditamos no que está acima da razão humana, a não ser porque Deus o revelou. Em apoio, porém, a este tipo de verdade, certos argumentos prováveis devem ser aduzidos para a prática e ajuda dos fiéis, mas não para a convicção de nossos oponentes, porque a própria insuficiência desses argumentos os confirmaria em seu erro, se eles pensassem que nós concordamos com a verdade da fé por causa de tais raciocínios fracos.

Com a intenção, então, de proceder da maneira indicada, devemos, em primeiro lugar, nos esforçar para declarar aquela verdade que é o objeto da confissão da fé e das pesquisas da razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais coletamos de os escritos dos filósofos e dos homens santos , para assim confirmar a verdade e convencer

nossos oponentes. Depois disso, para passar do mais para o menos manifesto, devemos, com a ajuda de Deus, proceder a declarar aquela verdade que ultrapassa a razão, refutando os argumentos de nossos oponentes, e expondo a verdade da fé por meio de argumentos prováveis e autoridade.

Vendo então que pretendemos pela via da razão perseguir aquelas coisas sobre Deus que a razão humana é capaz de investigar, o primeiro objeto que se oferece à nossa consideração consiste naquelas coisas que pertencem a Deus em Si mesmo; o segundo será a procissão de criaturas Dele; e a terceira, a relação das criaturas com Ele como seu fim. Das coisas que precisamos considerar sobre Deus em si mesmo, devemos dar o primeiro lugar (sendo este o fundamento necessário de todo estetrabalho), à questão de demonstrar que existe um Deus: pois a menos que isso seja estabelecido, todas as questões sobre as coisas divinas estão fora do tribunal.

CAPÍTULO X
DA OPINIÃO DAQUELES QUE AVISAM QUE NÃO PODE SER DEMONSTRADO QUE EXISTE UM DEUS, POIS ISSO É AUTO-EVIDENTE

POSSIVELMENTE parecerá a alguns que é inútil tentar mostrar que existe um Deus: eles dizem que é evidente que Deus existe, de modo que é impossível pensar o contrário e, portanto, não pode ser demonstrado que Há um Deus. As razões para essa visão são as seguintes. Diz-se que são autoevidentes aquelas coisas que são conhecidas assim que os termos são conhecidos: assim, assim que se sabe o que é um todo e o que é uma parte, sabe-se que o todo é maior do que sua parte. Agora, essa é a declaração de que Deus é. Pois por esta palavra Deus entendemos algo maior do que não pode ser pensado: isto é o que um homem concebe em sua mente quando ouve e entende sua palavra Deus: de modo que Deus já deve estar pelo menos em sua mente. Nem pode Ele estar apenas na mente, pois aquilo que está na mente e na realidade é maior do que aquilo que está apenas na mente. E o próprio significado da palavra mostra que nada é maior do que Deus. Portanto, segue-se que é evidente por si mesmo que Deus é, uma vez que é tornado claro pelo próprio significado da palavra.

Novamente. É possível pensar que existe algo que não se pode pensar que não existe: e tal coisa é evidentemente maior do que aquilo que se pode pensar que não existe. Portanto, se pode-se pensar que Deus não existe, segue-se que algo pode ser pensado maior do que Deus: e isso é contrário ao significado do termo. Portanto, é evidente que Deus existe.

Avançar. Essas proposições são mais evidentes nas quais a mesma coisa é predicada por si mesma, por exemplo: o homem é homem; ou em que o predicado está incluído na definição do sujeito, por exemplo: O homem é um animal. Agora, como mostraremos mais adiante, somente em Deus descobrimos que Seu ser é Sua essência, como se o mesmo fosse a resposta à pergunta: O que é Ele? quanto à pergunta, é ele? Conseqüentemente, quando

dizemos, Deus é, o predicado ou é identificado com o sujeito, ou pelo menos está incluído na definição do sujeito. E assim será evidente que Deus existe.

Além disso. Coisas que são conhecidas naturalmente são evidentes por si mesmas, pois não é por um processo de pesquisa que elas se tornam evidentes. Ora, é natural que se saiba que Deus existe, visto que o desejo do homem tende naturalmente a Deus como seu fim último, como mostraremos mais adiante. Portanto, é evidente que Deus existe.

Novamente. Que todas as coisas são conhecidas deve ser evidente por si mesmo. Agora assim é Deus. Pois, assim como a luz do sol é o princípio de toda percepção visual, também a luz divina é o princípio de todo conhecimento intelectual, porque é nele que a primeira e mais importante luz intelectual deve ser encontrada. Portanto, deve ser evidente que Deus existe.

Por causa desses e de argumentos semelhantes, alguns são de opinião que é tão evidente que Deus existe, que é impossível para a mente pensar o contrário.

CAPÍTULO XI
REFUTAÇÃO DO PARECER ANTERIOR E SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS AUXILIARES

O que foi dito acima surgiu do fato de eles estarem acostumados desde o início a ouvir e invocar o nome de Deus. Ora, o costume, especialmente se data da nossa infância, adquire a força da natureza; o resultado é que a mente mantém aquelas coisas com as quais foi imbuída desde a infância, tão firmemente como se fossem evidentes por si mesmas. É também o resultado de não conseguirmos distinguir entre o que é simplesmente evidente por si mesmo e o que é evidente para nós. Pois é simplesmente evidente que Deus existe, porque a mesma coisa que Deus é, é a Sua existência. Mas, uma vez que somos incapazes de conceber mentalmente a mesma coisa que é Deus, essa coisa permanece desconhecida em relação a nós. Assim, é evidente por si só que todo todo é maior do que sua parte, mas para quem não consegue conceber mentalmente o significado de um todo, ele deve ser desconhecido. Daí é que as coisas que são mais evidentes de todas são para o intelecto o que o sol é para os olhos de uma coruja, como afirma a Metaph. ii.

Nem se segue, como alegou o primeiro argumento, que assim que o significado da palavra Deus é compreendido, sabe-se que Deus o é. Primeiro, porque não é do conhecimento de todos, mesmo daqueles que admitem que existe um Deus, que Deus é aquilo que nada maior pode ser imaginado, visto que muitos dos antigos afirmavam que este mundo é Deus. Nem pode tal conclusão ser tirada dos significados que Damasceno atribui a esta palavra Deus. Em segundo lugar, porque, dado que todos entendem esta palavra Deus para significar algo além do qual um maior não pode ser pensado, não se segue que algo além do qual um maior não possa ser pensado exista na realidade. Pois precisamos alegar algo da mesma maneira que alegamos o significado de seu nome. Agora, do fato de concebermos mentalmente que o que a palavra Deus pretende transmitir, não se segue que Deus seja diferente do que

está na mente. Portanto, também não se seguirá que aquilo em que um maior não pode ser pensado seja diferente do que está na mente. E daí não se segue que exista na realidade algo além do qual não se possa imaginar um maior. Portanto, este não é um argumento contra aqueles que afirmam que Deus não existe, uma vez que seja o que for concedido à existência, seja na realidade ou na mente, não há nada que impeça uma pessoa de pensar em algo maior, a menos que conceda que existe na realidade, algo além do qual não se pode pensar em algo maior.

Mais uma vez, não se segue, como o segundo argumento pretendia, que se é possível pensar que Deus não é, é possível pensar em algo maior do que Deus. Para que seja possível pensar que Ele não é, não é por causa da imperfeição de Seu ser ou da incerteza disso, visto que em si mesmo Seu ser é supremamente manifesto, mas é o resultado da fraqueza de nossa mente que é capaz de vê-lo, não em si mesmo, mas em seus efeitos, de modo que seja levado pelo raciocínio a saber que ele é.

Portanto, o terceiro argumento também é resolvido. Pois assim como é evidente para nós que um todo é maior do que sua parte, também é mais evidente para aqueles que vêem a própria essência deDeus que Deus existe, visto que Sua essência é Sua existência. Mas porque somos incapazes de ver Sua essência, passamos a conhecer Sua existência não em Si mesmo, mas em Seus efeitos.

A solução para o quarto argumento também é clara . Pois o homem conhece a Deus naturalmente da mesma forma que o deseja naturalmente. Ora, o homem O deseja naturalmente na medida em que deseja naturalmente a felicidade, que é uma semelhança da bondade divina. Conseqüentemente, não se segue que Deus considerado em si mesmo seja naturalmente conhecido pelo homem, mas que Sua semelhança o é. Portanto, o homem deve, por meio do raciocínio, vir a conhecer a Deus à semelhança dEle que ele descobre nos efeitos de Deus.

Também é fácil responder ao quinto argumento. Pois Deus é aquele em que todas as coisas são conhecidas, não para que outras coisas sejam desconhecidas, a não ser que Ele seja conhecido,

como acontece em princípios evidentes, mas porque todo conhecimento é causado em nós por Seu derramamento.

CAPÍTULO XII
DA OPINIÃO DOS QUE DIZEM QUE A EXISTÊNCIA DE DEUS NÃO PODE SER PROVADA E QUE SE REALIZA APENAS PELA FÉ

A posição que tomamos também é atacada pela opinião de alguns outros, por meio da qual os esforços daqueles que se esforçam para provar que existe um Deus seriam novamente tornados fúteis. Pois eles dizem que é impossível por meio da razão descobrir que Deus existe, e que esse conhecimento é adquirido apenas por meio da fé e da revelação.

Ao fazer esta afirmação, alguns foram movidos pela fraqueza dos argumentos que certas pessoas empregaram para provar a existência de Deus .

Possivelmente, no entanto, esse erro pode buscar falsamente apoio nas declarações de certos filósofos, que mostram que em Deus a essência e a existência são a mesma, ou seja, aquilo que responde à pergunta: O que é Ele? e aquilo que responde à pergunta, é ele? Agora é impossível pelo processo da razão adquirir o conhecimento do que Deus é. Portanto, aparentemente também não é possível provar pela razão se Deus existe.

Novamente. Se, como exige o sistema do Filósofo, para provar se uma coisa é, devemos tomar como princípio a significação de seu nome, e já que, de acordo com o Filósofo (4 Metaph.), A significação de um nome é sua definição: não restará nenhum meio de provar a existência de Deus, visto que nos falta conhecimento da essência divina ou qüididade.

Novamente. Se os princípios da demonstração forem conhecidos por nós originalmente através dos sentidos, como é provado na Análise Posterior, aquelas coisas que transcendem todos os sentidos e objetos sensíveis são aparentemente indemonstráveis. Agora, essa é a existência de Deus. Portanto, não pode ser demonstrado.

A falsidade dessa opinião nos é mostrada primeiro pela arte da demonstração, que nos ensina a concluir as causas dos efeitos. Em segundo lugar, pela própria ordem das ciências: pois se nenhuma instância acima da substância sensível pode ser um objeto da ciência, não haverá ciência acima da Física, como afirmado em 4 Metaph. Em terceiro lugar, pelos esforços dos filósofos que se empenharam em provar a existência de Deus. Em quarto lugar, pelo apostólicoverdade que afirma (Rom. 1:20) que as coisas invisíveis de Deus são claramente vistas, sendo compreendidas pelas coisas que são feitas.

Nem devemos ser movidos pela consideração de que em Deus a essência e a existência são a mesma, como o primeiro argumento sustentou. Pois isso deve ser entendido da existência pela qual Deus subsiste em Si mesmo, da qual ignoramos que tipo de coisa é, assim como somos ignorantes de Sua essência. Mas não deve ser entendido daquela existência que é significada pela composição da mente. Pois, dessa forma, é possível provar a existência de Deus, quando nossa mente é levada por argumentos demonstrativos a formar uma proposição afirmando que Deus existe.

Além disso. Naqueles argumentos pelos quais provamos a existência de Deus, não é necessário que a essência divina ou qüididade seja empregada como o meio termo, como o segundo argumento supôs: mas em vez da qüididade tomamos Seus efeitos como meio termo, como é o caso no raciocínio a posteriori: e desses efeitos tomamos o significado desta palavra Deus. Pois todos os nomes divinos são tirados ou do afastamento dos efeitos de Deus de Si mesmo, ou de alguma relação entre Deus e Seus efeitos.

Também é evidente pelo fato de que, embora Deus transcenda todos os sentidos e sentidos , Seus efeitos, dos quais tiramos a prova de que Deus existe, são objetos sensíveis. Conseqüentemente, nosso conhecimento, mesmo das coisas que transcendem os sentidos, se origina dos sentidos.

CAPÍTULO XIII
ARGUMENTOS EM PROVA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

TENDO mostrado então que não é fútil tentar provar a existência de Deus, podemos prosseguir expondo as razões pelas quais os filósofos e os médicos católicos provaram que existe um Deus. Em primeiro lugar, apresentaremos os argumentos pelos quais Aristóteles se propõe a provar a existência de Deus: e ele pretende prová-lo do ponto de vista do movimento, de duas maneiras.

A primeira maneira é a seguinte. Tudo o que está em movimento é movido por outro: e é claro para o sentido que algo, o sol por exemplo, está em movimento. Portanto, ele é colocado em movimento por alguma outra coisa que o move. Agora, o que o move é ou não movido. Se não se move, fica provado que devemos postular um motor imóvel: e a isso chamamos Deus. Se, entretanto, ele for movido, será movido por outro motor. Ou, portanto, devemos prosseguir para o infinito, ou devemos chegar a um motor imóvel. Mas não é possível avançar para o infinito. Portanto, é necessário postular um motor imóvel.

Este argumento contém duas proposições que precisam ser provadas: a saber, que tudo o que está em movimento é movido por outro, e que não é possível prosseguir ao infinito em motores e coisas movidas.

O primeiro deles é provado pelo Filósofo de três maneiras. Primeiro, portanto. Se uma coisa se move sozinha , ela precisa ter o princípio de seu movimento em si mesma, do contrário seria claramente movida por outra. Mais uma vez, deve ser movido principalmente, ou seja, deve ser movido em razão de si mesmo e não em razão de sua parte, como um animal é movido pelomovimento de seu pé, pois neste último modo não o todo, mas a parte seria movido por si mesmo, e uma parte pela outra. Novamente, deve ser divisível e ter partes, uma vez que tudo o que é movido é divisível, como é provado em 6 Phys.

Sendo essas coisas supostas, ele argumenta o seguinte. Aquilo que é declarado ser movido por si mesmo é movido principalmente. Portanto, se uma de suas partes está em repouso, segue-se que o todo está em repouso. Pois se, enquanto uma parte está em repouso, outra de suas partes estava em movimento, o todo em si não seria movido principalmente, mas sua parte que está em movimento enquanto outra está em repouso. Ora, nada que esteja em repouso enquanto outro está em repouso é movido por si mesmo: pois aquilo que está em repouso como resultado de outra coisa estar em repouso deve estar em movimento como resultado do movimento do outro, e portanto é não movido por si mesmo. Portanto, aquilo que foi declarado ser movido por si mesmo, não é movido por si mesmo. Portanto, tudo o que está em movimento deve ser movido por outro.

Nem é este argumento atravessado pela afirmação que pode ser feita, de que supondo que uma coisa se mova, é impossível que uma parte dela esteja em repouso, ou ainda pela afirmação de que estar em repouso ou em movimento não pertence a um parte, exceto acidentalmente, enquanto Avicena discorda. Porque a força do argumento reside nisto, que se uma coisa se move primariamente e por si mesma, não por causa de suas partes, segue-se que seu movimento não depende de alguma coisa; enquanto que com uma coisa divisível, mover-se, como ser, depende de suas partes, de modo que não pode mover-se primariamente e por si mesmo. Portanto, a verdade da conclusão tirada não exige que suponhamos como uma verdade absoluta que uma parte daquilo que se move está em repouso, mas que esta afirmação condicional seja verdadeira que se uma parte estivesse em repouso, o todo estaria em repouso. . Qual afirmação pode ser verdadeira mesmo que o antecedente seja falso, mesmo que esta proposição condicional seja verdadeira: se um homem é um asno, ele é irracional.

Em segundo lugar, ele prova isso por indução, portanto. Uma coisa não é movida por si mesma se for acidentalmente movida, visto que seu movimento é ocasionado pelo movimento de outra coisa. Nem novamente se for movido à força, como é manifesto. Nem se for movido por sua natureza como aquelas coisas cujo

movimento procede de si mesmas, como animas , que claramente são movidas por suas almas. Nem se movido por natureza, como o são as coisas pesadas e leves, pois estas são movidas por sua causa geradora e por aquilo que remove o obstáculo ao seu movimento. Agora, tudo o que está em movimento é movido per se ou acidentalmente; e se per se, pela força ou pela natureza: e se esta última, ou por algo neles, como no caso dos animais, ou não por algo neles, como no caso dos corpos pesados e leves. Portanto, tudo o que está em movimento é movido por outro.

Em terceiro lugar, ele prova seu ponto assim. Nada está ao mesmo tempo em ato e em potencialidade em relação à mesma coisa. Ora, tudo o que está em movimento, como tal, está em potencialidade, porque o movimento é o ato daquilo que está em potencialidade, como tal. Ao passo que tudo o que se move, como tal, está em ato, pois nada age exceto na medida em que está em ato. Portanto, nada é ao mesmo tempo móvel e movido em relação ao mesmo movimento. Portanto, nada se move.

Devemos observar, entretanto, que Platão, que afirmou que todo motor é movido, empregou o termo movimento em um sentido mais geral do que Aristóteles. Pois Aristóteles considerou o movimento em seu sentido estrito, para o ato de uma coisa que está em potencial como tal,nesse sentido, aplica-se apenas a coisas e corpos divisíveis , como é provado em 6 Phys. Ao passo que, de acordo com Platão, aquilo que se move a si mesmo não é um corpo; pois ele considerava movimento para qualquer operação, de modo que compreender ou pensar é uma espécie de movimento, a que maneira de falar Aristóteles alude em 3 De Anima. Nesse sentido, então, ele disse que o primeiro se move, na medida em que se entende, se deseja e se ama. Isso, em certo aspecto, não está em contradição com os argumentos de Aristóteles; pois não faz diferença se com Platão nos levamos a um primeiro motor que se move, ou com Aristóteles a algo primeiro que é totalmente imóvel.

Ele prova a outra proposição, a saber, que é impossível proceder ao infinito em motores e coisas movidas, por três argumentos.

A primeira delas é a seguinte. Se alguém procedesse ao infinito em motores e coisas movidas, todo esse número infinito de coisas

seriam necessariamente corpos, uma vez que tudo o que é movido é divisível e corpóreo, como é provado em 6 Phys. Agora, cada corpo que se move através de b eing movida é movida ao mesmo tempo como ele se move. Portanto, todo esse número infinito de coisas são movidas ao mesmo tempo em que uma delas é movida. Mas um deles, por ser finito, se move em um tempo finito. Portanto, todo esse número infinito de coisas é movido em um tempo finito. Mas isso é impossível. Portanto, é impossível avançar para o infinito em motores e coisas movidas.

Que é impossível que o número infinito de coisas acima mencionado seja movido em um tempo finito, ele prova isso. O movimentador e o movimento d devem ser simultâneos; e ele prova isso por indução de cada espécie de movimento. Mas os corpos não podem ser simultâneos, exceto por continuidade ou contato. Portanto, uma vez que todos os mencionados motores e coisas movidas são corpos, como provado, eles devem ser como uma coisa móvel por meio de sua continuidade ou contato. E assim, uma coisa infinita seria movida em um tempo finito, o que se mostra impossível em 6 Phys.

O segundo argumento como prova da mesma afirmação é o seguinte. Numa série ordenada de motores e coisas movidas, onde nomeadamente ao longo da série um é movido pelo outro, devemos descobrir que se o primeiro motor for tirado ou parar de se mover, nenhum dos outros se moverá ou será movido: porque a primeira é a causa do movimento em todas as outras. Agora, se uma série ordenada de motores e coisas movidas procede ao infinito, não haverá primeiro motor, mas todos serão motores intermediários, por assim dizer. Portanto, será impossível para qualquer um deles ser movido: e assim nada no mundo será movido.

O terceiro argumento dá no mesmo, exceto que procede na ordem inversa, ou seja, começando de cima: e é como segue. Aquilo que se move instrumentalmente não pode se mover a menos que haja algo que se mova principalmente. Mas se prosseguirmos para o infinito em motores e coisas movidas, todos eles serão como motores instrumentais, porque será alegado que são motores

movidos, e não haverá nada como motor principal. Portanto, nada será movido.

Provamos assim claramente ambas as afirmações que foram supostas no primeiro processo de demonstração em que Aristóteles provou a existência de um primeiro motor imóvel.

A segunda maneira é a seguinte. Se todos os motores são movidos, esta afirmação é verdadeira em si mesma ou acidentalmente. Se acidentalmente, segue-se que não é necessário: pois o que é acidentalmente verdadeiro não é necessário. Portanto, é uma proposição contingente que nenhum motor é movido. Mas se um motor não se move, ele não se move, como afirma o oponente. Portanto, é contingente que nada se mova, pois, se nada se move, nada se move. Agora, Aristóteles considera que isso é impossível, ou seja, que em qualquer momento não haja movimento. Portanto, a primeira proposição não era contingente, porque uma falsa impossibilidade não decorre de uma falsa contingência. E, portanto, esta proposição, Todo motor é movido por outro, não era acidentalmente verdadeira.

Novamente, se duas coisas forem encontradas acidentalmente unidas em um determinado assunto, e uma delas for encontrada sem a outra, é provável que a última possa ser encontrada sem a primeira: assim, se o branco e o musical forem encontrados em Sócrates, e musical sem branco é achado em Platão, é provável que seja possível encontrar branco sem musical em algum assunto. Conseqüentemente, se m over e move forem unidos em algum assunto acidentalmente, e for descoberto que uma certa coisa se move sem ser um motor, é provável que se encontre um motor que não seja movido. Nem se pode argumentar contra isso o caso de duas coisas, uma das quais depende da outra; porque aqueles em questão estão unidos não per se, mas acidentalmente. Se, entretanto, a proposição acima mencionada é verdadeira em si mesma, novamente segue-se algo impossível ou impróprio. Pois o motor deve ser movido pelo mesmo tipo de movimento ou por outro tipo. Se for do mesmo tipo, segue-se que tudo o que causa alteração deve ser alterado e, além disso, que o curador deve ser curado, que o professor deve ser ensinado, e com respeito à mesma

ciência. Mas isso é impossível: pois o professor precisa ter ciência, enquanto o aluno não precisa ter, e assim o mesmo será possuído e não possuído pela mesma, o que é impossível. E se for movido por outro tipo de movimento, de modo que, a saber , o que causa alteração seja movido em relação ao lugar, e o que se move em relação ao lugar seja aumentado, e assim por diante, seguir-se-á que não podemos ir indefinidamente, uma vez que os gêneros e espécies de movimento são finitos em número. E assim haverá algum primeiro motor que não será movido por outro. A menos que, por acaso, alguém diga que ocorre uma recorrência, desta forma, que quando todos os gêneros e espécies de movimento se exaurem, deve ser feito um retorno ao primeiro; por exemplo, se aquilo que se move em relação ao lugar for alterado, e aquilo que causa alteração for aumentado, então, novamente, aquilo que é aumentado será movido em relação ao lugar. Mas a consequência disso será a mesma de antes; a saber, aquilo que se move por um tipo de movimento é ele próprio movido pelo mesmo tipo, não imediatamente, de fato, mas mediatamente. Resta, portanto, que devemos postular algum primeiro motor que não seja movido por nada fora de si mesmo.

Porém, dado que há um primeiro motor que não é movido por nada fora de si mesmo, não se segue que seja absolutamente imóvel, Aristóteles prossegue, dizendo que isso pode acontecer de duas maneiras. Primeiro, para que esse primeiro motor seja absolutamente imóvel. E se isso for concedido, nosso ponto está estabelecido , a saber, que existe um primeiro motor imóvel. Em segundo lugar, que esse primeiro motor é movido por si mesmo. E isso parece provável: porque o que é de si mesmo é sempre anterior ao que é do outro: portanto tambémnas coisas movidas, é lógico que o que é movido primeiro é movido por si mesmo e não por outro.

Mas, se isso for concedido, segue-se a mesma consequência. Pois não se pode dizer que tudo o que se move é movido por todo o seu ser, porque então as consequências absurdas mencionadas acima se seguiriam , ou seja, que uma pessoa poderia ensinar e ser ensinada ao mesmo tempo, e da mesma maneira que outros tipos de movimento; e de novo que uma coisa estaria ao mesmo tempo

em ato e em potencialidade, visto que um motor, enquanto tal, está em ato, enquanto aquele que se move está em potencialidade. Resta, portanto, que uma parte dele é movida apenas, e a outra parte é movida. E assim temos a mesma conclusão de antes, ou seja, que há algo que se move e é imóvel.

E não se pode dizer que ambas as partes são movidas, de modo que uma é movida pela outra; nem que uma parte mova a si mesma e a outra; nem que o todo mova uma parte; nem essa parte move o todo, uma vez que os absurdos acima se seguiriam, ou seja, que algo se moveria e seria movido pelo mesmo tipo de movimento, e que seria ao mesmo tempo em potencial e em ato, e além disso, o todo mover-se-ia não principalmente, mas por causa de sua parte. Resta, portanto, que no que se move, uma parte deve ser imóvel, e deve mover a outra parte.

Uma vez que, no entanto, naquelas coisas entre nós que se movem, a saber, os animais, a parte que se move, ou seja, a alma, embora imóvel de si mesma, é movida acidentalmente, ele passa a mostrar que, no primeiro motor, a parte que move não é movido nem por si mesmo nem acidentalmente.

Pois nas coisas que entre nós se movem, a saber, os animais, visto que são corruptíveis, a parte que se move é movida acidentalmente. Agora, essas coisas corruptíveis que se movem devem ser redutíveis a algum primeiro motor de si mesmo que seja eterno. Portanto, aquilo que se move deve ter um motor, que não se move por si mesmo nem acidentalmente.

É claro que, de acordo com sua hipótese, algum self-mo ver deve ser eterno. Pois se, como ele supõe, o movimento é eterno, a produção desses automobilistas que estão sujeitos à geração e corrupção deve ser eterna. Mas nenhum desses automobilistas, visto que nem sempre existe, pode ser a causa dessa eternidade. Nem podem todos eles juntos, tanto porque seriam infinitos, quanto porque não existem todos juntos. Segue-se, portanto, que deve haver um auto-motor eterno, que causa a eternidade de geração nesses auto-motores inferiores. E assim seu motor não é movido, nem por si mesmo nem acidentalmente. Mais uma vez, observamos que nos automobilistas alguns começam a ser movidos de novo por

causa de algum movimento pelo qual o animal não é movido por si mesmo, por exemplo, pela digestão de alimentos ou uma mudança na atmosfera: por qual movimento o motor que move-se é movido acidentalmente. Donde podemos deduzir que nenhum semovente, cujo motor é movido per se ou acidentalmente, é sempre movido. Mas o primeiro automovedor está sempre em movimento; do contrário, o movimento não poderia ser eterno, uma vez que todos os outros movimentos são causados pelo movimento do primeiro automovedor. Segue-se, portanto, que o primeiro automovedor é movido por um motor que não é movido, nem per se, nem acidentalmente.

Tampouco esse argumento é refutado pelo fato de que os motores das esferas inferiores causam um movimento eterno e, ainda assim, dizem que se movem acidentalmente. Pois se diz que eles se movem acidentalmente, não por causa deles mesmos, mas por causa das coisas sujeitas a seu movimento, que seguem o movimento da esfera superior.

Visto que, entretanto, Deus não faz parte de um automovente, Aristóteles prossegue em sua Metafísica a traçar a partir desse motor que é parte de um automovente, outro motor totalmente separado, que é Deus. Pois, uma vez que todo automovente é movido por meio de seu apetite, segue-se que o motor que faz parte de um automovente se move por causa do apetite por algum objeto apetecível. E esse objeto está acima do motor em movimento, porque o apetente é um motor movido, ao passo que o apetível é um motor totalmente imóvel. Portanto, deve haver um primeiro motor separado e totalmente imóvel, e este é Deus.

Agora, duas coisas parecem enfraquecer os argumentos acima. A primeira delas é que partem da suposição da eternidade do movimento e, entre os católicos, isso é considerado falso. A isso respondemos que a maneira mais eficaz de provar a existência de Deus é a partir da suposição da eternidade do mundo, o que, sendo suposto, parece menos manifesto que Go d existe. Pois se o mundo e o movimento tiveram um começo, é claro que devemos supor que alguma causa produziu o mundo e o movimento, porque tudo o que se torna novo deve ter sua origem em alguma causa de seu devir,

uma vez que nada evolui da potencialidade para ato, ou de não ser a ser.

A segunda é que os argumentos mencionados supõem que a primeira coisa movida, a saber, o corpo celeste, tem em si o seu princípio motriz, de onde se segue que é animado: e para muitos isso não é concedido.

A isso respondemos que, se não se supõe que o primeiro motor tenha em si seu princípio motriz, segue-se que é imediatamente movido por algo totalmente imóvel. Conseqüentemente, também Aristóteles chega a essa conclusão com uma alternativa, a saber, que ou devemos chegar imediatamente a um primeiro motor imóvel e separado, ou a um automovente do qual novamente chegamos a um primeiro motor imóvel e separado.

O Filósofo procede de uma maneira diferente em 2 Metaph. para mostrar que é impossível avançar ao infinito em causas eficientes, e que devemos chegar a uma causa primeira, a esta que chamamos Deus. É assim que ele procede. Em todas as causas eficientes seguindo em ordem, a primeira é a causa da causa intermediária, e a intermediária é a causa do último, seja o intermediário um ou vários. Agora, se a causa for removida, aquilo que ela causa será removido. Portanto, se removermos o primeiro, o intermediário não pode ser uma causa. Mas se prosseguirmos ao infinito em causas eficientes, nenhuma causa será a primeira. Portanto, todos os outros intermediários serão removidos. Agora, isso é claramente falso. Portanto, devemos supor a existência de uma primeira causa eficiente: e esta é Deus.

Outra razão pode ser extraída das palavras de Aristóteles. Para em 2 Metaph. ele mostra que aquelas coisas que se sobressaem como verdadeiras se sobressaem como seres: e em 4 Metaph. ele mostra que há algo supremamente verdadeiro, pelo fato de que vemos que de duas coisas falsas uma é mais falsa do que a outra, pelo que se segue que uma também é mais verdadeira do que aoutro. Ora, isso se deve à aproximação daquilo que é simples e supremamente verdadeiro. Portanto, podemos ainda concluir que existe algo que é supremamente ser. E a isso chamamos Deus.

Outro argumento em apoio a esta conclusão é aduzido por Damascene a partir do governo das coisas: e o mesmo raciocínio é indicado pelo Comentador em 2 Phys. Funciona da seguinte forma. É impossível que coisas contrárias e discordantes se harmonizem em uma ordem sempre ou freqüentemente, exceto pela governança de alguém , pela qual cada um e todos são feitos para tender a um fim definido. Agora vemos que no mundo as coisas de diferentes naturezas estão de acordo em uma ordem, não raramente e fortuitamente, mas sempre ou na maior parte. Portanto, segue-se que existe alguém por cuja providência o mundo é governado. E a isso chamamos Deus.

CAPÍTULO XIV
QUE PARA ADQUIRIR O CONHECIMENTO DE DEUS É NECESSÁRIO PROCEDER PELO CAMINHO DA REMOÇÃO

ASSIM, tendo provado que existe um primeiro ser a quem chamamos Deus, cabe-nos inquirir sobre Sua natureza.

Ora, ao tratar da essência divina, o principal método a ser seguido é o da remoção. Pois a essência divina por sua imensidão ultrapassa todas as formas que nosso intelecto alcança; e, portanto, não podemos apreendê-lo sabendo o que é. Mas temos algum conhecimento disso por saber o que não é: e nos aproximaremos cada vez mais do conhecimento disso, de acordo com o que formos capazes de remover por nosso intelecto um número maior de coisas dele. Pois quanto mais completamente vemos como uma coisa difere das outras, mais perfeitamente a conhecemos: uma vez que cada coisa tem em si mesma o seu próprio ser distinto de todas as outras coisas. Portanto, quando conhecemos a definição de uma coisa, primeiro a colocamos em um gênero, pelo qual sabemos em geral o que é, e depois adicionamos diferenças, de modo a marcar sua distinção de outras coisas: e assim chegamos ao completo conhecimento da essência de uma coisa.

Uma vez que, no entanto, não podemos tratar da essência divina de tomar o que como um gênero, nem podemos expressar sua distinção de outras coisas por diferenças afirmativas, devemos expressar isso por diferenças negativas. Ora, assim como nas diferenças afirmativas uma restringe a outra e nos aproxima de uma descrição completa da coisa, na medida em que a faz diferir de mais coisas, também uma diferença negativa é restringida por outra que marca uma distinção de mais coisas. Assim, se dizemos que Deus não é um acidente, nós O distinguimos de todos os acidentes; então, se adicionarmos que Ele não é um corpo, devemos distingui-lo também de certas substâncias e, assim, em gradação, Ele será diferenciado por tais negações de tudo além de si mesmo: e então, quando Ele for conhecido como distinto de todas as coisas,

devemos chegar a uma consideração adequada Dele. Não será, entretanto, perfeito, porque não saberemos o que Ele é em Si mesmo.

Portanto, a fim de avançar sobre o conhecimento de Deus pelo caminho da remoção, tomemos como princípio que já se manifesta por aquilo que temos sai dacima, a saber, que Deus é totalmente imutável. Isso também é confirmado pela autoridade das Sagradas Escrituras. Pois é dito (Malach. 3: 6): Eu sou Deus (Vulg., O Senhor) e não mudo; (Tiago 1:17): Com Quem não há mudança; e (Números 23:19): Deus não é um homem ... para que Ele seja mudado.

CAPÍTULO XV
QUE DEUS É ETERNO

Pelo exposto, também fica claro que Deus é eterno.

Pois tudo o que começa ou deixa de ser, sofre isso por meio de movimento ou mudança. Agora foi mostrado que Deus é totalmente imutável . Portanto, Ele é eterno, não tendo começo nem fim.

Novamente. Somente as coisas que se movem são medidas pelo tempo: porque o tempo é a medida do movimento, conforme declarado em 4 Phys. Agora Deus está absolutamente sem movimento, como já provamos. Há fore não podemos marcar antes e depois nele. Portanto, Nele não há ser após o não ser, nem pode haver não ser após o ser, nem é possível encontrar qualquer sucessão em Seu ser, porque essas coisas não podem ser compreendidas à parte do tempo. Ther ntes Ele é sem começo e fim, e tem todo o seu ser, simultaneamente, e nisso consiste a noção de eternidade.

Além disso. Se alguma coisa quando Ele não era e depois foi, Ele foi trazido do não-ser à existência por alguém. Não sozinho; porque o que não é não pode fazer nada. E se por outro, este outro é anterior a ele. Agora, foi mostrado que Deus é a causa primeira. Portanto, Ele não começou a ser. Portanto, nem Ele deixará de ser: porque o que sempre foi, tem o poder de ser sempre . Portanto, Ele é eterno.

Além disso. Observamos que no mundo existem certas coisas que podem ser e não podem ser, nomeadamente aquelas que estão sujeitas à geração e à corrupção. Ora, tudo o que é possível ser tem uma causa, porque, como em si mesmo, está relacionado equitativamente a duas coisas, a saber, ser e não ser, segue-se que, se adquire ser, isso é o resultado de alguma causa. Mas, como provado acima pelo argumento de Aristóteles, não podemos ir ao infinito nas causas. Portanto, devemos supor alguma coisa, que é necessário ser. Ora, toda coisa necessária ou tem uma causa de sua necessidade de fora, ou não tem tal causa, mas é necessária por si mesma. Mas não podemos ir ao infinito nas coisas

necessárias que têm causas externas para sua necessidade. Ther ntes devemos supor alguns primeira coisa necessária que é necessária de si: e este é Deus, pois Ele é a primeira causa, como ficou provado acima. Portanto, Deus é eterno, pois tudo o que é necessário por si mesmo é eterno.

Novamente. Aristóteles prova a eternidade do movimento desde a eternidade do tempo: e daí ele passa a provar a eternidade da substância que é a causa do movimento. Agora, a primeira substância movente é Deus. Portanto, Ele é eterno. E supondo que a eternidade do tempo e do movimento seja negada, ainda resta o argumento da prova da eternidade da substância. Pois se o movimento teve um começo, deve ter tido seu início a partir de algum motor. E se este motorteve um começo, teve seu começo de algum agente. E assim, ou prosseguiremos para o infinito, ou chegaremos a algo sem começo.

A autoridade divina dá testemunho desta verdade: portanto o Salmo diz: Mas Tu, Senhor, perseveras para sempre, e novamente: Mas tu és sempre o mesmo, e os teus anos não acabarão.

CAPÍTULO XVI
QUE EM DEUS NÃO HÁ POTENCIALIDADE PASSIVA

AGORA, se Deus é eterno, segue-se necessariamente que Ele não está em potencial.

Pois tudo em cuja substância há uma mistura de potencialidade é possivelmente inexistente em relação ao que quer que tenha de potencialidade, pois o que pode ser pode possivelmente não ser. Agora, Deus em Si mesmo não pode não ser, pois Ele é eterno. Portanto, em Deus não há potencialidade para ser.

Novamente. Embora aquilo que às vezes é potencial e às vezes real seja no ponto do tempo potencial antes de ser real, a realidade é simplesmente antes da potencialidade: porque a potencialidade não se torna realidade, mas precisa ser trazida à realidade por algo real . Portanto, tudo o que é de alguma forma potencial tem algo anterior a ele. Agora, Deus é o primeiro ser e a primeira causa, como afirmado acima. Portanto, Nele não há mistura de potencialidade.

Novamente. Aquilo que por si só deve necessariamente ser, não pode ser possível, visto que o que por si deve ser necessariamente não tem causa, ao passo que tudo o que pode ser possivelmente tem uma causa, como provado acima. Agora, Deus, em si mesmo, deve necessariamente ser. Portanto, de maneira nenhuma Ele pode ser. Portanto, nenhuma potencialidade deve ser encontrada em Sua essência.

Novamente. Tudo age de acordo com o que é real. Portanto, aquilo que não é totalmente real age, não por todo o seu ser, mas por parte de si mesmo. Ora, aquilo que não atua por todo o seu ser não é o primeiro agente, pois atua por participação de algo e não por sua essência. Portanto, o primeiro agente, que é Deus, não tem mistura de potencialidade, mas é ato puro.

Além disso. Assim como é natural que uma coisa aja enquanto atual, também é natural que seja passiva enquanto em potencialidade, pois o movimento é o ato daquilo que está em

potencialidade. Agora Deus é totalmente intransponível e imóvel, como afirmado acima. Portanto, Nele não há potencialidade, a saber, aquela que é passiva.

Avançar. Percebemos no mundo algo que passa da potencialidade à realidade. Ora, ela não se reduz da potencialidade à realidade, porque o que é potencial ainda não é, portanto também não pode agir. Portanto, deve ser precedido por algo mais pelo qual pode ser trazido da potencialidade à realidade. E se isso novamente passa da potencialidade à realidade, deve ser precedido por outra coisa, por meio do qual pode ser trazido da potencialidade à realidade. Mas não podemos prosseguir assim até o infinito. Portanto, devemos nos voltar para algo que é totalmente real e não tem potencial. E a isso chamamos Deus.

CAPÍTULO XVII
QUE EM DEUS NÃO HÁ IMPORTÂNCIA

Disto se segue que Deus não é importante.

Pois a matéria, tal como é, está em potencial.

Novamente. A matéria não é princípio de uma atividade : portanto, como diz o Filósofo, as causas eficientes e as materiais não coincidem. Agora, como afirmado acima, pertence a Deus ser a primeira causa eficiente das coisas. Portanto, ele não é importante.

Além disso. Para aqueles que referiram todas as coisas como sua causa primeira, segue-se que as coisas naturais existem por acaso: e contra isso é argumentado em 2 Phys. Portanto, se Deus, que é a causa primeira, é a causa material das coisas, segue-se que todas as coisas existem por acaso.

Avançar. A matéria não se torna a causa de uma coisa real, exceto por ser alterada e modificada. Portanto, se Deus é inabalável, como provado acima, Ele não pode de forma alguma ser a causa das coisas que importam.

A fé católica professa esta verdade, afirmando que Deus criou todas as coisas não de sua substância, mas do nada.

Ficam confundidos os delírios de David de Dinant, que ousou afirmar que Deus é o mesmo que a matéria primária, porque se não fossem iguais, teriam de se diferenciar por certas diferenças, e para nós não seriam simples: pois em o que difere de outra coisa por uma diferença, a própria diferença argumenta a composição. Ora, isso procedia de sua ignorância da distinção entre diferença e diversidade. Pois conforme estabelecido em 10 Metaph. uma coisa se diz diferente em relação a algo, porque tudo o que é diferente difere por algo, ao passo que se diz que as coisas são absolutamente diversas pelo fato de não serem a mesma coisa. Conseqüentemente, devemos procurar uma diferença em coisas que tenham algo em comum, pois temos que apontar para algo neles pelo qual eles diferem: assim, duas espécies têm um gênero comum, portanto, devem ser distinguidas por diferenças. Mas nas coisas que nada têm em comum, não devemos buscar no que

diferem, pois são diversas por si mesmas. Pois assim as diferenças opostas se distinguem umas das outras, porque não participam de um gênero como parte de sua essência: e, conseqüentemente, não devemos perguntar em que diferem, pois são diversificadas por si mesmas. Assim, também, Deus e matéria primária são distinguidos, uma vez que, sendo um ato puro e o outro pura potencialidade, eles não têm nada em comum.

CAPÍTULO XVIII
QUE EM DEUS NÃO HÁ COMPOSIÇÃO

Desde o início, podemos concluir que não há composição em Deus. Pois em cada coisa composta deve haver ato e potencialidade: já que várias coisas não podem se tornar uma simplesmente, a menos que haja algo real ali e algo mais potencial. Bec aUse aquelas coisas que são na verdade, não estão unidos, exceto como uma assemblageou grupo, que não é simplesmente um. Além disso, nestes, as próprias partes que são reunidas são como uma potencialidade em relação à união: pois elas são realmente unidas depois de serem potencialmente unificáveis. Mas em Deus não há potencialidade. Portanto, Nele não há composição.

Novamente. Todo composto é posterior aos seus componentes. Portanto, o primeiro ser, a saber, Deus, não tem partes componentes.

Avançar. Todo composto é potencialmente dissolúvel, no que diz respeito à sua natureza composta, embora em alguns haja algo mais incompatível com a dissolução. Ora, o que é dissolúvel está em potencialidade para o não-ser. Mas isso não pode ser dito de Deus, visto que Ele o é necessariamente por sua própria essência . Portanto, não há composição Nele.

Além disso. Cada composição requer um misturador: pois, se há composição, ela resulta de várias coisas: e as coisas que são várias em si mesmas não se combinariam a menos que fossem unidas por um misturador. Se, então, Deus fosse composto, Ele teria um composto: pois Ele não poderia se compor, visto que nenhuma coisa é sua própria causa, pois ela se precederia, o que é impossível. Agora, o misturador é a causa eficiente da composição. Portanto, Deus teria uma causa eficiente: e, portanto, Ele não seria a causa primeira, o que foi provado acima.

Novamente. Em qualquer gênero, quanto mais simples uma coisa é, mais excelente ela é; assim, no gênero quente, é o fogo que não tem mistura de frio. T or conseguinte aquilo que obtém o cume da nobreza entre os seres, deve estar no cume da simplicidade. Ora,

aquilo que alcança o ápice da nobreza nas coisas é o que chamamos de Deus, visto que Ele é a causa primeira, porque a causa é mais excelente do que o seu efeito . Portanto, não pode haver composição Nele.

Além disso. Em cada coisa composta, o bem não pertence a esta ou aquela parte, mas ao todo, e falo do bem com referência àquela bondade que é própria e é a perfeição do todo: assim, as partes são imperfeitas em relação para o todo: assim as partes de um homem não são um homem, nem têm as partes do número seis a perfeição de seis, nem as partes de uma linha atingem a perfeição da medida encontrada em toda a linha. Portanto, se Deus é composto, Sua perfeição e bondade adequadas são encontradas em Deus como um todo, mas não em nenhuma de Suas partes. E, assim, o bem que é próprio a Ele não estará puramente Nele; e conseqüentemente Ele não será o primeiro e supremo bem.

Avançar. Antes de toda multidão, é necessário encontrar a unidade. Agora, em cada composição existe uma multidão. Portanto, aquilo que é antes de todas as coisas, ou seja, Deus, deve ser destituído de qualquer composição.

CAPÍTULO XIX
QUE EM DEUS NÃO HÁ NADA VIOLENTO OU ALÉM DA NATUREZA

H ENCE o Filósofo conclui que em Deus não pode haver nada violento ou fora da natureza. Pois tudo o que tem em si algo violento ou ao lado da natureza, tem algo adicionado a si mesmo: já que o que pertence à essência de uma coisa não pode ser violento ouao lado da natureza. Ora, nenhuma coisa simples tem em si alguma coisa que seja acrescentada, pois isso argumentaria que ela é composta. Visto que Deus é simples, como mostrado acima, não pode haver nada Nele que seja violento ou fora da natureza.

Avançar. A necessidade resultante da compulsão é uma necessidade imposta por outro. Ora, em Deus não há necessidade imposta por outro, pois Ele é necessário por si mesmo, e a causa da necessidade em outras coisas. Portanto, nada é obrigatório nele.

Além disso. Onde há violência, o fogo pode ser algo além do que pertence a uma coisa por sua própria natureza: pois a violência é contrária ao que é segundo a natureza. Mas não é possível estar em Deus nada que não lhe pertença de acordo com sua natureza, visto que por sua própria natureza Ele é um ser necessário, como mostrado acima. Portanto, não pode haver nada de violento Nele.

Novamente. Tudo o que é compelido ou não natural tem uma aptidão natural para ser movido por outrem: porque o que se faz por compulsão tem um princípio externo , sem qualquer concordância por parte do paciente. Agora Deus é totalmente imóvel, como mostrado acima. Portanto, nada Nele pode ser violento ou não natural.

CAPÍTULO XX
QUE DEUS NÃO É UM CORPO

Pelo exposto, também podemos provar que Deus não é um cadáver.

Pois, uma vez que todo corpo é uma substância contínua, ele é composto e tem partes. Agora, Deus não é composto, como mostramos. Portanto, Ele não é um corpo.

Avançar. Toda substância quantitativa está de alguma forma em potencial: pois o que é contínuo é potencialmente divisível ao infinito; e o número pode ser infinitamente aumentado. Agora, todo corpo é uma substância quantitativa. Portanto, todo corpo está em potencial. Mas Deus não está em potencial, mas é ato puro, como mostrado acima. Portanto, Deus não é um corpo.

Mais uma vez . Se Deus fosse um corpo, Ele precisaria ser um corpo físico, pois um corpo matemático não existe por si mesmo, como prova o Filósofo, pois as dimensões são acidentes. Agora Ele não é um corpo físico; pois Ele é imóvel, como provamos, e todo corpo físico é móvel. Portanto, Deus não é um corpo.

Além disso. Todo corpo é finito, o que é comprovado em relação aos corpos esféricos e retilíneos em 1 Cœli et Mundi. Agora somos capazes, por meio de nosso intelecto e imaginação, de voar acima de qualquer corpo finito. Portanto , se Deus fosse um corpo, nosso intelecto e imaginação seriam capazes de pensar em algo maior do que Deus: e assim Deus não ultrapassaria nosso intelecto: o que é inadmissível. Portanto, Ele não é um corpo.

Além disso. O conhecimento intelectual é mais certo do que sensível. Agora, entre as coisas naturais, encontramos alguns que são objetos dos sentidos: portanto, também há alguns que são objetos do intelecto. Mas a ordem dos poderes está de acordo com a ordem dos objetos, da mesma forma que sua distinção. Portanto, acima de todos os objetos sensíveis, há um objeto inteligível existente nas coisas naturais. Mas todo corpo que existe entre as coisas ésensato. Portanto, acima de todos os corpos , é possível encontrar algo mais excelente. Portanto, se Deus fosse um corpo, não seria o primeiro e supremo ser.

Novamente. Uma coisa viva é mais excelente do que qualquer corpo sem vida. Ora, a vida de um corpo vivo é mais excelente do que aquele corpo, visto que supera todos os outros corpos. Portanto, aquilo que nada é superado por nada não é um corpo. Mas assim é Deus. Portanto, Ele não é um corpo.

Além disso. Encontramos os filósofos provando a mesma conclusão por argumentos baseados na eternidade do movimento, como segue. Em todo movimento eterno, o primeiro motor não precisa ser movido, nem p er se nem acidentalmente, como provamos acima. Agora, o corpo do céu é movido em um círculo com um movimento eterno. Portanto, seu primeiro motor não é movido, nem per se nem acidentalmente. Ora, nenhum corpo causa movimento local, a menos que seja movido d, porque movido e movido devem ser simultâneos; e assim o corpo que causa o movimento deve ser movido, a fim de ser simultâneo ao corpo que é movido. Além disso, nenhum poder em um corpo causa movimento, exceto se for movido acidentalmente; visto que, quando o corpo é movido, a força desse corpo é movida acidentalmente. Portanto, o primeiro motor dos céus não é um corpo nem um poder que reside em um corpo. Agora, aquele ao qual o movimento dos céus é finalmente reduzido como o primeiro motor imóvel, é Deus. Portanto, Deus não é um corpo.

Novamente. Nenhum poder infinito é um poder que reside em uma magnitude. Mas o poder do primeiro motor é um poder infinito. Portanto, não reside em uma magnitude. E, portanto, Deus, que é o primeiro a se mover, não é nem um corpo n nem um poder que reside em um corpo.

A primeira proposição é provada da seguinte maneira. Se uma potência que reside em uma magnitude for infinita, essa magnitude é finita ou infinita. Mas não há magnitude infinita, como provado em 3 Phys. e 1 Cœli et Mundi. E não é possível que uma magnitude finita tenha um poder infinito. Portanto, em nenhuma magnitude pode haver um poder infinito.

Que não pode haver um poder infinito em uma magnitude finita é provado assim. Uma grande potência produz em menos tempo um efeito igual, que uma potência menor produz em mais tempo: seja

de que tipo for esse efeito, seja de alteração, de movimento local ou de qualquer outro tipo de movimento. Agora, um poder infinito supera todo poder finito. Segue-se, portanto, que ele produz seu efeito mais rapidamente, causando um movimento mais rápido do que qualquer potência finita. Nem pode essa rapidez maior ser do tempo. Portanto, segue-se que o efeito é produzido em um ponto indivisível do tempo. E assim se movendo, sendo movido, e o movimento serão instantâneos: o contrário do que foi provado em 6 Phys.

Que um poder infinito de magnitude finita não pode causar movimento no tempo, está provado assim. Seja A um poder infinito; e AB uma parte dele. Esta parte, portanto, causará movimento com mais tempo. E, no entanto, deve haver proporção entre esse tempo e o tempo em que todo o poder causa movimento, já que os dois tempos são finitos. Suponha, então, que essas duas vezes sejam proporcionais de 1 para 10, pois isso não afeta esse argumento se tomarmos essa ou qualquer outra razão. Ora, se aumentarmos a citada potência finita, devemos diminuir o tempo na proporção do aumento da potência, pois uma potência maior causa movimento em menos tempo. Se, portanto, aumentarmos dez vezes,esse poder causará movimento em um tempo que será um décimo do tempo ocupado pela primeira parte que tomamos do poder infinito, ou seja, AB. E, no entanto, esse poder que é dez vezes o poder mencionado é um poder finito, pois tem uma proporção fixa para um poder finito. I t segue, portanto, que um poder finito e um movimento causa o poder infinito em um tempo igual: o que é impossível. Portanto, um poder infinito de magnitude finita não pode causar movimento em nenhum momento.

Que o poder do primeiro motor é infinito é provado assim. Nenhum poder finito pode causar movimento em um tempo infinito. Ora, a força do primeiro motor causa movimento em um tempo infinito, pois o primeiro movimento é eterno. Portanto, o poder do primeiro motor é infinito. A primeira proposição é provada por nós. Se alguma potência finita de um corpo causa movimento em tempo infinito, uma parte desse corpo tendo uma parte dessa potência, causará movimento durante menos tempo, pois quanto maior poder uma coisa tem, tanto mais tempo ela poderá continuar um

movimento , e assim a parte mencionada causará movimento em tempo finito, e uma parte maior poderá causar movimento durante mais tempo. E assim, sempre à medida que aumentamos a potência do motor, aumentamos o tempo na mesma proporção. Mas, se esse aumento for feito um certo número de vezes, chegaremos à quantidade do todo ou mesmo ultrapassá-la. Portanto, o aumento também da parte do tempo atingirá a quantidade de tempo em que o todo causa movimento. E, no entanto, o tempo em que todo o movimento das causas era considerado infinito. Conseqüentemente, um tempo finito medirá um tempo infinito: o que é impossível.

No entanto, existem várias objeções a essa cadeia de raciocínio. Uma delas é que se pode sustentar que o corpo que move a primeira coisa movida não é divisível, como é o caso de um corpo celestial: ao passo que o argumento dado acima supõe que seja dividido.

A isso respondemos que uma cláusula condicional pode ser verdadeira, embora seu antecedente seja impossível. E se houver algo que refute tal condicional, o antecedente é impossível. Assim, se alguém refutar esta condicional, se um homem voa, ele tem asas, o antecedente seria impossível. É assim que devemos compreender o processo de raciocínio acima mencionado . Pois esta condicional é verdadeira, se um corpo celestial for dividido, sua parte terá menos poder do que o todo. Mas essa condicional é refutada se supormos que o primeiro motor é um corpo, devido às impossibilidades que se seguem. Portanto, é claro que isso é impossível. Podemos responder da mesma forma se objeções forem feitas ao aumento das potências finitas. Porque é impossível nas coisas naturais encontrar poderes de acordo com qualquer proporção que haja entre um tempo e qualquer outro. E, no entanto, a condicional exigida no argumento acima mencionado é verdadeira.

A segunda objeção é que, embora um corpo seja dividido, é possível que um poder de um corpo não seja dividido quando o corpo está dividido, portanto, a alma racional não é dividida quando o corpo é dividido.

A isso respondemos que pelo argumento acima não está provado que Deus não está unido ao corpo como a alma racional está unida

ao corpo humano, mas que Ele não é um poder que reside em um corpo, como um poder material que é dividido quando o corpo édividido. Portanto, também se diz do intelecto humano que ele não é nem um corpo, nem um poder em um corpo. Que Deus não está unido ao corpo como sua alma, é outra questão.

A terceira objeção é que se o poder de cada corpo é finito, como é provado no processo acima; e se um poder finito não pode fazer seu efeito durar um tempo infinito; seguir-se-á que nenhum corpo pode durar um tempo infinito: e, conseqüentemente, que um corpo celestial será necessariamente corrompido. Alguns respondem a isso que um corpo celestial em relação ao seu próprio poder é defeituoso, mas adquire a eternidade de outro que tem poder infinito. Aparentemente, Platão aprova essa solução, pois ele representa Deus falando dos corpos celestes da seguinte maneira: Por sua natureza, vocês são incorruptíveis, mas por Minha vontade incorruptíveis, porque Minha vontade é maior do que a sua necessidade.

Mas o Comentador refuta essa solução em 11 Metaph. Pois é impossível, de acordo com ele, que o que em si não pode ser, adquira a eternidade do ser de outro: uma vez que seguir-se-ia que o corruptível se transforma em incorruptibilidade; e isso, em sua opinião, é impossível. Portanto, ele responde desta maneira: que em um corpo celestial, qualquer poder que houver, é finito e, no entanto, não se segue que tenha todo o poder; pois, de acordo com Aristóteles (8 Metaph.), a potencialidade de (estar) em algum lugar está em um corpo celestial, mas não a potencialidade de ser. E, portanto, não se segue que tenha uma potencialidade para não ser. Deve-se observar, entretanto , que esta resposta do Comentador é insuficiente. Porque, embora se admita que em um corpo celeste não há quase potencialidade de ser, potencialidade essa que é a da matéria, há, não obstante, nela uma potencialidade quase ativa, que é a potência de ser: já que Aristóteles diz explicitamente em 1 Cœli et Mundi, que o céu tem o poder de ser sempre. Portanto, é melhor responder que, uma vez que o poder implica relação com o ato, devemos julgar o poder de acordo com o modo do ato. Ora, o movimento, por sua própria natureza, tem quantidade e extensão; portanto, sua duração infinita exige que a força motriz seja infinita.

Por outro lado, o ser não tem extensão quantitativa, especialmente em uma coisa cujo ser é invariável, como o céu. H ence não se segue que o poder de ser um corpo finito é infinito que a sua duração seja infinito, pois não importa se esse poder fazer uma coisa a última por um instante ou para um tempo infinito, uma vez que o ser invariável não é afetado pelo tempo, exceto acidentalmente.

A quarta objeção é que a afirmação de que o que causa o movimento no tempo infinito deve ter um poder infinito não se aplica necessariamente aos motores que não são alterados pelo movimento. Porque tal movimento consome nada de seu poder; portanto, eles podem causar movimento por não menos tempo depois de terem se movido por um certo tempo, do que antes. Assim, a potência do sol é finita e, como sua potência não diminui por causa de sua ação, pode atuar neste mundo inferior por um tempo infinito, de acordo com a natureza.

A isso respondemos que um corpo não se move a menos que seja movido, como mostramos. Portanto, supondo que um corpo não se mova, segue-se que ele não se move. Ora, em tudo o que se move, há potencialidade para os opostos, uma vez que os termos do movimento são opostos um ao outro. Conseqüentemente, considerado em si mesmo, todo corpo que se move possivelmente não o é. E o que possivelmente não é movido, não é apto por si mesmopara ser movido por um tempo eterno: e conseqüentemente, também não é capaz de se mover por um tempo perpétuo.

Conseqüentemente, a demonstração dada acima é baseada no poder finito de um corpo finito; cujo poder não pode se mover por si mesmo em um tempo infinito. Mas um corpo que por si mesmo é possivelmente movido e não movido, e possivelmente se move e não se move, pode adquirir movimento perpétuo por alguma causa; e esta causa deve ser incorpórea. Portanto, o primeiro motor deve ser incorpóreo. Logo, de acordo com a natureza, nada impede um corpo finito, que adquire de outra causa a perpetuidade em ser movido, de ter também a perpetuidade em se mover: visto que também o primeiro corpo celeste, de acordo com a natureza, pode causar um movimento circular perpétuo nos corpos inferiores,

conforme uma esfera se move outra. Nem é impossível, como sustenta o Comentador, para aquilo que é, por si mesmo, em potencial para ser movido e não movido, adquirir movimento perpétuo de outra coisa, como ele supunha impossível quanto à perpetuidade do ser. Pois o movimento é uma espécie de fluxo do motor para a coisa móvel e, conseqüentemente, uma coisa móvel pode adquirir movimento perpétuo de outra coisa, sem tê-lo por natureza. Por outro lado, ser é algo fixo e quiescente em um ser, e conseqüentemente aquilo que é, por si mesmo, em potencialidade de não ser, não pode, como ele diz, no curso da natureza, adquirir de outra coisa a perpetuidade do ser. .

A quinta objeção é que, de acordo com o raciocínio acima, não parece haver mais razão pela qual não deveria haver um poder infinito em uma magnitude do que fora de uma magnitude: pois em ambos os casos, seguir-se-ia que ele se move no não-tempo.

A isso pode ser respondido que finito e infinito são encontrados em uma magnitude, no tempo e em movimento em um sentido unívoco, como prova d em 3 e 6 Phys., Pelo que o infinito em um deles remove uma proporção finita nos outros : Considerando que nas coisas desprovidas de magnitude não há nem finito nem infinito, a menos que de forma equivocada. Conseqüentemente, o curso de raciocínio acima tem lugar em poderes semelhantes .

Mas outra resposta melhor é que o céu tem dois motores. Um é seu motor próximo, que é de potência finita, e daí é que seu movimento é de velocidade finita. O outro é seu motor remoto, que é de poder infinito, de onde é que seu movimento pode ter duração infinita. Assim, é claro que uma potência infinita que não está em uma magnitude pode mover um corpo não imediatamente no tempo: ao passo que uma potência que está em uma magnitude deve se mover imediatamente, uma vez que nenhum corpo se move sem ser movido. Portanto, se ele se moveu, seguir-se-ia que se move no não-tempo.

Melhor ainda, pode-se responder que um poder que não tem magnitude é um intelecto e se move por sua vontade. Portanto, ele se move de acordo com a exigência do móvel e não de acordo com a proporção de sua força. Por outro lado, um poder que está em

uma magnitude não pode se mover, exceto por necessidade natural, pois foi provado que o intelecto não é uma força corporal. Portanto, causa movimento necessariamente de acordo com a proporção de sua quantidade. Daí decorre que, se move alguma coisa, move-a instantaneamente. Nesse sentido, então, as objeções anteriores sendo refutadas, prossegue o raciocínio de Aristóteles..

Além disso. Nenhum movimento que procede de um movedor corporal pode ser contínuo e regular: porque um movedor corporal, em movimento local, se move por atração ou repulsão, e o que é atraído ou repelido não está disposto da mesma forma para seu movedor desde o início ao final do movimento, já que em um momento está mais perto dele e em outro mais longe dele: e assim nenhum corpo pode causar um movimento contínuo e regular. Por outro lado, o primeiro movimento é contínuo e regular, como é comprovado em 8 Phys. Portanto, o motor do primeiro movimento não é um corpo.

Novamente. Nenhum movimento que tende a um fim que passa da potencialidade à atualidade pode ser perpétuo: pois, quando chega à atualidade, o movimento cessa. Se, portanto, o primeiro movimento é perpétuo, deve ser em direção a um fim que é sempre e em todos os sentidos atual. Ora, tal não é um corpo nem um poder que reside em um corpo; porque todos eles são móveis per se ou acidentalmente. Portanto, o fim do primeiro movimento não é um corpo nem uma força que reside em um corpo. Sem w do final do primeiro movimento é o primeiro motor, que se move como o objeto de desejo: e que é Deus. Portanto, Deus não é um corpo nem um poder que reside em um corpo.

Agora, porém, de acordo com nossa fé, é falso que o movimento dos céus seja eterno, como mostraremos mais adiante; no entanto, é verdade que esse movimento não cessará, seja por falta de força no motor, seja por causa da substância do móvel ser corrompida, uma vez que não achamos que o movimento dos céus diminua no curso de Tempo. Portanto, as provas acima mencionadas nada perdem de sua eficácia.

A verdade assim demonstrada está de acordo com a autoridade divina. Pois é dito (Jo. 4:24): Deus é espírito, e aqueles que O

adoram devem adorá-Lo em espírito e em verdade; e novamente (1 Timóteo 1:17): Ao Rei dos séculos, imortal, invisível, o único Deus; e (Rom. 1:20): As coisas invisíveis de Deus ... são claramente vistas, sendo compreendidas pelas coisas que são feitas, pois as coisas que são claramente vistas não pelos olhos, mas pela mente, são incorpóreas.

Nisto é refutado o erro dos primeiros filósofos naturais, que não admitiam senão causas materiais, como fogo, água e semelhantes, e conseqüentemente afirmavam que os primeiros princípios das coisas eram corpos, e os chamavam de deuses. Entre estes também havia alguns que sustentavam que as causas do movimento eram simpatia e antipatia: e estes, novamente, são refutados pelos argumentos acima. Pois uma vez que, de acordo com eles, a simpatia e a antipatia estão nos corpos, seguir-se-ia que os primeiros princípios do movimento são forças que residem no corpo. Eles também afirmaram que Deus era composto dos quatro elementos e simpatia: dos quais concluímos que eles consideravam Deus um corpo celestial. Entre os antigos, só Anaxágoras se aproximou da verdade, pois afirmou que todas as coisas são movidas por um intelecto.

Por esta verdade, além disso, aqueles pagãos são refutados que sustentam que os próprios elementos do mundo, e as forças que residem neles, são deuses; por exemplo, o sol, a lua, a terra, a água e assim por diante, sendo desviados pelos erros dos filósofos mencionados acima .

Novamente, os argumentos acima confundem as extravagâncias dos judeus iletrados, de Tertuliano, dos hereges Vadiani ou antropomorfos, que retratavam Deus com feições humanas ; e novamente dos maniqueus que afirmavam que Deus é uma substância infinita composta de luz e espalhada por todo o espaço ilimitado. A ocasião de todos esses erros foi que, em seus pensamentos sobre as coisas divinas, eles recorreram à imaginação , que só pode refletir semelhanças corporais. Portanto, convém deixarmos a imaginação de lado quando meditamos nas coisas incorpóreas.

CAPÍTULO XXI
QUE DEUS É SUA PRÓPRIA ESSÊNCIA

Do que foi estabelecido, podemos concluir que Deus é Sua própria essência, qüidade ou natureza.

Em tudo o que não é sua própria essência ou qüididade, deve haver algum tipo de composição: pois, uma vez que cada coisa contém sua própria essência, se uma coisa nada continha além de sua própria essência, tudo o que uma coisa é seria sua essência. Portanto, se uma coisa não era sua própria essência, deve haver algo além de sua essência: e, conseqüentemente, deve haver composição nela. Por isso a essência nas coisas compostas tem o significado de uma parte, como a humildade de um homem. Agora, foi mostrado que em Deus não há composição. Portanto, Deus é Sua própria essência.

Novamente. Aparentemente, aquilo que não entra na definição de uma coisa está ao lado da essência dessa coisa: pois uma definição significa o que uma coisa é. Ora, apenas os acidentes de uma coisa não entram em sua definição: e, conseqüentemente, apenas os acidentes estão em uma coisa além de sua essência. Mas em Deus não há acidentes, como mostraremos mais adiante. Conseqüentemente, não há nada Nele além de Sua essência. Portanto, Ele é Sua própria essência.

Além disso. As formas que não são predicadas de coisas subsistentes, quer estas sejam tomadas universalmente ou isoladamente, não são formas subsistentes únicas per se individualizadas em si mesmas. Pois não dizemos que Sócrates, ou o homem, ou um animal é a brancura, porque a brancura não é apenas subsistente per se, mas é individualizada por seu sujeito subsistente. Da mesma forma, as formas naturais não subsistem por si mesmas isoladamente, mas são individualizadas em suas respectivas matérias: portanto, não dizemos que este fogo individual, ou que o fogo em geral, é sua própria forma. Além disso, as essências ou quiddities de gêneros ou espécies são individualizadas pela matéria signatária deste ou daquele indivíduo,

embora de fato a qüididade de um gênero ou espécie inclua a forma e a matéria em geral: portanto, não dizemos que Sócrates, ou o homem, é a humanidade . Ora, a essência divina existe per se isoladamente e é individualizada em si mesma, uma vez que não está em qualquer matéria, como mostrado acima. Conseqüentemente, a essência divina é predicada de Deus, de modo que dizemos: Deus é sua própria essência.

Avançar. A essência de uma coisa ou é a própria coisa, ou está relacionada a ela de alguma forma como causa: uma vez que uma coisa deriva sua espécie de sua essência. Mas nada pode, de forma alguma, ser uma causa de Deus: pois Ele é o primeiro ser, como mostrado acima. Portanto, Deus é a sua própria essência.

Novamente. Aquilo que não é sua própria essência está relacionado em relação a alguma parte de si mesmo a essa essência, como potencialidade para agir: portanto, a essência é significada por meio da forma, por exemplo, a humanidade. Mas não há potencialidade em Deus, como mostrado acima, portanto, segue-se que Ele é Sua própria essência.

CAPÍTULO XXII
QUE EM DEUS A EXISTÊNCIA E A ESSÊNCIA SÃO AS MESMAS

Pelo que foi mostrado acima, podemos prosseguir para provar que na essência ou qüididade de Deus não é distinto de Sua existência.

Pois foi mostrado acima que existe uma coisa que existe por si mesma necessariamente, e isso é Deus. Ora, a existência necessária, se pertencer a uma qüididade que não é a própria existência, é inconsistente ou repugnante a essa qüididade, como a existência per se é para a qüididade da brancura, ou então é consistente ou semelhante a ela, por exemplo, aquela brancura existe em alguma outra coisa. Na primeira suposição, não pertencerá necessariamente à qüididade existir per se, por exemplo, não se torna a brancura existir per se. Na segunda hipótese, ou essa existência deve ser dependente da essência, ou ambas de alguma outra causa, ou a essência da existência. Os primeiros dois estão em contradição com a própria noção de existência necessária per se: pois, se depender de outra coisa, não existe mais necessariamente. Da terceira suposição segue-se que essa qüididade é adicionada acidentalmente à coisa que existe per se necessariamente: porque tudo o que segue na essência de uma coisa é acidental a ela. Portanto, Deus não tem uma essência distinta de Sua existência.

Contra isso, no entanto, pode-se argumentar que esta existência não depende absolutamente desta essência , e de tal forma que não seria de todo, a menos que a essência fosse: mas que depende no que diz respeito à conjunção pela qual eles estão unidos. . E assim esta existência é necessária per se, enquanto a conjunção não é necessária per se.

Mas esta resposta não evita a impossibilidade acima. Pois se esta existência pode ser compreendida sem esta essência, seguir-se-á que esta essência está relacionada acidentalmente com esta existência. Ora, esta existência é necessariamente aquela que existe per se. Portanto, esta essência está relacionada

acidentalmente àquilo que existe necessariamente por si mesmo. Portanto, não é sua qüididade. Mas Deus é necessariamente aquilo que existe per se. Portanto, essa existência não é a essência de Deus, mas algo subsequente a ela. Por outro lado, se esta existência não pode ser entendida separadamente desta essência, então esta existência depende absolutamente daquilo de que depende a sua conjunção com esta essência: e assim segue a mesma conclusão.

Avançar. Cada coisa existe por sua própria existência. Portanto, aquilo que não é sua própria existência não existe necessariamente per se. Mas Deus existe per se necessariamente. Portanto, Deus é Sua própria existência.

Além disso. Se a existência de Deus não é Sua essência; e não pode ser uma parte Dele, visto que a essência divina é simples, como mostrado acima; segue-se que esta existência é algo além de sua essência. Agora, tudo o que está se tornando uma coisa além de seuessência, é se tornar a ela por alguma causa: para aquelas coisas que não são um per se, se elas forem unidas, devem ser unidas por alguma causa. Portanto, a existência é adequada a essa qüididade por alguma causa. Ou então essa causa é algo essencial para aquela coisa, ou a própria essência, ou então é alguma outra coisa. Se o primeiro; e a essência existe de acordo com essa existência; segue-se que uma coisa é a causa de sua própria existência. Mas isso é impossível, porque de acordo com o entendimento, a causa existe antes do efeito; e, conseqüentemente, se uma coisa é a causa de sua própria existência , seria entendida como existindo antes de ter existência, o que é impossível: - a menos que se compreenda que uma coisa é a causa de sua própria existência acidental, que é uma existência relativa. Pois isso não é impossível: pois encontramos um ser acidental ca usado pelos princípios de seu sujeito, antes que se compreenda que o ser substancial do sujeito existe. Agora, entretanto, não estamos falando de uma existência acidental, mas de uma existência substancial. Se, por outro lado, a existência se torna essencial, por razão de alguma outra causa; então, tudo o que adquire existência de outra causa é causado e não é a causa primeira: ao passo que Deus é a causa primeira, não tendo causa, como mostrado acima.

Portanto, esta qüididade que adquire existência em outro lugar não é a qüididade de Deus. Portanto, é necessário que a existência de Deus seja Sua própria qüididade.

Além disso. A existência denota uma espécie de atualidade: uma vez que se diz que uma coisa existe, não por estar em potencial, mas por estar em ato. Ora, tudo para o qual um ato está se tornando, e que é distinto desse ato, está relacionado a isso como potencialidade para agir: uma vez que ato e potencialidade são termos recíprocos. Conseqüentemente, se a essência divina é distinta de sua existência, segue-se que Sua essência e existência estão mutuamente relacionadas como potencialidade e ato. Agora está provado que em Deus não há nada de potencial e que Ele é ato puro. Portanto, a essência de Deus não é distinta de Sua existência.

Novamente. Tudo o que não pode existir a menos que várias coisas concordem, é composto. Ora, nada em que essência e existência sejam distintas uma da outra pode existir, a não ser que várias coisas coincidam, a saber, sua essência e existência. Portanto, tudo em que essência e existência são distintas é composto. Mas Deus não é composto, como provado acima. Portanto, a existência de Deus é a Sua essência.

Avançar. Tudo existe por ter existência. Portanto, nada cuja essência não seja sua existência, existe por sua essência, mas pela participação de algo, a saber, a existência. Ora, aquilo que existe por participação de algo não pode ser o primeiro ser, porque aquilo em que uma coisa participa para existir é anterior a essa coisa. Mas Deus é o primeiro ser, ao qual nada é anterior. Portanto, a essência de Deus é sua existência.

Esta sublime verdade Moisés foi ensinada pelo Senhor: pois quando ele perguntou ao Senhor (Êxodo. 3:13, 14): Se os filhos de Israel me dissessem: Qual é o seu nome? o que devo dizer a eles? o Senhor respondeu: EU SOU O QUE SOU.… Assim dirás aos filhos de Israel: AQUELE QUE É me enviou a vós; declarando assim que Seu próprio nome é: ELE QUEM É. Agora, todo nome é designado para significar a natureza ou essência de uma coisa. Portanto, segue-se que a própria existência de Deus é Sua essência ou natureza.

Moreove r. Os médicos católicos professaram esta verdade. Pois Hilário diz (De Trin.): A existência não é um acidente em Deus, mas a verdade subsistente, a causa permanente e a propriedade natural de Sua essência. E Boécio diz (De Trin.) Que a substância divina é a própria existência, e todas as outras existências procedem dela.

CAPÍTULO XXIII
QUE NÃO HÁ ACIDENTE EM DEUS

Desta verdade segue-se necessariamente que nada pode advir para Deus além de Sua essência, nem nada pode ser acidentalmente Nele.

Pois a própria existência não pode participar de algo que não seja de sua essência; embora o que existe possa participar de outra coisa. Porque nada é mais formal ou mais simples do que a existência. Conseqüentemente, a própria existência não pode participar de nada. Agora, a substância divina é a própria existência. Portanto, ele nada tem que não seja de sua substância. Portanto, nenhum acidente pode estar nele.

Além disso. Tudo o que está em uma coisa acidentalmente tem uma causa para estar lá: visto que é adicionado à essência daquilo em que está. Portanto, se algo está em Deus acidentalmente, deve ser por alguma causa. Conseqüentemente, a causa do acidente é a própria substância divina ou outra coisa. Se for outra coisa, essa outra coisa deve agir sobre a substância divina; já que nada introduz uma forma, seja substancial ou acidental, em algum destinatário, a menos que de alguma forma atue sobre aquele destinatário: porque agir nada mais é do que fazer algo ser real, e isso é por meio de uma forma. Portanto Deus será passivo e comovente com algum agente: o que é contra o que foi decidido acima. Se, por outro lado, a própria substância divina é a causa do acidente que está nela, então é impossível que ela seja a sua causa ao recebê-la, pois então a mesma coisa no mesmo aspecto se faria ser em ação. Portanto, se há um acidente em Deus, segue-se que Ele recebe esse acidente em um aspecto e o causa em outro, assim como os corpos recebem seus próprios acidentes por meio da natureza de sua matéria, e os causa por meio de sua forma: assim que Deus, portanto, será composto, o contrário do que foi provado acima.

Novamente. Todo sujeito de um acidente é comparado a ele como potencialidade para agir: porque um acidente é uma espécie de forma que faz uma coisa existir de acordo com a existência

acidental. Mas não há potencialidade em Deus, como mostrado acima. Portanto, não pode haver acidente Nele.

Além disso. Tudo em que algo é acidentalmente é de alguma forma mutável quanto à sua natureza: pois um acidente, por sua própria natureza, pode estar em uma coisa ou não estar nela. Portanto, se Deus tem algo que se torna Ele acidentalmente, segue-se que Ele é mutável: o contrário do que foi provado acima.

Avançar. Tudo o que tem acidente em si, não é o que tem em si, porque acidente não está na essência de seu sujeito. Mas Deus é tudo o que Ele tem em si mesmo. Portanto, nenhum acidente está em Deus. A proposição do meio é provada da seguinte maneira. Sempre se encontra algo de maneira mais excelente na causa do que no efeito. Mas Deus é a causa de todas as coisas. Portanto, tudo o que está Nele, é encontrado Nele namaneira mais perfeita. Ora, aquilo que se torna mais perfeitamente adequado a uma coisa é aquela mesma coisa: porque é mais perfeitamente um do que quando uma coisa se une substancialmente a outra como a forma se une à matéria: cuja união é novamente mais perfeita do que quando uma coisa é em outro acidentalmente. Segue-se, portanto, que Deus é tudo o que Ele tem.

Novamente. A substância não depende do acidente, embora o acidente dependa da substância. Agora, aquilo que não depende de outro, às vezes pode ser encontrado sem ele. Portanto, alguma substância pode ser encontrada sem um acidente: e isso aparentemente é mais apropriado para uma substância supremamente simples, como é a substância divina. Portanto, a substância divina é totalmente isenta de acidentes.

Os tratados católicos também concordam com esta afirmação. Portanto Agostinho diz (De Trin.) Que não há acidente em Deus.

Tendo estabelecido esta verdade, podemos refutar certas afirmações errôneas na lei dos sarracenos no sentido de que a essência divina tem certas formas adicionadas a ela.

CAPÍTULO XXIV
QUE O SER DIVINO NÃO PODE SER ESPECIFICADO PELA ADIÇÃO DE QUALQUER DIFERENÇA SUBSTANCIAL

NOVAMENTE. Pelo que dissemos acima, pode-se demonstrar que nada podemos acrescentar ao ser divino de modo a especificá-lo por uma especificação essencial, como um gênero se especifica por diferenças. Pois é impossível que uma coisa esteja em ato a menos que haja também todas aquelas coisas pelas quais seu ser substancial é especificado: pois um animal não pode estar em ato a menos que seja um animal racional ou irracional. Portanto, também os platônicos que postularam idéias não postularam per se idéias existentes de genera, que derivam especificações de diferenças essenciais, mas postularam por si idéias existentes apenas das espécies, que não precisam ser especificadas por diferenças essenciais. Se, então, o ser divino pode receber uma especificação essencial de algo adicionado a ele, esse ser não estará em ato sem algo adicionado a ele. Mas o próprio ser de Deus é Sua substância como mostrado acima. Portanto, a substância divina não pode estar em ação sem alguma adição: o contrário do qual foi mostrado acima.

Mais uma vez . Tudo o que precisa de algo adicionado a ele, a fim de existir, está em potencial para essa coisa. Mas a substância divina não está em potencial de forma alguma, como provado acima: e a substância de Deus é o Seu ser. Portanto, Seu ser não pode receber especificações essenciais de algo adicionado a ele.

Além disso. Tudo o que faz uma coisa estar em ato, e é intrínseco a essa coisa, é toda a sua essência ou parte de sua essência. Ora, aquilo que especifica uma coisa por meio de uma especificação essencial faz com que uma coisa esteja em ato e é intrínseco à coisa especificada; do contrário, esta não poderia ser especificada essencialmente por meio disso. Portanto, deve ser a própria essência ou parte da essência dessa coisa. Mas se algo for adicionado ao ser divino, não pode ser toda a essência de Deus,

pois já foi provado que a existência de Deus não é distinta de Sua essência. Portanto, segue-seque é uma parte da essência divina: e, portanto, Deus seria composto de partes essenciais, o contrário das quais foi prometido acima.

Novamente. Aquilo que é adicionado a uma coisa por meio de especificação essencial não constitui a noção dessa coisa, mas apenas a faz estar em ato: pois o racional adicionado ao animal faz com que o animal esteja em ato, mas não constitui a noção de um animal como tal: porque a diferença não entra na definição do gênero. Agora, se algo for adicionado a Deus para especificá-lo com uma especificação essencial, deve dar àquilo ao qual é adicionado a noção de sua própria qüidade ou natureza: uma vez que o que é adicionado assim, dá à coisa existência real. Agora, isso, ou seja, o ser real, é a própria essência divina, como mostrado acima. Segue-se, portanto, que nada pode ser adicionado ao ser divino para lhe dar uma especificação essencial, como uma diferença especifica um gênero.

CAPÍTULO XXV
QUE DEUS NÃO ESTÁ EM NENHUM GÊNERO

ENTÃO, segue-se necessariamente que Deus não pertence a nenhum gênero.

Pois tudo o que está em um gênero tem em si algo pelo qual sua natureza genérica é especificada: pois nada está em um gênero sem estar em alguém de sua espécie. Mas em Deus isso é impossível, como mostrado acima. Portanto, é impossível que Deus esteja em qualquer gênero.

Além disso. Se Deus está em um gênero, Ele está ou no gênero do acidente ou no da substância. Ele não pertence ao gênero de acidente: pois um acidente não pode ser o primeiro ser e a primeira causa. Nem pode estar no gênero da substância: pois a substância que é um gênero não é o próprio ser, caso contrário, toda substância seria o seu próprio ser e, portanto, não seria causada por outra coisa, que é impossível, como fica claro do que nós dissemos acima. Agora Deus está sendo ele mesmo. Portanto, ele não pertence a nenhum gênero.

Novamente. Tudo o que está em um gênero difere quanto a ser das outras coisas contidas no mesmo gênero: do contrário, um gênero não seria predicado de várias coisas. Agora, todas as coisas que estão contidas em um mesmo gênero devem concordar no que é do gênero, porque o gênero é predicado de todos com respeito ao que uma coisa é. Portanto, o ser de qualquer coisa contida em um gênero está ao lado do gênero do gênero. Mas isso é impossível em Deus. Portanto, Deus não está em um gênero.

Avançar. Uma coisa é colocada em um gênero pela natureza do que é, pois o gênero é predicado do que uma coisa é. Mas o quê de Deus é o Seu próprio ser. Ora, uma coisa não se situa em um gênero segundo seu ser, porque então o ser seria um gênero significando o próprio ser. Resta, portanto, que Deus não está em um gênero.

Que o ser não pode ser um gênero é provado pelo Filósofo como segue. Se o ser fosse um gênero, seria necessário encontrar uma

diferença para contraí-lo a uma espécie. Ora, nenhuma diferença participa do gênero, de modo que, a saber, o gênero esteja contido na noção de diferença, pois assim o gênero seria colocado duas vezes na definição da espécie: mas a diferença deve ser algo além daquilo que está contido na noção de gênero. Ora, não pode haver nada além do que é entendido por ser, se o ser pertencer à noção daquelas coisas das quais é predicado. Eth nós por nenhuma diferença pode ser contratado. Resta, portanto, que o ser não é um gênero: portanto, segue-se necessariamente que Deus não está em um gênero.

Portanto, é igualmente evidente que Deus não pode ser definido: uma vez que toda definição é composta de gênero e diferença.

É claro também que nenhuma demonstração é possível em relação a Ele: porque o princípio de uma demonstração é a definição daquilo sobre o qual a demonstração é feita.

Alguém, entretanto, pode pensar que, embora o nome de substância não possa ser apropriadamente aplicado a Deus, porque Deus não subsiste sob (substat) acidentes: ainda assim, a coisa significada por esse termo é aplicável a Ele e, conseqüentemente, Ele está no substância do gênero. Pois a substância é um ser per se, e é claro que isso pode ser aplicado a Deus, pelo fato de ter sido provado que Ele não é um acidente. Mas a isso respondemos, de acordo com o que foi dito, que o ser per se não está na definição da substância. Pois pelo fato de ser descrito como um ser não pode ser um gênero, visto que já foi provado que o ser não tem as condições de um gênero: e novamente pelo fato de ser descrito como sendo per se, por isso pareceria denotar nada mais do que uma negação, uma vez que se diz ser um ser por não estar em outro, o que é uma negação pura. E isso não pode satisfazer as condições de um gênero, pois então um gênero não expressaria o que uma coisa é, mas o que não é. Portanto, devemos entender a definição de substância desta forma , que uma substância é uma coisa à qual não cabe estar em um sujeito: a palavra coisa sendo tirada de sua qüididade, assim como o ser é da existência: de modo que o significado de substância é que ele tem uma qüididade à qual é adequado não existir em um outro. Agora, isso não se aplica a

Deus, pois Ele não tem qüididade além de Sua existência. Portanto, segue-se que Ele não está no gênero de substância: e, conseqüentemente, que Ele não está em nenhum gênero, uma vez que foi provado que Ele não está no gênero do acidente.

CH APTER XXVI
QUE DEUS NÃO É O SER FORMAL DE TODAS AS COISAS

Pelo que foi dito, podemos refutar o erro de alguns que afirmaram que Deus nada mais é do que o ser formal de tudo.

Pois esse ser se divide em vida substancial e acidental . Ora, o ser divino não é o ser de uma substância nem o ser de um acidente, como mostrado acima. Portanto, é impossível para Deus ser o ser por meio do qual tudo é formalmente.

Novamente. As coisas não são distintas umas das outras no sentido de que são, pois nisso todas estão de acordo. Se, então, as coisas diferem umas das outras, segue-se que o próprio ser é especificado por certas diferenças adicionadas a ele, de modo que coisas diferentes têm um ser especificamente diferente, ou que as coisas diferem no fato de que o próprio ser está ligado a naturezas especificamente diferentes. Mas a primeira delas é impossível, porque uma adição não pode ser atribuída ao ser da mesma forma que uma diferença é adicionada a um gênero, como já foi dito. Resta, portanto, que as coisas são diferentes porque têm naturezas diferentes, às quais o ser está ligado de maneiras diferentes. Agora o ser divino não éapegado a outra natureza, mas é a própria natureza, como mostrado acima. Se, portanto, o ser divino fosse o ser formal de todas as coisas , seguir-se-ia que todas as coisas são simplesmente uma.

Além disso. O princípio é naturalmente anterior àquilo que dele flui. Ora, em certas coisas, o ser tem algo por meio de princípio: visto que se diz que a forma é o princípio do ser; e de igual modo o agente que dá a certas coisas o ser real. Portanto, se o ser divino é o ser de cada coisa, seguir-se-á que Deus, que é o seu próprio ser, tem uma causa e, portanto, não é um ser necessário per se. O contrário do que foi mostrado acima.

F utros. Aquilo que é comum a muitos não é algo além daqueles muitos, exceto apenas logicamente: assim, animal não é algo além de Sócrates e Platão e outros animais, exceto quando considerado

pela mente, que apreende a forma de animal como destituída de tudo que especifica, e individualiza-o: pois o homem é aquilo que é verdadeiramente um animal, do contrário seguir-se-ia que em Sócrates e Platão existem vários animais, nomeadamente o animal em geral, o homem em geral e o próprio Platão. Muito menos, portanto, o próprio ser em geral é algo separado de todas as coisas que existem; exceto apenas como apreendido pela mente. Se, portanto, Deus está sendo em geral, Ele não será uma coisa individual, exceto apenas como apreendido na mente. Agora, foi mostrado acima que Deus é algo não apenas no intelecto, mas na realidade. Portanto, Deus não é o ser comum de todos.

Novamente. A geração é essencialmente a forma de ser e a corrupção a forma de não ser. Pois o termo da geração é a forma, e o da privação da corrupção , por nenhuma outra razão senão porque a forma faz uma coisa ser, e a corrupção faz uma coisa não ser, por supor uma certa forma para não dar existência, que que recebeu esse formulário não seria considerado gerado. Se, então, Deus fosse o ser formal de todas as coisas, seguir-se-ia que Ele é o termo da geração. O que é falso, visto que Ele é eterno, como mostramos acima.

Além disso. Segue-se que o ser de todas as coisas existe desde a eternidade: portanto não haveria geração nem ruptura. Pois, se existisse, seguir-se-ia que uma coisa adquirisse de novo um ser já preexistente. Ou então é adquirido por algo já existente, ou então por algo que não é pré-existente. No primeiro caso, uma vez que, de acordo com a suposição acima, todas as coisas existentes têm o mesmo ser, seguir-se-ia que a coisa que se diz ser gerada, não recebe um novo ser, mas um novo modo de ser e, portanto, não é gerada mas alterado. Se, por outro lado, a coisa não existisse antes, seguir-se-ia que ela é feita do nada, e isso é contrário à essência da geração. Conseqüentemente, essa suposição eliminaria totalmente a geração e a corrupção: e, portanto, é claro que isso é impossível.

Além disso. A Doutrina Sagrada refuta este erro, confessando que Deus é alto e elevado (Is 6: 1), e que Ele está sobre todas as coisas (Rm 9: 5). Pois se Ele fosse o ser de todos, seria algo em todos, e não acima de tudo.

Aqueles que assim erraram são condenados pela mesma se ntência dos idólatras que deram o nome incomunicável, isto é, de Deus, à madeira e às pedras (Sb 14.21). Pois se Deus é o ser de todos, não seria mais verdadeiro dizer que uma pedra é um ser do que dizer que uma pedra é Deus.

Agora, existem quatro coisas que aparentemente fomentaram esse erro. O primeiro foi uma compreensão errada de certas autoridades. Pois, eles encontraram Dionísio dizendo (Cœl. Hier. Iv.): O ser de todos é a Divindade super-essencial: e a partir disso eles desejaram concluir que Deus é o ser formal de todas as coisas, não percebendo que este significado é irreconciliável com as palavras. Pois se a Divindade fosse o ser formal de todos, não estaria acima de tudo, mas no meio de todos, de fato algo de todos. Portanto, quando ele disse que a Divindade está acima de tudo, ele declara que é por sua natureza distinta de tudo e colocada acima de tudo. E ao dizer que a Divindade é o ser de todos, ele declara que todas as coisas derivam de Deus uma semelhança com o ser divino. Além disso, ele em outro lugar expressamente proíbe sua interpretação errada (Div. Nom. Ii.), Onde ele declara que não pode haver contato com Deus, nem mistura Dele com outras coisas, como de ponto com linha, ou da forma do selo em cera .

A segunda causa desse erro foi o motivo do defeito. Pois uma vez que o que é comum é especificado ou individualizado por adição, eles consideravam o ser divino, ao qual nada é adicionado, como um ser próprio, mas o ser comum de todos, não percebendo que o comum ou universal não pode existir sem alguma adição , embora seja considerada separada de qualquer adição: pois o animal não pode ser separado da diferença de racional ou irracional, embora pensemos nisso à parte dessas diferenças. Além disso, embora pensemos no universal sem adição, não pensamos nele à parte de sua receptividade à adição: pois, se nenhuma diferença pudesse ser adicionada ao animal, ele não seria um gênero; e o mesmo se aplica a todos os outros nomes de coisas. Ora, o ser divino não tem adição, não apenas em pensamento, mas também em realidade ; e não só é sem adição, mas também sem receptividade à adição. Portanto, pelo próprio fato de que não recebe nem pode receber adição, devemos antes concluir que Deus

não é comum, mas um ser próprio; visto que Seu ser é distinto de todos os outros pela própria razão de que nada pode ser adicionado a ele. Daí o comentarista dizer (De causis) que a causa primeira, em razão da própria pureza de sua bondade, é distinta das outras e, por assim dizer, individualizada.

A terceira causa deste erro é a consideração da simplicidade divina. Pois visto que Deus é o extremo da simplicidade, eles pensaram que se fizermos uma análise de tudo o que há em nós, a última coisa, sendo a mais simples, deve ser Deus; pois não podemos prosseguir indefinidamente na composição das coisas que estão em nós. Nisto, novamente, faltou a razão deles, que eles deixaram de observar que o que há de mais simples em nós, não é tanto uma coisa completa, mas uma parte de uma coisa: enquanto a simplicidade é atribuída a Deus como a um ser perfeito e consistente.

A quarta coisa que pode levá-los a este erro é a expressão pela qual dizemos que Deus está em todas as coisas: pois eles falharam em perceber que Ele está nas coisas, não como parte delas, mas como a causa das coisas, que não é nada querendo seu efeito. Pois não dizemos que a forma está no corpo da mesma forma que dizemos que o marinheiro está no barco.

CAPÍTULO XXVII
QUE DEUS NÃO É A FORMA DE UM CORPO

ASSIM, tendo mostrado que Deus não é o ser de todos, pode ser provado de igual modo que Deus não é a forma de nada.

Pois o ser divino não pode ser o ser de uma qüididade que não seja seu próprio ser, como mostrado acima. Agora, o que é o próprio ser divino não é outro senão Deus. Portanto, é impossível para Deus ser a forma de qualquer outra coisa.

Avançar. A forma de um corpo não é seu próprio ser, mas o princípio de seu ser. Mas Deus está sendo ele mesmo. Portanto, Deus não é a forma de um corpo.

Novamente. A união da forma e da matéria resulta em um composto, e este é um todo no que diz respeito à forma e à matéria. Agora as partes estão em potencialidade em relação ao todo: mas em Deus não há potencialidade. Portanto, é impossível que Deus seja a forma unida a alguma coisa.

Novamente. Aquilo que tem ser per se é mais excelente do que o que existe em outro. Agora, toda forma de um corpo está em outra. Visto que Deus é o ser mais excelente, como causa primeira do ser, Ele não pode ser a forma de nada.

Além disso, isso também pode ser provado desde a eternidade do movimento, como segue. Se Deus fosse a forma de uma coisa móvel, visto que Ele é o primeiro motor, o composto será o seu próprio motor. Mas aquilo que se move pode ser movido e não movido. Portanto, também está nele. Ora, uma coisa desse tipo não tem por si mesma indefectibilidade de movimento. Portanto, acima daquilo que se move, devemos colocar algo como primeiro motor, o que lhe confere a perpetuidade do movimento. E assim, Deus, que é o primeiro a mover, não é a forma de um corpo que se move.

Esse argumento vale para aqueles que detêm a eternidade do movimento. No entanto, se isso não for concedido, a mesma conclusão pode ser tirada da regularidade do movimento celestial. Pois assim como aquilo que se move pode estar em repouso e ser movido, também pode ser movido com maior ou menor velocidade .

Portanto, a necessidade de uniformidade no movimento celestial depende de algum princípio superior que é totalmente imóvel, e que não é a parte, por ser a forma, de um corpo que se move.

A autoridade das Escrituras está de acordo com esta verdade. Pois está escrito no salmo: Tua magnificência se eleva acima dos céus; e (Jó 11: 8, 9): Ele é mais alto do que o céu, e o que farás?… a medida Dele é mais longa do que a terra e mais profunda do que o mar.

Assim, podemos refutar o erro dos pagãos que afirmaram que Deus era a alma do céu ou mesmo a alma de todo o mundo: o que os levou a defender a doutrina idólatra pela qual diziam que todo o mundo era Deus, não em referência ao corpo, mas à alma , assim como se diz que o homem é sábio em referência não ao seu corpo, mas à sua alma: o que, supostamente, eles consideraram seguir que a adoração divina não é indevidamente mostrada ao mundo e suas partes . O Comentador também diz (Metaf. Xi.) Que isso ocasionou o erro do povo zabiano, ou seja, dos idólatras, porque, a saber, eles afirmaram que Deus era a alma do céu.

CAPÍTULO XXVIII
DA PERFEIÇÃO DIVINA

AGORA, embora as coisas que existem e vivem sejam mais perfeitas do que aquelas que apenas existem, Deus, que não é distinto de Sua própria existência, é um ser universalmente perfeito. E por universalmente perfeito, quero dizer que não falta a Ele a excelência de nenhum gênero.

Pois toda excelência de qualquer ser, seja qual for, é atribuída a uma coisa com respeito a seu ser, uma vez que nenhuma excessão adviria ao homem de sua sabedoria, a menos que assim ele fosse sábio, e assim por diante. Portanto, conforme uma coisa é, assim é seu modo de excelência: visto que uma coisa, conforme seu ser é contratado a algum modo especial de excelência mais ou menos grande, é considerada mais ou menos excelente. Portanto, se há uma coisa à qual pertence toda a possibilidade de ser, nenhuma excelência que pertence a alguma coisa pode lhe faltar. Ora, a uma coisa que é o seu próprio ser, o ser pertence de acordo com toda a possibilidade de ser: assim, se houvesse uma brancura separada, nada de toda a possibilidade da brancura lhe poderia desejar: porque algo da possibilidade da brancura é falta a uma determinada coisa branca por um defeito no receptor da brancura, que a recebe de acordo com seu modo e, talvez, não de acordo com toda a possibilidade de brancura. Portanto, Deus, que é o seu próprio ser, como mostrado acima, tem o ser de acordo com toda a possibilidade de ser ele mesmo: e, conseqüentemente, a Ele não pode faltar nenhuma excelência que pertence a qualquer coisa.

E assim como toda excelência e perfeição estão em uma coisa conforme essa coisa é, assim todo defeito está em uma coisa conforme aquela coisa em certo sentido não está. Ora, assim como Deus é totalmente, o não-ser está totalmente ausente Dele, visto que, conforme uma coisa tem ser, ela falha em não ser. Portanto, todo defeito é removido de Deus e, conseqüentemente, Ele é universalmente perfeito.

Mas as coisas que só existem são imperfeitas, não por causa de uma imperfeição no próprio ser absoluto, pois não têm o ser de acordo com toda a sua possibilidade, mas porque participam do ser de uma maneira particular e muito imperfeita.

Novamente. Cada coisa imperfeita deve ser precedida por alguma coisa perfeita: pois a semente vem de algum animal ou planta. Portanto, o primeiro ser deve ser supremamente perfeito. Agora foi mostrado que Deus é o primeiro ser. Portanto, Ele é supremamente perfeito.

Além disso. Uma coisa é perfeita enquanto está em ato, e imperfeita enquanto está em potencial e vazia de ação. Portanto, aquilo que não tem potencialidade, mas é ato puro, deve ser muito perfeito. Agora assim é Deus. Portanto, Ele é o mais perfeito.

Avançar. Nada age exceto de acordo com o que está em ato: portanto a ação segue o modo de realidade no agente; e, conseqüentemente, é impossível que o efeito que resulta de uma ação tenha uma atualidade mais excelente do que a do agente, embora seja possível que a atualidade do efeito seja mais imperfeita do que a da causa ativa, uma vez que a ação pode ser enfraquecido na parte em que termina. Agora, no gênero da causa eficiente, chegamos finalmente à única causa que é chamada de Deus, como explicado acima, de Quem todas as coisas procedem, como todos mostraremos na sequência. Portanto, segue-se que tudo o que é real em qualquer outra coisa, é encontrado em Deusmuito mais eminentemente do que naquela coisa, e não inversamente. Portanto, Deus é o mais perfeito.

Novamente. Em cada gênero há algo mais perfeito em relação a esse gênero, pelo qual tudo nesse gênero é medido: uma vez que tudo se mostra mais ou menos perfeito conforme se aproxima mais ou menos da medida desse gênero: assim, o branco é considerado a medida em todas as cores e a vívida entre todos os homens. Agora, a medida de todos os seres não pode ser outro senão Deus, que é Seu próprio ser. Portanto, nenhuma perfeição que pertence a alguma coisa está faltando a Ele, caso contrário, Ele não seria a medida universal de tudo.

Portanto, quando Moisés assim deveria ver a face de Deus, o Senhor lhe respondeu: Eu te mostrarei todo o bem (Êxodo 33:18, 19), dando assim a entender que a plenitude de todo o bem está Nele. E Dionísio diz (Div. Nom. V.): Deus não existe em um único modo, mas abraça e preenche todo o ser dentro de Si mesmo, absolutamente e sem limite.

Deve-se, entretanto, observar que a perfeição não pode ser apropriadamente atribuída a Deus se considerarmos o significado da palavra a respeito de sua derivação: visto que o que não é feito, não pode aparentemente ser descrito como perfeito. No entanto, uma vez que tudo o que é feito foi trazido da potencialidade para agir, e do não-ser para o ser, quando foi feito; é corretamente descrito como perfeito, isto é, completamente feito, quando sua potencialidade é completamente reduzida para agir, de modo que não retém nada de não-ser, e tem ser completo. Conseqüentemente, por uma espécie de extensão do termo, perfeito é aplicado não apenas àquilo que chegou ao ato completo por ter sido feito, mas também àquilo que está em ato completo sem estar louco de forma alguma. É assim que dizemos que Deus é perfeito, de acordo com Matt. 5:48: Sede perfeitos como também o vosso Pai celestial é perfeito.

CAPÍTULO XXIX
DA SEMELHANÇA DAS CRIATURAS

Em sequência ao acima, podemos considerar de que maneira é possível encontrar nas coisas uma semelhança com Deus, e de que maneira isso é impossível.

Pois os efeitos que ficam aquém de suas causas não concordam com eles em nome e proporção, e ainda deve haver alguma semelhança entre eles, porque é da natureza da ação que um agente semelhante deve produzir uma ação semelhante, uma vez que todo a coisa age conforme está em ação. Portanto a forma do efeito é encontrada em sua causa transcendente um tanto, mas de outra maneira e outra razão, razão pela qual essa causa é chamada de equívoca. Pois o s un causa calor nos corpos inferiores, agindo de acordo com o que está em ação; portanto o calor gerado pelo sol deve ter alguma semelhança com a força ativa do sol, pela qual o calor é causado nos corpos inferiores e por isso o sol é dito estar alto, embora em uma proporção diferente. E assim é dito ser um pouco como todas as coisas sobre as quais produz eficazmente seus efeitos, e mais uma vez é diferente de todas elas, na medida em que esses efeitos não possuem calor e assim por diante da mesma maneira que os y são encontrados no sol. Assim, também Deus concede todas as perfeições às coisas e, em conseqüência, Ele é semelhante e diferente de todos.

Por isso é que a Sagrada Escritura às vezes lembra a semelhança entre Ele e Suas criaturas, como quando se diz (Gn 1:26): Façamos o homem à Nossa imagem e semelhança: enquanto às vezes essa semelhança é negada, de acordo com as palavras de Isa. 40:18: A quem então você comparou Deus; ou que imagem você fará para ele? e do salmo: Ó Deus, quem será semelhante a ti?

Dionísio está de acordo com este argumento, pois ele diz (Div. Nom. Ix.): As mesmas coisas são semelhantes e diferentes de Deus; como, conforme eles O imitam, tanto quanto podem, Que não

é perfeitamente imitável; ao contrário, conforme os efeitos ficam aquém de suas causas.

No entanto, de acordo com essa semelhança, é mais adequado dizer que a criatura é semelhante a Deus do que vice-versa. Pois uma coisa é igual a outra quando possui uma qualidade ou forma dela. Desde então, o que está em Deus perfeitamente é encontrado em outras coisas por meio de uma participação imperfeita , aquilo em que a semelhança é observada é simplesmente de Deus, mas não da criatura. E assim a criatura tem o que é de Deus e, portanto, é corretamente considerada como Deus. Mas não se pode dizer assim que Deus tem o que pertence à sua criatura: portanto , também não é apropriado dizer que Deus é como a sua criatura; como também não dizemos que um homem é como seu retrato, embora declaremos que seu retrato é como ele.

E muito menos apropriadamente pode-se dizer que Deus é assimilado à criatura. Pois assimilação denota movimento em direção à similaridade e, conseqüentemente, se aplica àquele que recebe sua similaridade de outro. Mas a criatura recebe de Deus sua semelhança com Ele, e não vice-versa. Portanto, Deus não é assimilado à Sua criatura, mas vice-versa.

CAPÍTULO XXX
QUE TERMOS PODEM SER PREDICADOS POR DEUS

MAIS UMA VEZ em sequência ao acima, podemos considerar o que pode e o que não pode ser dito de Deus; também o que é dito dEle sozinho, e o que é dito Dele junto com outros seres.

Pois, uma vez que toda perfeição das criaturas deve ser encontrada em Deus, embora de outra forma mais eminente, quaisquer termos que denotem perfeição absoluta e sem qualquer defeito, são predicados de Deus e de outras coisas; por exemplo, bondade, sabedoria e assim por diante. Mas qualquer termo que denota perfeições semelhantes junto com um modo próprio das criaturas, não pode ser dito de Deus exceto por semelhança e metáfora, em que aquilo que pertence a uma coisa é aplicado a outra, como quando um homem é dito ser uma pedra sobre conta a densidade de sua inteligência. Tais são todos os termos empregados para denotar a espécie de uma coisa criada, como homem e pedra: pois seu modo próprio de perfeição e ser é devido a cada espécie: da mesma forma, quaisquer termos significam aquelas propriedades das coisas que são causadas pelos próprios princípios da espécie, portanto, eles não podem ser ditos de Deus a não ser metaforicamente. Mas aqueles que expressam essas perfeições juntamente com o modo de supereminência em que pertencem a Deus, são ditos somente de Deus, por exemplo, o bem soberano, o primeiro ser e semelhantes.

Agora, eu digo que alguns dos termos acima mencionados denotam perfeição sem defeito, no que diz respeito ao que o termo é empregado para significar: pois, no que diz respeito ao modo de significação, todo termo é defeituoso. Para nós expressamos as coisas por um termo como as concebemos pelo intelecto, e nosso intelecto, já que seus origina conhecimento dos sentidos, não ultrapassa o modo que encontramos em objetos sensíveis, em que a forma é distinto do objecto de t ele forma, por conta da composição da forma e da matéria. Ora, nessas coisas a forma é

realmente simples, mas imperfeita, como sendo não subsistente: ao passo que o sujeito da forma é considerado subsistente, mas não simples, ou melhor, com concretização . Portanto, tudo o que nosso intelecto significa como subsistente, significa com concreção, e tudo o que significa como simples, significa não como subsistente, mas como qualificado. Conseqüentemente, em cada termo empregado por nós, há imperfeição quanto ao modo de significação, e imperfeição é inadequada a Deus, embora a coisa significada esteja se tornando a Deus de alguma maneira eminente: como exemplificado no termo bondade ou o bem: para o bem significa por meio de não subsistência, e os bons por meio de concreção. A este respeito, nenhum termo é apropriadamente aplicado a Deus, mas apenas com respeito àquilo que o termo é empregado para significar. Portanto, como ensina Dionísio, tais termos podem ser afirmados ou negados por Deus: afirmados, por causa da significação do termo; negado, por conta do modo de significação. Ora, o modo de supereminência em que as supracitadas perfeições se encontram em Deus não pode ser expresso em termos empregados por nós, exceto por negação, como quando dizemos que Deus é eterno ou infinito, ou por referi-lo a outras coisas, como quando nós diga que Ele é a causa primeira ou o bem soberano. Pois somos capazes de compreender, não o que Deus é, mas o que Ele não é, e as relações de outras coisas com Ele, como explicado acima.

CAPÍTULO XXXI
QUE A PERFEIÇÃO DIVINA E A PLURALIDADE DOS NOMES DIVINOS NÃO SÃO INCONSISTENTES COM A SIMPLICIDADE DIVINA

Pelo que foi dito, também podemos ver que a perfeição divina e os vários nomes aplicados a Deus não são incompatíveis com Sua simplicidade.

Pois afirmamos que todas as perfeições encontradas em outras coisas devem ser atribuídas a Deus da mesma maneira que os efeitos são encontrados em suas causas equívocas: cujas causas estão em seus efeitos virtualmente, como o calor está no sol. Ora, essa virtude, a menos que fosse de alguma forma do gênero do calor, o sol agindo assim não geraria algo semelhante. Portanto, por causa dessa virtude, o sol é dito ser quente, não apenas porque causa calor, mas porque a virtude pela qual ele faz isso é algo em conformidade com o calor. Agora, por esta mesma virtude pela qual o sol causa calor, ele também causa muitos outros efeitos nos corpos inferiores, como secura. E assim o calor e a secura, que são qualidades distintas no fogo, são atribuídos ao sol em relação a uma virtude. E assim também, as perfeições de todas as coisas, que são adequadas a outras coisas em relação a várias formas, devem ser atribuídas a Deus em relação a Sua única virtude. E esta virtude não é distinta de Sua essência, uma vez que nada pode ser acidental para Ele, como já provamos. Conseqüentemente, Deus é dito ser sábio não apenas porque Ele causa sabedoria, mas porque até agoracomo somos sábios, imitamos um pouco a virtude pela qual Ele nos torna sábios. Ele não é, entretanto, chamado de pedra, embora tenha feito as pedras, porque pelo termo pedra entendemos um modo definido de ser, em relação ao qual uma pedra difere de Deus. Mas uma pedra imita Deus como sua causa, no que diz respeito ao ser, à bondade e assim por diante, assim como as outras criaturas o fazem.

Semelhante a isso pode ser encontrado nos poderes cognitivos humanos e nas virtudes operativas. Pois o intelecto, por sua única

virtude, conhece tudo o que a faculdade sensível apreende por vários poderes, e muitas outras coisas além disso. Novamente, o intelecto, quanto mais elevado é, mais coisas ele é capaz de saber por meio de um, enquanto um intelecto inferior só pode chegar ao conhecimento dessas coisas por meio de muitos. Novamente, o poder real se estende a todas as coisas às quais os vários poderes subordinados são direcionados. E assim também, Deus, por Seu único ser simples, possui todos os tipos de perfeições que, em um grau muito inferior, outras coisas alcançam por vários meios. Donde fica claro como é necessário dar vários nomes a Deus. Pois, uma vez que não podemos conhecê-lo naturalmente, exceto alcançando-O por meio de Seus efeitos, segue-se que os termos pelos quais denotamos Sua perfeição devem ser diversos, como também o são as perfeições que encontramos nas coisas. Se, no entanto, pudéssemos entender Sua própria essência como ela é, e dar-Lhe um nome próprio, deveríamos expressá-Lo por um único nome: e isso é prometido no último capítulo de Zacarias para aqueles que O verão em Sua essência. : Naquele dia, haverá um Senhor, e Seu nome será um.

CAPÍTULO XXXII
QUE NADA É PREDICADO UNIVOCALMENTE DE DEUS E OUTRAS COISAS

Do exposto, é claro que nada pode ser atribuído univocamente a Deus e outras coisas. Pois um efeito que não recebe a mesma forma especificamente como aquela pela qual o agente atua, não pode receber em um sentido unívoco o nome derivado daquela forma: pois o sol e o calor gerado pelo sol não são chamados univocamente de quente. Ora, as formas das coisas das quais Deus é a causa não atingem a espécie da virtude divina, visto que recebem separadamente e particularmente aquilo que está em Deus simples e universalmente . É evidente, portanto, que nada pode ser dito univocamente sobre Deus e outras coisas.

Avançar. Se um efeito atinge a espécie de sua causa, o nome deste último não será atribuído a ele univocamente, a menos que receba a mesma forma específica de acordo com o mesmo modo de ser: pois casa na arte não é univocamente o mesmo que casa na matéria, visto que a forma da casa tem um ser diferente em um caso e em outro. Ora, outras coisas, embora devam receber inteiramente a mesma forma, não a recebem segundo o mesmo modo de ser: porque não há nada em Deus que não seja o próprio ser divino, como mostrado acima, que não se aplique a outras coisas. Portanto, é impossível que qualquer coisa seja atribuída univocamente a Deus e outras coisas .

Além disso. Tudo o que é predicado de várias coisas univocamente é gênero, ou espécie, ou diferença, ou acidente apropriado. Agora, nada é predicado de Deus como gênero ou como diferença, como provamos acima, e, conseqüentemente, nem como definição nem comoespécie, que consiste em gênero e diferença. Nem pode nada ser acidental para Ele, como foi mostrado acima, e conseqüentemente nada é predicado por Deus, seja como acidental ou como apropriado, pois o apropriado é uma espécie de acidente. Segue-se, portanto, que nada é predicado de Deus e outras coisas univocamente.

Novamente. Aquilo que é predicado univocamente de várias coisas é mais simples do que qualquer uma delas, pelo menos em nossa maneira de entender. Ora, nada pode ser mais simples do que Deus, seja na realidade ou em nosso modo de entender. Portanto, nada é predicado univocamente por Deus e outras coisas.

Avançar. Tudo o que é predicado univocamente de várias coisas pertence por participação a cada uma das coisas das quais é predicado: pois a espécie é um auxílio para participar do gênero, e o indivíduo, das espécies. Mas nada se diz de Deus por participação, uma vez que tudo o que é participado está confinado ao modo de uma coisa participada e, portanto, é possuído parcialmente e não de acordo com todos os modos de perfeição. Segue-se, portanto, que nada é predicado univocamente por Deus e outras coisas.

Novamente. Aquilo que é predicado de várias coisas segundo a prioridade e a posterioridade certamente não é predicado delas univocamente, visto que o que vem primeiro está incluído na definição do que segue, por exemplo, a substância na definição do acidente considerado como um ser. Se, portanto, disséssemos ser univocamente de substância e acidente, seguir-se-ia que a substância também deveria entrar na definição de ser como predicado de substância: o que é claramente impossível. Ora, nada é predicado na mesma ordem de Deus e nas outras coisas, mas segundo a prioridade e a posterioridade: visto que todos os predicados de Deus são essenciais, pois Ele se chama ser porque é a própria essência, e bom porque é o próprio bem: enquanto os predicados são aplicados a outros por participação; assim, Sócrates é considerado um homem, não como se fosse a própria humanidade, mas como um sujeito da humanidade. Portanto, é impossível que qualquer coisa seja predicada univocamente por Deus e outras coisas.

CAPÍTULO XXXIII
QUE NEM TODOS OS TERMOS APLICADOS A DEUS E CRIATURAS SÃO PURAMENTE EQUIVOCAIS

Também fica claro, pelo que foi dito, que as coisas predicadas de Deus e outras coisas não são todos equívocos puros, como são os efeitos de uma causa equívoca. Pois nos efeitos de uma causa equívoca não encontramos nenhuma ordem ou relacionamento mútuo, e é totalmente acidental que o mesmo nome seja aplicado a várias coisas; visto que o nome aplicado a uma coruja não significa que aquela coisa tenha qualquer relação com outra. Ao passo que não é assim com os termos aplicados a Deus e às criaturas: pois, ao empregar esses termos comuns, consideramos a ordem de causa e efeito, como fica claro pelo que dissemos. Portanto, certas coisas predicadas de Deus e outras coisas não são puros equívocos.

Além disso. Onde há puro equívoco, não observamos semelhança das coisas, mas apenas semelhança de nome. Agora, há algum tipo de semelhança das coisas com Deus, como mostrado acima. Portanto, segue-se que eles não são ditos de Deus por puro equívoco.

Novamente. Quando uma coisa é predicada de várias por puro equívoco, não podemos ser levados de uma ao conhecimento da outra, pois o conhecimento das coisas não depende das palavras, mas do significado dos nomes. Agora chegamos ao conhecimento das coisas divinas a partir de nossa observação de outras coisas, como mostrado acima. Portanto, semelhantes não são equívocos puros quando falados de Deus e outras coisas.

Avançar. O uso de termos equívocos quebra a continuidade de um argumento. Portanto, se nada fosse dito de Deus e das criaturas, exceto por puro equívoco, nenhum argumento poderia ser feito procedendo a Deus a partir das criaturas, ao passo que o contrário é evidenciado por todos os que falam das coisas divinas.

Além disso. É inútil predicar o nome de uma coisa, a menos que por esse nome entendamos algo sobre essa coisa. Agora, se os

nomes são atribuídos de forma totalmente equivocada a Deus e às criaturas, não entendemos nada de Deus por esses nomes: uma vez que os significados desses nomes são conhecidos por nós apenas quando aplicados às criaturas. Portanto, seria inútil provar sobre Deus que Deus é bom, ou qualquer outra coisa desse tipo.

Se, no entanto, for afirmado que por tais termos, só sabemos de Deus o que Ele não é, de modo que, a saber, Ele seja chamado de vivo porque não está no gênero dos seres inanimados, e assim por diante, segue-se pelo menos que viver quando dito de Deus e das criaturas coincide com a negação do ser inanimado: e assim não será um puro equívoco.

CAPÍTULO XXXIV
QUE OS TERMOS APLICADOS A DEUS E CRIATURAS SÃO EMPREGADOS ANALOGICAMENTE

Segue-se, então, do que foi dito que aquelas coisas que são ditas de Deus e outras coisas não são predicadas nem univocamente nem equivocamente, mas analogicamente, isto é, de acordo com uma ordem ou relação com alguma coisa.

Isso acontece de duas maneiras. Primeiro, conforme muitas coisas têm uma relação com alguma coisa: assim, em relação à saúde, um animal é considerado saudável como seu sujeito, a medicina como seu eficaz, o alimento como sua preservação e a urina como seu signo. Em segundo lugar, de acordo com a ordem ou relação de duas coisas pode ser observada, não a alguma outra coisa, mas a uma delas: assim o ser é dito de substância e acidente, na medida em que o acidente tem relação com a substância, e não como o Qualquer substância e acidente foram relacionados a uma terceira coisa.

Conseqüentemente, tais nomes não são ditos de Deus e outras coisas analogicamente da primeira maneira, pois seria necessário supor algo anterior a Deus; mas da segunda maneira.

Agora, nessa predicação analógica, a relação às vezes é considerada a mesma tanto quanto ao nome quanto à coisa, e às vezes não é a mesma. Pois a relação do nome é conseqüência da relação do conhecimento, visto que o nome é o signo da concepção intelectual. Conseqüentemente, quando aquilo que vem primeiro na realidade é considerado o primeiro também no conhecimento, a mesma coisa é encontrada para ser o primeiro tanto quanto ao significado do nome e quanto à natureza da coisa: assim, a substância éantes de acontecer, tanto na natureza, na medida em que a substância é a causa do acidente, quanto no conhecimento, na medida em que a substância é colocada na definição de acidente. Por isso o ser é dito de substância antes de ser dito de acidente, tanto na realidade como de acordo com o significado da

palavra. Por outro lado, quando o que vem primeiro de acordo com a natureza, vem depois de acordo com o conhecimento, então, em termos analógicos, não há a mesma ordem de acordo com a realidade e de acordo com o significado do nome : daí o poder de cura. em dar saúde (medicamentos) é naturalmente anterior à saúde do animal, assim como a causa é anterior ao efeito; no entanto, como conhecemos esse poder por meio de seu efeito, o denominamos a partir desse efeito. Conseqüentemente, a doação de saúde está em primeiro lugar na ordem da realidade e, no entanto, saudável é atribuída ao animal primeiro de acordo com o significado do termo.

Conseqüentemente, visto que chegamos ao conhecimento de Deus a partir de outras coisas, a realidade dos nomes predicados de Deus e outras coisas está primeiro em Deus de acordo com Seu modo, mas o significado do nome está Nele depois. Portanto, é dito que Ele recebeu o nome de Seus efeitos.

CAPÍTULO XXXV
QUE OS VÁRIOS NOMES PREDICADOS POR DEUS NÃO SÃO SINÔNIMOS

Pelo que dissemos, também está provado que, embora os nomes predicados d de Deus signifiquem a mesma coisa, eles não são sinônimos, porque não transmitem o mesmo significado.

Pois assim como várias coisas são por suas várias formas como uma coisa simples que é Deus, assim nosso intelecto, por suas várias concepções, é um pouco como Ele, na medida em que é levado a conhecê-lo pelas várias perfeições das criaturas. Portanto, nosso entendimento não é falso nem vão em conceber muitas coisas de um; porque aquele simples ser divino é tal que certas coisas podem ser comparadas a Ele de acordo com suas múltiplas formas, como provamos acima. E de acordo com suas várias concepções, nosso intelecto concebe vários nomes que se aplicam a Deus. Portanto, uma vez que não são aplicados com o mesmo significado, é claro que não são sinônimos, embora signifiquem uma coisa absolutamente única: pois o nome não tem o mesmo significado, uma vez que denota o conceito de intelecto anterior ao coisa compreendida.

CAPÍTULO XXXVI
COMO NOSSO INTELECTO FORMA UMA PROPOSTA SOBRE DEUS

A partir disso, fica claro que nosso intelecto não forma proposições em vão sobre um Deus simples por composição e divisão, embora Deus seja totalmente simples.

Pois embora nosso intelecto chegue ao conhecimento de Deus por várias concepções, como afirmado acima , ele entende que o que corresponde a todos eles é absolutamente um: porque nosso intelecto não atribui seu modo de compreensão às coisas que entende, mesmo que nem atribui imaterialidade a uma pedra, embora a conheça imat erialmente. Conseqüentemente, enuncia a unidade da coisa por meio de uma composição verbalimplicando identidade, quando diz: Deus é bom ou é bom: para que, se houver diversidade na composição, ela se refira ao entendimento e unidade ao entendido. Da mesma forma, às vezes nosso intelecto forma uma proposição sobre Deus com uma implicação de diversidade, inserindo uma preposição, como quando dizemos: A bondade está em Deus: porque aqui implicamos tanto uma certa diversidade que convém ao entendimento , quanto uma certa unidade que deve ser referiu-se à coisa.

CAPÍTULO XXXVII
QUE DEUS É BOM

A bondade de Deus pode ser concluída a partir de Sua perfeição que provamos.

Por isso que uma coisa é dita boa é a sua própria virtude, visto que a virtude de qualquer coisa é aquela que torna seu sujeito bom e torna bom seu trabalho. Ora, a virtude é uma perfeição: já que dizemos que uma coisa é perfeita quando atinge sua própria virtude, conforme declarado em 7 Phys. Portanto, uma coisa é boa pelo fato de ser perfeita: e, conseqüentemente, todas as coisas desejam sua própria perfeição como seu próprio bem. Agora está provado que Deus é perfeito. Portanto, Ele é bom.

Novamente. Foi provado acima que existe um primeiro motor imóvel que é Deus. Agora Ele se move como um movimento absolutamente imóvel: e este se move como o objeto de desejo. Portanto Deus, sendo o primeiro motor imóvel, é o primeiro objeto de desejo. Ora, uma coisa é desejada de duas maneiras: ou porque é boa ou porque parece boa. O primeiro é o que é bom, pois o que parece bom não se move per se, mas conforme tem alguma aparência de bom; ao passo que o bom se move em si. Portanto, o primeiro objeto de desejo, que é Deus, é bom.

Avançar. O bom é aquilo que todas as coisas desejam, o que o Filósofo também cita muito bem. Ora, todas as coisas desejam agir de acordo com seu modo: o que é evidente pelo fato de que tudo, por sua natureza, evita a corrupção. Portanto, a noção essencial do bem é estar em ato, e conseqüentemente o mal que se opõe ao bem resulta da privação do ato pela potencialidade, como declara o Filósofo (9 Metaph.). Ora, Deus é um ser em ação e não em potencial, como provamos acima. Portanto, Ele é realmente bom.

Além disso. A concessão do ser e da bondade procede da bondade. Isso é provado pela própria natureza do bem e pela noção que ele transmite. Pois o bem de uma coisa é naturalmente seu ato e perfeição. Ora, uma coisa age por estar em ação: e por agir ela confere ser e bondade a outras coisas. Portanto, é um sinal da

perfeição de uma coisa que ela seja capaz de produzir o seu semelhante, como declara o Filósofo (4 Meteoro). Novamente, a noção do bom é que é algo apetitoso: e isso é um fim. E o fim move o agente a agir. Conseqüentemente, é dito que o bem difunde o eu e o ser. Agora, essa difusão é conveniente a Deus: pois foi mostrado acima que Ele é a causa do ser nas outras coisas, visto que Ele é o próprio ser necessário. Portanto, ele é verdadeiramente bom.

Portanto, é dito no salmo: Quão bom é Deus para com Israel, para os que têm um coração reto; e (Lam. 3:25): O Senhor é bom para os que nele esperam, para a alma que O busca.

CAPÍTULO XXXVIII
QUE DEUS É O PRÓPRIO BEM

Do exposto, podemos concluir que Deus é Sua própria bondade.

Pois estar em ação é para o seu próprio bem. Agora, Deus não está apenas em ação, mas é Seu próprio ser, como provado acima. Portanto, Ele é a própria bondade e não apenas bom.

Avançar. A perfeição de uma coisa é sua bondade, como mostramos acima. Ora, a perfeição do ser divino não consiste em algo adicionado a ele, mas em ser perfeito em si mesmo, como provado acima. Portanto, a bondade de Deus não é algo adicionado à Sua essência , mas Sua essência é Sua bondade.

Novamente. Qualquer bem que não seja a sua própria bondade é bom por participação. Ora, o que é por participação pressupõe algo anterior a si mesmo, do qual deriva a natureza do bem. Mas não é possível continuar assim até o infinito: já que nas causas finais não há procedimento para o infinito, pois o infinito é inconsistente com a finalidade: e o bem tem a natureza de um fim. Devemos, portanto, chegar a algum primeiro bem, que seja bom não por participação em relação a outra coisa, mas por sua essência. Agora, este é Deus. Portanto, Deus é Sua própria bondade.

Novamente. O que é pode participar de algo, mas o próprio ser não pode participar de nada: porque o que participa é potencialidade, enquanto o ser é ato . Agora, Deus está sendo ele mesmo, como provamos. Portanto, Ele não é bom por participação, mas essencialmente.

Além disso. Em cada coisa simples, o ser e o que é são um: pois, se são distintos, não há mais simplicidade. Agora, Deus é absolutamente simples , como provamos. Portanto, que Ele é bom não é distinto de si mesmo. Portanto, Ele é Sua própria bondade.

Esses mesmos argumentos mostram que nada mais é sua própria bondade: por isso é dito (Mat. 19:17): Ninguém é bom, mas somente Deus.

CAPÍTULO XXXIX
QUE NENHUM MAL PODE SER EM DEUS

AQUI é manifestamente aparente que o mal não pode estar em Deus.

Pois o ser e a bondade e todos os predicados essenciais não têm nada além de si mesmas acrescentado a eles, embora o que é ou a bondade possa ter algo além de ser ou a bondade: uma vez que nada impede que o sujeito de uma perfeição seja sujeito de outra; assim, o que é um corpo pode ser branco e doce: enquanto toda natureza está confinada dentro dos limites de sua essência, de modo que não admite nada estranho dentro de si mesma. Ora, Deus é bondade e não meramente bom, como provamos acima.Portanto, nada que não seja bom pode estar nele: e, conseqüentemente, o mal não pode estar nele.

Além disso. Enquanto uma coisa permanece, aquilo que é contrário à sua essência é totalmente incompatível com aquela coisa: assim, a irracionalidade ou a insensibilidade são incompatíveis com o homem, a menos que ele deixe de ser homem. Agora, a essência divina é a própria bondade, como provamos. Portanto, o mal que é contrário ao bem não pode ter lugar em Deus, a menos que Ele deixe de ser Deus: o que é impossível, porque Ele é eterno, como foi provado acima.

Novamente. Visto que Deus é Seu próprio ser, nada pode ser dito sobre Ele por participação, como fica claro no argumento dado acima. Se, então, o mal fosse predicado Dele, seria um predicado não por participação, mas por essência. Mas o mal não pode ser predicado de qualquer coisa de modo a ser a essência dessa coisa: pois lhe faltaria ser, que é um bem, como mostramos acima: e no mal não pode haver mistura estranha , pois nem pode haver na bondade. Portanto, o mal não pode ser predicado por Deus.

Novamente. O mal se opõe ao bem. Ora, a noção de bem consiste na perfeição: e, portanto, a noção de mal consiste na imperfeição. Ora, defeito ou imperfeição não podem estar em Deus,

visto que Ele é universalmente perfeito, como mostrado acima. Portanto, o mal não pode estar em Deus.

Avançar. Uma coisa é perfeita conforme está em ato. Portanto, será imperfeito conforme é deficiente em atos. Portanto, o mal é privação ou inclui privação. Ora, o sujeito da privação é uma potencialidade: e isso não pode estar em Deus e, conseqüentemente, nem o mal.

Além disso. Se o bem é o que todos desejam, segue-se que o mal como tal é evitado por toda a natureza. Ora, o que está em uma coisa contra o modo de seu apetite natural é violento e antinatural. Portanto, o mal em uma coisa é violento e antinatural na medida em que é um mal para aquela coisa, embora em coisas compostas possa ser natural em relação a alguma parte. Mas Deus não é composto, nem pode nada ser violento ou não natural Nele, como mostrado acima. Portanto, o mal não pode estar em Deus.

Além disso, isso é confirmado pelas Sagradas Escrituras. Pois está escrito na epístola canônica de João: Deus é luz, e Nele não há trevas ; e (Jó 34:10): Longe de Deus esteja a maldade e a iniqüidade do Todo-Poderoso.

CAPÍTULO XL
QUE DEUS É O BEM DE TODOS OS BONS

Também fica provado do anterior que Deus é o bem de todo bem.

Pois a bondade de uma coisa é sua perfeição, como já dissemos. Agora, visto que Deus é simplesmente perfeito, Ele contém em Sua perfeição as perfeições de todas as coisas, como mostramos. Portanto, Sua bondade contém todas as bondades; e conseqüentemente Ele é o bem de todo bem.

Novamente. Uma coisa não é dita ter uma qualidade por participação, exceto na medida em que tem alguma semelhança com aquilo que é dito ter essa qualidade essencialmente: assim, o ferro é dito ser ígneo na medida em que compartilha de uma semelhança com incêndio. Agora Deus é bomessencialmente, enquanto tudo o mais é fruto da participação, como provamos. Portanto, nada é dito ser bom, exceto na medida em que tem alguma semelhança com a bondade divina. Portanto, Ele é o bem de todo bem.

Avançar. Visto que uma coisa é desejável por um fim, e o aspecto do bem consiste em ser desejável; segue-se que uma coisa é dita boa, ou porque é um fim, ou porque é dirigida a um fim. Portanto, o fim último é aquele do qual todas as coisas assumem o aspecto de bom. Agora, este é Deus, como provaremos mais adiante. Portanto, Deus é o bem de todo bem.

Daí o Senhor, ao prometer a Moisés que ele o veria, disse (Êxodo 33:19): Eu te mostrarei tudo de bom. E diz-se da sabedoria divina (Sb 8): Todas as coisas boas vieram a mim junto com ela.

CAPÍTULO XLI
QUE DEUS É O BEM SOBERANO

Disto fica provado que Deus é o bem soberano. Pois o bem universal está muito acima de qualquer bem particular, mesmo que o bem da nação seja maior do que o bem de um indivíduo: visto que a bondade e a perfeição do todo estão acima da bondade e perfeição da parte. Agora, a bondade divina de Deus é comparada a todas as outras coisas como o bem universal ao particular, pois Ele é o bem de todo bem, como já provamos. Portanto, Ele é o bem soberano.

Além disso. Aquilo que é essencialmente predicado é dito mais verdadeiramente do que aquele que é predicado pela participação. Agora, Deus é bom por sua essência; e outras coisas, por participação, conforme mostrado acima. Portanto, Ele é o Deus soberano .

Novamente. O maior em qualquer gênero é a causa de outros naquele gênero: uma vez que a causa é maior do que seu efeito. Agora, todas as coisas derivam sua proporção de bondade de Deus, como mostramos. Portanto, Ele é o bem soberano.

Além disso. Assim como é mais branco que tem menos mistura de preto, então é melhor que tem menos mistura de mal. Ora, Deus está acima de tudo sem mistura com o mal, visto que nEle não pode haver mal, nem em ato nem em potencial, e isso se torna Ele por Sua própria natureza, como já provamos. Portanto, Ele é o bem soberano.

Por isso é dito (1 Reis 2: 2): Não há ninguém santo como o Senhor é.

CAPÍTULO XLII
QUE DEUS É UM

Tendo provado o que precede, é manifesto que só existe um Deus.

Pois é impossível que haja dois bens soberanos: visto que aquilo que é atribuído a uma coisa por meio da superabundância pode ser encontrado em um só. Agora, Deus é o bem soberano, como mostramos. Portanto, Deus é um.

Avançar. Mostramos que Deus é absolutamente perfeito e que não lhe falta perfeição. Se, então, houver vários deuses, segue-se que existem várias coisas perfeitas semelhantes. Mas isso é impossível: pois se nenhum deles carece de perfeição, nem tem um ymistura de imperfeição, que é necessária para que qualquer coisa seja simplesmente perfeita, não haverá nada que os possa distinguir. Portanto, é impossível que haja vários deuses.

Novamente. Aquilo que é suficientemente feito, se é para ser feito por um, é melhor feito por um do que por muitos. Agora a ordem das coisas é a melhor possível: já que a potência do primeiro agente não falha a potencialidade das coisas para a perfeição. E todas as coisas são suficientemente aperfeiçoadas referindo-se a elas no primeiro princípio. Portanto, uma pluralidade de princípios é inadmissível.

Além disso. É impossível que um movimento contínuo e regular proceda de vários motores. Pois se eles se movem juntos, nenhum deles é um motor perfeito, mas todos juntos tomam o lugar de um motor perfeito: o que não se aplica ao primeiro motor, uma vez que o perfeito precede o imperfeito. Se, entretanto, eles não se movem juntos, cada um deles está se movendo em um momento e em outro não; daí segue-se que o movimento não é contínuo nem regular: porque movimento que é contínuo e um é de um motor. Além disso, um motor que nem sempre está se movendo se move irregularmente: como evidenciado por motores de grau inferior, em que o movimento violento é intenso no início e afrouxado no final, enquanto o movimento natural é o inverso. Por outro lado, o primeiro

movimento é único e contínuo, como foi comprovado pelos filósofos. Portanto, seu primeiro motor deve ser um.

Novamente. A substância corporal é dirigida à substância espiritual como seu bem: pois nesta última há uma bondade mais plena à qual a substância corporal procura ser comparada, visto que tudo o que existe deseja atingir o maior bem, tanto quanto possível. Agora, todos os movimentos da criatura corpórea são reduzidos a um primeiro movimento, ao lado do qual não há outro primeiro movimento que não seja redutível a ele. Portanto, ao lado da substância espiritual que é o fim do primeiro movimento, não há outra que não possa ser reduzida a ela. Agora, sob este nome entendemos Deus. Portanto, há apenas um Deus.

Além disso. A ordem mútua de todas as coisas diversas que se dirigem umas às outras é por causa de sua ordem em direção a alguma coisa: assim como a ordem mútua das partes de um exército é por causa da ordem de todo o exército para o comandante -chefe. Pois que certas coisas diversas sejam unidas em alguma relação, não podem resultar de suas próprias naturezas como distintas umas das outras, porque disso haveria antes uma distinção entre elas. Nem pode resultar de diferentes causas de ordem: porque estas não poderiam, por si mesmas, como diferentes umas das outras, ter uma ordem em vista. Conseqüentemente, ou a ordem mútua de muitos é acidental, ou deve ser reduzida a uma causa primeira dessa ordem, que vê tudo em ordem para o fim que pretende. Agora, todas as partes deste mundo são observadas como ordenadas umas às outras, na medida em que certas coisas são auxiliadas por outras: assim, os corpos inferiores são movidos pelos superiores, e estes últimos por substâncias incorpóreas , como mostrado acima. . Tampouco é acidental, já que acontece sempre ou na maior parte do tempo. Portanto, este mundo tem apenas um diretor e governador. Mas não há outro mundo além deste. Portanto, há apenas um governador do universo, e a Ele chamamos de Deus.

Novamente. Se há duas coisas que são necessárias, elas devem necessariamente concordar na intenção da necessidade de ser. Segue-se, portanto, que eles devem ser diferenciados por algo

adicionado a um ou a ambos; um nd consequentemente que quer um é composto, ou ambos. Ora, nenhuma coisa composta existe necessariamente por si, como provamos acima. Portanto, não pode haver várias coisas, cada uma das quais necessariamente exista: e, conseqüentemente, também não pode haver vários deuses.

Além disso. Aquilo em que eles diferem, na suposição de que concordam na necessidade de ser, ou é exigido como um complemento de alguma forma a essa necessidade de ser, ou não é exigido. Do contrário, segue-se que é acidental: porque tudo o que é adicionado a uma coisa, que nada tem a ver com seu ser, é um acidente. Portanto, este acidente tem uma causa. E essa causa é a essência daquilo que existe por necessidade ou outra coisa. Se for sua essência, visto que a própria necessidade de ser é sua essência, como mostrado acima, a necessidade de ser será a causa desse acidente. Mas a necessidade de ser é encontrada em ambos. Portanto, ambos sofrem esse acidente: e, conseqüentemente, não são diferenciados por isso. Se, entretanto, a causa desse acidente fosse outra coisa, segue-se que, a menos que essa outra coisa existisse, esse acidente não existiria. E sem este acidente não haveria a distinção acima mencionada. Portanto, sem essa outra coisa, essas duas coisas que deveriam existir necessariamente não seriam duas, mas uma. Portanto, o próprio ser de ambos é dependente de um terceiro: e, conseqüentemente, nenhum deles existe necessariamente por si.

Se, por outro lado, aquilo em que eles diferem for necessário como um complemento à sua necessidade de ser, isso será porque está incluído na noção da necessidade de ser, como animado está incluído na definição de animal, ou porque a necessidade de ser é especificada assim como o animal é completado pelo racional. No primeiro caso, segue-se que onde quer que haja necessidade de ser, há aquilo que está incluído em sua noção; assim, para tudo o que podemos aplicar animal, podemos aplicar animado. E assim, uma vez que atribuímos necessidade de ser a ambos os itens acima mencionados, eles não podem ser diferenciados por meio disso. No segundo caso, isso é novamente impossível. Pois a diferença que especifica um gênero não completa a ideia genérica, mas o gênero adquire assim estar em ato: porque a noção de animal está

completa antes da adição de racional, embora animal não possa estar em ato a não ser que seja racional ou irracional . Agora, isso é impossível por duas razões. Em primeiro lugar, porque a qüididade daquilo que tem o ser por necessidade é o seu ser, como provamos acima. Em segundo lugar, porque assim o ser necessário adquiriria o ser de outra coisa: o que é impossível. Portanto, é impossível ter várias coisas, cada uma das quais tendo um ser necessário per se.

Avançar. Se houver dois deuses, a palavra deus é atribuída a ambos univocamente ou eq uivocamente. Se de forma equivocada, isso está fora da questão atual: pois nada impede que qualquer coisa receba um nome equívoco, se o modo usual de falar o permitir. Se, entretanto, for predicado univocamente, deve-se dizer de ambos no mesmo sentido: e, portanto, segue-se que em ambos há a mesma natureza em comum. Ou, portanto, essa natureza está em ambos de acordo com o mesmo ser, ou então é de acordo com seres diferentes. Se de acordo com um ser, segue-se que eles não são dois, mas apenas um: para dois, os dois não têm um só ser, se diferirem substancialmente. Se, no entanto, houver um ser diferente emambos, a qüididade de nenhum será seu próprio ser. Mas devemos admitir que esse seja o caso de Deus, como já provamos. Portanto, nenhum deles é o que entendemos pelo nome de Deus e, conseqüentemente, é impossível admitir a existência de dois deuses.

Novamente. Nenhuma das coisas que pertencem a uma coisa signatária particular como tal pode pertencer a outra: porque a singularidade de uma coisa particular não pertence a outra senão à própria coisa singular. Ora, sua necessidade de ser pertence àquilo que é necessário na medida em que é essa coisa significativa. Por isso, não pode pertencer a qualquer outra coisa: e, portanto, é impossível que haja Severa l coisas cada um dos quais existe necessidade. Portanto, é impossível que haja vários deuses.

Prova da proposição do meio: Se aquilo que é por necessidade não é esta coisa significativa como sendo por necessidade, segue-se que a designação de seu ser não é necessária em si mesma, mas depende de outra coisa. Ora, uma coisa conforme está em ato é distinta de todas as outras, e isso deve ser essa coisa significativa.

Portanto, o que é necessário depende de outra coisa para estar em ato: e isso é contrário à noção do que é necessário. Portanto, o que é necessário deve sê-lo de acordo com o que é significativo.

Novamente. A natureza significada por esta palavra Deus é individualizada por si mesma neste Deus ou por qualquer outra coisa. Se por alguma outra coisa deve haver composição nele. Se por si só, segue-se que não pode ser aplicado a outro: pois aquilo que é o princípio da individualização não pode ser comum a vários. Portanto, é impossível que haja vários deuses.

Além disso. Se houver vários deuses, segue-se que a natureza divina não é identicamente a mesma em cada um. Portanto, deve haver algo para distinguir a natureza divina é esta e aquela. Mas isto é impossível: visto que a natureza divina não recebe adição de diferenças essenciais ou acidentais, como provado acima: nem é a natureza divina a forma de qualquer matéria, de modo a ser dividida como a matéria é dividida. Portanto, não pode haver vários deuses.

Novamente. O ser próprio de cada coisa é apenas um. Agora, Deus é o próprio Seu ser, como mostrado acima. Portanto, só pode haver um Deus.

Avançar. Uma coisa tem ser assim como tem unidade: portanto, tudo evita a divisão tanto quanto pode, para não tender a não ser. B ut a natureza divina supera tudo em ter ser. Portanto, há unidade suprema nisso. Portanto, não está dividido em vários.

Além disso. Observamos que em cada gênero a multidão procede de algum tipo de unidade: portanto, em cada gênero encontramos uma primeira coisa, que é a medida de todas as coisas encontradas naquele gênero. Conseqüentemente, tudo o que acharmos concordando em um ponto, deve proceder de algum princípio. Agora todas as coisas concordam quanto ao ponto de ser. Portanto, aquilo que é o princípio de todas as coisas deve ser apenas um: e isso é Deus.

Novamente. Em todo governo, aquele que preside deseja a unidade, pelo que a principal forma de governo é a monarquia ou reino. E de nossos muitos membros há uma cabeça: e este é um sinal evidente de que existe unidade para quem a liderança está se

tornando. Portanto, devemos confessar que Deus, que é a causa de tudo, é simplesmente um.

Além disso, podemos inferir esta confissão da unidade divina dos oráculos sagrados. Pois é dito (Deuteronômio 6: 4): Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é um ; e (Êxodo 20.3): Não terás deuses estranhos diante de mim; e (Ef 4: 5): Um Senhor, uma fé, etc.

Por esta verdade, os pagãos que acreditam em muitos deuses são refutados. E ainda vários deles afirmaram a existência de um deus supremo, por quem eles afirmaram que os outros a quem chamavam de deuses foram causados, pois eles atribuíram a divindade a todas as substâncias eternas, especialmente em razão da sabedoria, felicidade e governo do universo . Este modo de expressão é encontrado até mesmo nas Sagradas Escrituras, onde santos anjos ou homens ou juízes são chamados de deuses, como nas palavras do salmo: Não há nenhum entre os deuses como Tu, ó Senhor, e novamente: Eu disse: Vocês são deuses: e muitas passagens semelhantes são encontradas nas Escrituras.

Portanto os maniqueus pareceriam ainda mais opostos a esta verdade, uma vez que afirmam dois primeiros princípios, um dos quais não é a causa do outro.

Os arianos também contestaram essa verdade com seus erros, visto que afirmavam que o Pai e o Filho não são um, mas deuses distintos, e ainda assim foram compelidos pela autoridade das Escrituras a confessar que o Filho é o verdadeiro Deus.

CAPÍTULO XLIII
QUE DEUS É INFINITO

AGORA, enquanto o infinito é uma sequência da quantidade, como ensinam os filósofos, o infinito não pode ser atribuído a Deus em relação à multidão, visto que foi provado que existe apenas um Deus, e que não há composição de partes ou de acidentes Nele. Nem podemos dizer que Ele é infinito em relação à quantidade contínua, visto que mostramos que Ele é incorpóreo. Resta, portanto, indagar se o infinito é apropriado para Ele em relação à magnitude espiritual.

Essa magnitude espiritual se refere a duas coisas: a saber, o poder e a bondade ou perfeição da própria natureza de uma coisa. Pois uma coisa é dita ser mais ou menos branca de acordo com o grau de perfeição em sua brancura. E a magnitude do poder é medida pela magnitude das ações ou das coisas feitas. Ora, nessas coisas a magnitude de uma segue a magnitude da outra, porque pelo próprio fato de uma coisa estar em ato ela é ativa e, conseqüentemente, de acordo com o grau em que é aperfeiçoada em seu ato, é o grau de magnitude em seu poder. Portanto as coisas espirituais são consideradas grandes de acordo com seu grau de perfeição: pois Agostinho diz que nas coisas que não são grandes, ser grande é ser bom.

Conseqüentemente, temos que mostrar que Deus é infinito de acordo com esse tipo de magnitude. Não, porém, para que o infinito seja entendido privativamente, como em quantidade dimensional ou numeral, pois uma quantidade desse tipo é naturalmente finita, de modo que falamos de infinito por subtração daquilo que ele tem por natureza, e por isso infinito em essas quantidades denotam imperfeição. Mas em Deus o infinito é entendido apenas negativamente, porque o re não é limite ou fim para a sua perfeição, e Ele é o ser supremamente perfeito: e é assim que o infinito deve ser atribuído a Deus.

Pois tudo o que é finito por sua natureza está confinado a alguma noção genérica. Ora, Deus não pertence a nenhum gênero, e Sua

perfeição contém as perfeições de todos os gêneros, como mostramos acima. Portanto, Ele é infinito.

Além disso. Todo ato inerente a outra coisa recebe sua limitação daquilo em que está: visto que o que está em outro está nele de acordo com o modo de quem o recebe. Portanto, um ato que não existe em nenhum sujeito não tem limitações: por exemplo, se a brancura existisse per se, a perfeição da brancura nele não estaria limitada a ter tudo o que é possível ter da perfeição da brancura. Ora, Deus é um ato que não existe em outro: porque nem é forma na matéria, como provamos, nem é inerente a qualquer forma ou natureza, visto que é Seu próprio ser, como mostramos acima. Portanto, segue-se que Ele é infinito.

Novamente. Em t hings encontramos algo que é pura potencialidade; como matéria primária; algo que é ato puro, ou seja, Deus, como mostramos acima; e algo que é ato e potencialidade, ou seja, outras coisas. Ora, como potencialidade, visto que tem relação com um ato, não pode exceder esse ato em nenhuma coisa particular, de modo que também não pode simplesmente. Portanto, visto que a matéria primária é infinita em sua potencialidade, segue-se que Deus, que é ato puro, é infinito em Sua realidade.

Novamente. Um ato é tanto mais perfeito quanto menos mesclado de potencialidade. Portanto, todo ato que tem uma mistura de potencialidade tem um limite para sua perfeição: enquanto o ato que não tem uma mistura de potencialidade não tem limite para sua perfeição. Ora, Deus é ato puro sem potencialidade, como provamos acima. Portanto, Ele é infinito.

Novamente. O próprio ser, considerado absolutamente, é infinito; pois pode ser participado por um número infinito de coisas de um número infinito de maneiras. Portanto, se tomarmos uma coisa com ser finito, esse ser deve ser limitado por alguma outra coisa que é de alguma forma a causa desse ser. Agora, não pode haver causa para a existência de Deus, visto que Ele é necessário de Si mesmo. Portanto, ele tem ser infinito e a si mesmo é infinito.

Além disso. O que quer que tenha um íon perfeito particular é mais perfeito na medida em que participa mais plenamente dessa perfeição. Ora, não pode haver, nem mesmo ser imaginado, um

modo pelo qual uma perfeição seja possuída mais plenamente do que por aquilo que é perfeito por sua essência, e cujo ser é sua bondade: e tal é Deus. Portanto, nada pode ser imaginado melhor ou mais perfeito do que Deus. Portanto, Ele é perfeito em bondade.

Avançar. Nosso intelecto alcança o infinito no entendimento: um sinal de que, dada qualquer quantidade finita, nosso intelecto pode imaginar uma maior. Ora, seria inútil que o intelecto fosse assim dirigido ao infinito, a menos que houvesse um ser inteligível infinito. Portanto, deve haver alguma coisa inteligível infinita, que deve ser a maior de todas as criações: e a isso chamamos Deus. Portanto, Deus é infinito.

Novamente. Um efeito não pode se estender além de sua causa. Agora, nosso intelecto não pode ser senão de Deus, que é a causa primeira de todas as coisas. Portanto, nosso intelecto não pode pensar em nada maior do que Deus. Se então é possível pensar em algo maior do que todas as coisas finitas, segue-se que Deus não é finito.

Além disso. O poder infinito não pode estar em uma essência finita: porque tudo age por sua forma, que é sua essência ou parte dela: e o poder denota um princípio de ação. Mas Deus não tem um poder ativo finito: pois Ele se move no tempo infinito, e isso não pode ser salvo de um poder infinito, como mostramos acima. Portanto, segue-se que a essência de Deus é infinita. Este argumento, entretanto, vale para aqueles que defendem a eternidade do mundo: e se isso não for suposto, nossa opinião sobre a infinidade do poder divino é confirmada ainda mais. Pois todo agente é o mais poderoso para agir conforme reduz para agir uma potencialidade mais afastada do ato: assim, uma potência maior é necessária para aquecer a água do que o ar. Ora, o que não existe está infinitamente distante do ato, nem de forma alguma em potencialidade. Portanto, se o mundo foi feito após não existir, o poder do criador deve ser infinito.

Este argumento, mesmo para aqueles que defendem a eternidade do mundo, serve para provar a infinidade do poder divino. Pois eles confessam que Deus é a causa da substância do mundo, embora afirmem que é eterno, visto que dizem que o Deus

eterno é a causa de um mundo eterno da mesma forma que um pé teria sido desde a eternidade a causa de uma pegada, se ela tivesse pisado no pó desde a eternidade. Sendo esta opinião pressuposta, segue-se, não obstante, do argumento declarado acima, que o poder de Deus é infinito. Pois quer Ele tenha formado as coisas desde o tempo, como nós sustentamos, ou desde a eternidade, como eles sustentam, não pode haver nas coisas nada que Ele não tenha produzido, visto que Ele é o recurso universal de ser : e assim Ele os produziu sem qualquer pré - matéria ou potencialidade existente. Agora, o poder ativo deve ser proporcional à potencialidade passiva; porque quanto maior for a potencialidade passiva preexistente ou pressuposta, maior será a potência ativa que completa sua realidade. Daí segue-se, uma vez que um poder finito produz um efeito se pressupomos a potencialidade da matéria, que o poder de Deus, que não pressupõe potencialidade, não é finito, mas infinito: e que conseqüentemente Sua essência é infinita.

Além disso. Uma coisa dura tanto mais quanto sua causa é mais eficaz. Conseqüentemente, uma coisa que é de duração infinita deve ter existido por uma causa de eficácia infinita. Agora, Deus é de duração infinita, pois foi mostrado acima que Ele é eterno. Desde então, Ele não tem nenhuma causa de ser além de si mesmo, segue-se que Ele é infinito.

A autoridade das Sagradas Escrituras dá testemunho desta verdade; pois o salmista diz: Grande é o Senhor e muito digno de ser louvado; e de Sua grandeza não há fim.

A mesma verdade é atestada pelas afirmações dos filósofos mais antigos, uma vez que todos eles, compelidos por assim dizer pela própria verdade, afirmaram que o primeiro princípio das coisas é infinito. Pois eles não sabiam o que diziam, acreditando que a infinitude do primeiro princípio era segundo a forma de uma quantidade discreta, como Demócrito sustentava, afirmando que um número infinito de átomos eram os princípios das coisas, e como Anaxágoras sustentava, afirmando que o os princípios das coisas são um número infinito de partes semelhantes; ou à maneira da quantidade contínua, como aqueles que sustentam que algum elemento, ou algum corpo infinito indefinido, é o primeiro princípio

de todos. Mas uma vez que foi provado pelas pesquisas de filósofos subsequentes que não existe corpo infinito, e se a isso acrescentamos que oO primeiro princípio deve ser infinito de alguma forma, segue-se que o infinito que é o primeiro princípio não é nem um corpo nem um poder que reside em um corpo.

CAPÍTULO XLIV
QUE DEUS É UM SER INTELIGENTE

Pode ser demonstrado pelo acima que Deus é um ser inteligente.

Pois foi provado que é impossível avançar para o infinito em motores e coisas movidas, e que todas as coisas movidas devem ser reduzidas, como é provável, a um princípio automotivo. Ora, o que se move por si mesmo se move por apetite e apreensão: pois só coisas semelhantes se movem, visto que está nelas para ser movido e não para ser movido. Portanto, a parte motriz do primeiro automovedor deve ser apetitosa e apreensiva. Ora, naquele movimento que é por apetite e apreensão, o apetite e o apreensor são um motor movido, enquanto o apetite e apreendido é um motor não movido. Visto que aquele que é o primeiro motor de todos, que chamamos de Deus, é um motor totalmente imóvel, segue-se que é comparado ao motor que é uma parte do automovente como o apetecível para o apetite. Não, porém, como o apetite do apetite sensível, porque o apetite sensível não é simplesmente do bem, mas desse bem particular, pois também a apreensão sensível é apenas do particular; e o que é simplesmente bom e apetitoso é anterior ao que é bom e apetitoso aqui e agora. Portanto, o primeiro motor deve ser o apetitoso como objeto do entendimento: e conseqüentemente o motor que se deseja deve ser um ser inteligente. Muito mais, portanto, é o primeiro apetível um ser inteligente; porque aquilo que o deseja torna-se realmente compreensivo por estar unido a ele como um objeto inteligível. Portanto, segue-se que Deus é inteligente, se for suposto que o primeiro motor se move, como sustentavam os primeiros filósofos.

Novamente. A mesma conclusão segue necessariamente, se as coisas móveis forem reduzidas não a algum primeiro automovedor , mas a um motor que é totalmente móvel. Pois o primeiro a se mover é o princípio universal do movimento. Portanto, uma vez que todo motor se move por alguma forma que pretende mover, segue-se que a forma pela qual o primeiro motor se move deve ser a forma universal e o bem universal. Ora, uma forma não é encontrada em

condições de universalidade, exceto no intelecto. Portanto, o primeiro motor, que é Deus, deve ser inteligente.

Além disso. Em nenhuma ordem de motores descobrimos que um motor pelo intelecto é o instrumento daquilo que se move sem intelecto ; mas sim o oposto. Agora, todos os motores que estão no mundo, são comparados ao primeiro motor que é Deus, como instrumentos para o agente principal. Desde então, encontramos no mundo muitos motores pelo intelecto, é impossível que o primeiro se mova sem o intelecto. Portanto, Deus deve necessariamente ser inteligente.

Novamente. Uma coisa é inteligente pelo fato de ser sem matéria: em sinal de que as formas são compreendidas por serem abstraídas da matéria. Conseqüentemente, também a compreensão é dos universais e não dos singulares, porque a matéria é o princípio da individualização. Agora, as formas realmente compreendidas tornam-se um com o intelecto, na verdadeentendimento. Portanto, se as formas são realmente entendidas pelo próprio fato de não serem matéria, segue-se que uma coisa é realmente inteligente pelo fato de não ser matéria. Agora foi mostrado acima que Deus é absolutamente imaterial. Portanto, ele é inteligente.

Novamente. Deus não carece de perfeição que possa ser encontrada em qualquer gênero de coisas, como já provamos acima: nem decorre disso que haja alguma composição Nele, como também foi mostrado acima. Ora, a maior entre as perfeições das coisas é que uma coisa é intelectual, porque assim, de certo modo, todas as coisas têm em si a perfeição de todas. Portanto, Deus é inteligente.

Além disso. Tudo o que tende definitivamente a um fim, ou prescreve esse fim para si mesmo, ou esse fim é prescrito a ele por outro: do contrário, não tenderia para este fim ao invés daquele. Ora, as coisas naturais tendem a fins definidos, pois não perseguem seus propósitos naturais por acaso, visto que, nesse caso, esses propósitos não seriam realizados sempre ou na maior parte, mas raramente, pois de tal é o acaso. Visto que eles não prescrevem o fim para si mesmos, pois eles não apreendem a noção de fim,

segue-se que o fim é prescrito a eles por outro, que é o autor da natureza. Este é Aquele que dá existência a todos, e que necessariamente existe de si mesmo, a quem chamamos de Deus, como mostrado acima. N ow Ele seria incapaz de prescrever natureza seu fim, a menos que Ele fosse inteligente. Portanto, Deus é inteligente.

Além disso. Tudo o que é imperfeito origina-se de algo perfeito: porque o perfeito precede naturalmente o imperfeito, assim como o ato precede a potencialidade . Ora, as formas que existem nas coisas particulares são imperfeitas, visto que sua existência é limitada e não se estende à plena universalidade de sua natureza. Portanto, elas devem originar-se de certas formas perfeitas e não limitadas. Ora, tais formas são impossíveis, exceto como um objeto do entendimento, uma vez que nenhuma forma é encontrada em um estado de universalidade, exceto no intelecto. Conseqüentemente, essas formas devem ser inteligentes se forem subsistentes, pois de nenhuma outra maneira podem ser operativas. Portanto, segue-se que Deus, que é o primeiro ato subsistente, do qual derivam todos os outros, é inteligente.

A fé católica confessa essa verdade. Pois isso é dito de Deus (Jó 9: 4): Ele é sábio de coração e poderoso em forças; e (12:16): Com Ele estão a força e a sabedoria ; e no salmo: Teu conhecimento tornou-se maravilhoso para mim; e (Rom. 11:33): Ó profundidade das riquezas da sabedoria e do conhecimento de Deus!

A verdade dessa crença tomou tanto domínio sobre os homens que eles chamaram Deus do entendimento: pois Θε ὸ ς, que é a palavra grega para Deus, é derivado de θε ᾶ σθαι, que significa considerar ou ver.

CAPÍTULO XLV
QUE O ATO DE INTELIGÊNCIA DE DEUS É SUA ESSÊNCIA

DO fato de que Deus é inteligente, segue-se que Seu ato de inteligência é Sua essência.

Pois a inteligência é a ação de um ser inteligente, existindo dentro desse ser e não passando para algo fora dele, como o aquecimento passa para a coisa aquecida: para oo inteligível nada sofre para ser compreendido, mas aquele que compreende é aperfeiçoado. Agora, tudo o que está em Deus é a essência divina. Portanto, o ato de inteligência de Deus é a essência divina, a existência divina e o próprio Deus: visto que Deus é Sua essência e Sua existência.

Avançar. O ato de inteligência é comparado ao intelecto como existência à essência. Mas a existência de Deus é Sua essência, como provado acima. Portanto, o ato de inteligência de Deus é Seu intelecto. Agora, o intelecto divino é a essência de Deus, caso contrário, seria acidental para Deus. Portanto, o ato divino de inteligência deve ser necessariamente a sua essência.

Além disso. O segundo ato é mais perfeito do que o primeiro, mesmo que a consideração seja mais perfeita do que o conhecimento. Ora, o conhecimento ou intelecto de Deus é a Sua própria essência, se Ele for inteligente como mostrado acima: visto que nenhuma perfeição pertence a Ele por participação , mas por essência, como já provado. Se, portanto, Seu ato de consideração não for Sua essência, algo será mais nobre e perfeito do que Sua essência. E assim, Ele não estará no cume da perfeição e da bondade: e, conseqüentemente, Ele não será o primeiro.

Novamente. A inteligência é o ato do inteligente. Se então Deus ser inteligente não é Seu ato de inteligência, Ele deve ser comparado a isso como potencialidade para agir: e assim haverá potencialidade e ação em Deus; o que é impossível, como provamos acima.

Novamente. Cada substância é para o seu funcionamento. Se, portanto, a operação de Deus é outra que a substância divina, Seu fim será diferente de Si mesmo. E assim Deus não será a sua própria bondade, visto que o bem de uma coisa é o seu fim.

Se , entretanto, o ato de inteligência de Deus é Sua existência, Seu ato de inteligência deve ser simples, eterno, imutável, existindo apenas em ato e todas aquelas coisas que foram provadas sobre a existência divina. Portanto Deus não tem potencialidade para a inteligência, nem começa a compreender algo de novo, nem Seu ato de inteligência está sujeito a qualquer mudança ou composição de qualquer natureza.

CAPÍTULO XLVI
QUE DEUS NÃO ENTENDE POR NADA MAIS DO QUE SUA ESSÊNCIA

Pelo que foi provado acima, torna-se evidente que o intelecto divino não entende por nenhuma outra espécie inteligível, mas a essência divina.

Pois a espécie inteligível é o princípio formal da operação intelectual; da mesma forma que a forma de cada agente é o princípio de operação adequada desse agente . Agora, a operação intelectual de Deus é Sua essência, como mostramos. Portanto, algo mais seria o princípio e a causa da essência divina, se o intelecto divino fosse compreendido por alguma espécie inteligível diferente de sua essência: e isso está em contradição com o que foi mostrado acima.

Novamente. O intelecto é tornado realmente inteligente pelas espécies inteligíveis: assim como o sentido é tornado realmente senciente pelas espécies sensíveis. Conseqüentemente, a espécie inteligível é comparada ao intelecto como ato à potencialidade. E, conseqüentemente, se o intelecto divino fosse entender por uma espécie diferente de si mesmo, seria em potencialidade com respeito a algo: e isso é impossível, como provamos acima.

Além disso. Uma espécie inteligível que é acessória à essência do intelecto em que está, tem um ser acidental: por isso nosso conhecimento é contabilizado entre os acidentes. Agora, em Deus não pode haver acidente, como provado acima. Portanto, não há espécie em Seu intelecto além da essência divina.

Avançar. Uma espécie inteligível é a imagem de algo compreendido. Portanto, se no intelecto divino houver uma espécie inteligível além de sua essência, será a imagem de algo compreendido. Ou, portanto, será a imagem da essência divina ou de alguma outra coisa. Mas não pode ser a imagem da essência divina: pois então a essência divina não seria inteligível por si mesma, e esta espécie a tornaria inteligível. Nem pode haver no intelecto divino uma espécie distinta de sua essência e

representativa de alguma outra coisa. Pois esta imagem seria impressa nela por algo. Porém, não pelo próprio intelecto divino, porque então a mesma coisa seria agente e paciente: e haveria um agente que imprime não a sua própria, mas a imagem de outro no paciente, e assim nem todo agente produziria seu semelhante. Nem novamente por outro: pois então haveria um agente anterior ao intelecto divino. Portanto, não pode haver nele uma espécie inteligível além de sua essência.

Além disso. O ato de inteligência de Deus é Sua essência, como provamos. Portanto, se Ele entendeu por uma espécie que não é Sua essência, seria por algo diferente de Sua essência. Mas isso é impossível. Portanto, ele não entende por uma espécie que não é a sua essência.

CAPÍTULO XLVII
QUE DEUS SE ENTENDE PERFEITAMENTE

Além disso, fica claro pelo exposto que Deus se entende perfeitamente.

Pois, uma vez que o intelecto é dirigido pela espécie inteligível para a coisa compreendida, a perfeição da operação intelectual depende de duas coisas. Uma é que as espécies inteligíveis estejam perfeitamente conformadas com a coisa compreendida. A outra é que esteja perfeitamente unido ao intelecto; e tanto mais quanto o intelecto é dotado de maior eficácia no entendimento. Ora, a essência divina, que é a espécie inteligível pela qual o intelecto divino compreende, é absolutamente igual ao próprio Deus e é totalmente identificada com Seu intelecto. Portanto, Deus se entende perfeitamente.

Avançar. Uma coisa material se torna inteligível por ser abstraída da matéria e das condições materiais. Portanto, aquilo que por sua natureza está separado da matéria e das condições materiais, é por sua própria natureza inteligível. Agora, todo inteligível é entendido de acordo com o que é realmente um com o inteligente: e Deus é inteligente, como já provamos. Portanto, visto que Ele é totalmente imaterial e absolutamente um com Ele mesmo, Ele se entende perfeitamente.

Novamente. Uma coisa é realmente compreendida pela unificação do intelecto em ato e do inteligível em ato. Ora, o intelecto divino é sempre o intelecto em ato: já que nada é potential e imperfeito em Deus. E a essência de Deus é por si mesma perfeitamenteinteligível, como mostrado acima. Visto, então, que o intelecto divino e a essência divina são um, como afirmado acima, é evidente que Deus se entende perfeitamente: pois Deus é tanto Seu próprio intelecto quanto Sua própria essência.

Além disso. Tudo o que existe de maneira inteligível em alguém é por ele compreendido. Ora, a essência divina está em Deus de maneira inteligível: pois o ser natural de Deus e o seu ser inteligível são um e o mesmo, visto que o seu ser é o seu ato de inteligência.

Portanto, Deus entende Sua essência. Portanto, Ele se entende, visto que é Sua própria essência.

Avançar. Os atos do intelecto, como os das outras faculdades da alma, distinguem-se de acordo com seus objetos. Conseqüentemente, quanto mais perfeito o inteligível, mais perfeita será a operação do intelecto. Ora, o mais perfeitamente inteligível é a essência divina, visto que é o ato mais perfeito e a primeira verdade. E o funcionamento do intelecto divino é também o mais excelente, visto que é o próprio ser divino, como já mostramos. Portanto, Deus se entende.

Novamente. Todas as perfeições das coisas são encontradas eminentemente em Deus. Ora, entre outras perfeições encontradas nas coisas criadas, está a de compreender a Deus: visto que a natureza intelectual, cuja perfeição é compreender, está acima das outras: e Deus é o mais excelente inteligível. Portanto, Deus, acima de tudo, se entende.

Isso é confirmado pela autoridade divina. Pois o apóstolo diz (1 Cor. 2:10) que o Espírito de Deus sonda ... as coisas profundas de Deus.

CAPÍTULO XLVIII
QUE DEUS SÓ SE SABE PRIMEIRO E POR SE

Do exposto, segue-se que Deus primeiro e per se conhece a Si mesmo sozinho.

Pois só essa coisa é conhecida primeiro e per se por cuja espécie o intelecto compreende, porque a operação é proporcional à forma que é o princípio da operação. Agora, aquilo pelo qual Deus entende nada mais é do que Sua essência, como já provamos. Portanto, aquilo que é compreendido por Ele primeiro e per se nada mais é do que Ele mesmo.

Novamente. É impossível compreender simultaneamente várias coisas primeiro e per se: uma vez que uma operação não pode terminar simultaneamente em várias coisas. Agora Deus se entende algumas vezes, como já provamos. Portanto, se Ele entende outra coisa por meio de um objeto compreendido primeiro e per se, segue-se que Seu intelecto muda de consideração para consideração dessa coisa. Mas essa coisa é menos excelente do que ele. Portanto, o intelecto divino mudaria para pior: o que é impossível.

Além disso. As operações do intelecto são diferenciadas em relação aos seus objetos. Se, portanto, Deus entende a si mesmo e algo diferente de si mesmo como objeto principal, Ele terá várias operações intelectuais. Portanto, ou Sua essência será dividida em várias partes, ou Ele terá uma operação intelectual que não é Sua substância: ambas as quais se provaram impossíveis. Portanto,segue-se que nada é conhecido por Deus como entendido primeiro e per se, exceto Sua essência.

Novamente. O intelecto, na medida em que é distinto do objeto de sua inteligência, é em potencialidade a seu respeito. Se então alguma outra coisa é entendida por Deus primeiro e per se, seguir-se- á que Ele está em potencialidade em relação a outra coisa: e isso é impossível, como mostramos acima.

Avançar. O que se compreende é a perfeição de quem compreende: porque o intelecto é perfeito na medida em que

realmente compreende; e isso é por ser um com a coisa compreendida. Portanto, se algo diferente de Deus for primeiro compreendido por Ele, algo mais será Sua perfeição e mais excelente do que Ele. Mas isso é impossível.

Além disso. O conhecimento de quem compreende é produto de muitas coisas compreendidas. Conseqüentemente, se muitas coisas são conhecidas por Deus como conhecidas principalmente e per se, segue-se que o conhecimento de Deus é composto de muitos: e, portanto, ou a essência de Deus será composta, ou o conhecimento será acidental para Deus. Mas qualquer uma dessas coisas é claramente impossível pelo que foi dito. Resta, portanto, aquilo que é entendido por Deus primeiro e per se nada mais é do que Sua substância.

Avançar. A operação intelectual toma sua espécie e excelência daquilo que é entendido primeiro e per se; uma vez que este é o seu objeto. Se, portanto, Deus entendesse uma coisa diferente de si mesmo, como se fosse entendida primeiro e per se, Sua operação intelectual derivaria sua espécie e excelência daquilo que é diferente de si mesmo. Mas isso é impossível: uma vez que Sua operação é Sua essência, como mostramos. Portanto, é impossível que aquilo que Deus entende primeiro e per se seja diferente de Si mesmo.

CAPÍTULO XLIX
QUE DEUS SABE OUTRAS COISAS QUE SI MESMO

DO fato de que Deus se conhece primeiro e per se, devemos concluir que Ele conhece outras coisas além de Si mesmo.

Pois o conhecimento de um efeito é suficientemente obtido do conhecimento da causa: portanto, diz-se que conhecemos uma coisa quando conhecemos sua causa. Agora, Deus, por sua essência, é a causa de estar em outras coisas. Visto que, portanto, Ele conhece Sua própria essência mais plenamente, devemos concluir que Ele também conhece outras coisas.

Avançar. A semelhança de todo efeito existe um tanto em sua causa: já que todo agente produz seu semelhante. Agora, tudo o que está em outra coisa, está de acordo com o modo da coisa em que está. Se, portanto, Deus é a causa de certas coisas, visto que por Sua natureza Ele é intelectual, a semelhança de Seu efeito estará Nele inteligivelmente. Ora, aquilo que está em um sujeito de maneira inteligível é compreendido por meio disso. Portanto, Deus entende outras coisas além de si mesmo em si mesmo.

Além disso. Quem conhece uma coisa perfeitamente, sabe tudo o que pode ser dito verdadeiramente dessa coisa, e tudo o que está se tornando isso por sua natureza. Agora, convém a Deus, por Sua natureza, ser a causa de outras coisas. Desde então, ele se conhece perfeitamente,Ele sabe que é uma causa: e isso é impossível, a menos que conheça de alguma forma Seu efeito. Agora, isso é algo diferente de si mesmo, pois nada é causa de si mesmo. Portanto, Deus conhece outras coisas além de si mesmo.

Conseqüentemente, tomando essas duas conclusões juntas, é evidente que Deus se conhece como o primeiro e per se objeto de Seu conhecimento , e outras coisas como vistas em Sua essência.

Esta verdade é explicitamente declarada por Dionísio (Div. Nom. Vii.) Como segue: Ele olha para os singulares não olhando para cada um, mas conhece todas as coisas como uma, contidas em sua

causa; e mais adiante: a sabedoria divina conhece outras coisas por meio do conhecimento de si mesma.

Além disso, a autoridade das Sagradas Escrituras aparentemente dá testemunho da mesma declaração. Pois no salmo é dito de Deus: Ele olhou para fora de Seu santuário elevado, como se Ele visse outras coisas de Seu ser exaltado.

CAPÍTULO L
QUE DEUS TEM O CONHECIMENTO APROPRIADO DE TODAS AS COISAS

DESDE, porém, alguns disseram que Deus não tem senão um conhecimento universal de outras coisas, no sentido de que Ele as conhece como seres, por conhecer a natureza do ser a partir de Seu conhecimento de Si mesmo; resta mostrar que Deus conhece todas as outras coisas, como distintas umas das outras e de Deus. Isso é saber as coisas por suas idéias adequadas.

Em evidência disso, suponhamos que Deus é a causa de todo ser, o que fica claro até certo ponto pelo que foi dito acima, e será mais amplamente provado mais adiante. Conseqüentemente, então não pode haver nada em uma coisa sem que ela seja causada por Ele indireta ou diretamente. Agora, se a causa for conhecida, seu efeito é conhecido. Portanto, tudo o que está em qualquer coisa pode ser conhecido, se Deus for conhecido, bem como todas as causas que se interpõem entre Deus e aquela coisa. Agora Deus conhece a Si mesmo e todas as causas que se interpõem entre Ele e qualquer coisa. Pois já foi mostrado que Ele se conhece perfeitamente. E por conhecer a Si mesmo, Ele conhece tudo o que procede Dele imediatamente: e novamente por saber disso, Ele sabe tudo que procede disso imediatamente, e assim por diante no que diz respeito a todas as causas intervenientes até o efeito final. Th erefore Deus sabe o que está em uma coisa. Agora, isso é ter o Conhecimento adequado e completo de uma coisa, a saber, saber tudo o que está em uma coisa, seja comum ou próprio. Portanto, Deus tem o conhecimento adequado das coisas, conforme são distintas umas das outras.

Avançar. Tudo o que age pelo intelecto, tem conhecimento do que faz, no que diz respeito à idéia própria da coisa feita: porque o conhecimento do fazedor indica a forma da coisa feita. Ora, Deus é a causa das coisas pelo Seu intelecto: visto que o Seu ser é o Seu ato de inteligência, e tudo age na medida em que é real. Portanto,

Ele conhece Seu efeito adequadamente, conforme é distinto dos outros.

Além disso. A distinção das coisas não pode surgir do acaso, pois tem uma ordem fixa. Daí segue-se que a distinção entre as coisas procede da intenção dealguma causa. Mas não pode provir da intenção de uma causa que age por necessidade natural: porque a natureza é determinada a uma coisa, de modo que nada que age por necessidade natural pode ter uma intenção em relação a várias coisas consideradas distintas umas das outras. Resta, portanto, que a distinção entre as coisas surge da intenção de uma causa dotada de Conhecimento. Ora, pareceria adequado a um intelecto considerar a distinção entre as coisas: portanto, Anaxágoras declarou que um intelecto era o princípio da distinção. Mas, tomada como um todo, a distinção das coisas não pode proceder da intenção de qualquer segunda causa, uma vez que todas essas causas estão incluídas na universalidade dos efeitos distintos. Portanto, pertence à causa primeira, que por si mesma é distinta de todas as outras, pretender a distinção entre todas as coisas. Portanto, Deus conhece as coisas como distintas.

Novamente. Tudo o que Deus sabe, Ele sabe mais perfeitamente: pois Nele estão todas as perfeições como naquilo que é simplesmente perfeito, como mostrado acima. Ora, aquilo que é conhecido apenas em geral não é conhecido perfeitamente: visto que as coisas principais que lhe pertencem são ignoradas, a saber, suas perfeições últimas, por meio das quais seu próprio ser é aperfeiçoado; portanto, por um conhecimento como este, uma coisa é conhecida potencialmente, e não de fato. Conseqüentemente, se Deus, por conhecer Sua essência, conhece todas as coisas em geral, segue-se que Ele também tem o conhecimento adequado das coisas.

Avançar. Wh oever sabe a natureza sabe SE acidentes por dessa natureza. Agora, os próprios acidentes de ser como tal são um e muitos, como é provado em 4 Metaph. Portanto, se Deus, por conhecer sua essência, conhece a natureza do ser em geral, segue-se que conhece a infinitude. Ora, a multidão é inconcebível sem

distinção. Portanto, Ele entende as coisas como distintas umas das outras.

Além disso. Quem conhece perfeitamente uma natureza universal conhece o modo como essa natureza pode ser obtida: assim, quem conhece a brancura sabe que ela é suscetível de aumento e diminuição. Agora, os vários graus de ser resultam de vários modos de ser. Portanto, se Deus, por conhecer a Si mesmo, conhece a natureza universal do ser - e isso não de forma imperfeita, uma vez que toda imperfeição está longe Dele, como provamos acima - segue-se que Ele conhece todos os graus do ser: e assim Ele tem o conhecimento adequado de outras coisas além de si mesmo.

Avançar. Quem conhece uma coisa perfeitamente, sabe tudo o que está nela. Agora Deus se conhece perfeitamente. Th erefore Ele sabe tudo o que está nele em relação ao seu poder ativo. Mas todas as coisas, de acordo com suas formas próprias, estão Nele em relação ao Seu poder ativo: visto que Ele é o princípio de todo ser. Portanto, Ele tem conhecimento adequado de todas as coisas.

Novamente. Quem conhece uma natureza, sabe se essa natureza é comunicável: pois não se conheceria a natureza de um animal perfeitamente, a menos que soubesse que é comunicável a vários. Agora, a natureza divina é comunicável de acordo com a semelhança. Portanto, Deus sabe de quantas maneiras uma coisa pode ser semelhante à Sua essência. Mas a diversidade das formas surge das diferentes maneiras pelas quais as coisas refletem a essência divina: por isso o Filósofo chama uma forma natural de uma coisa divina. Portanto, Deus tem conhecimento das coisas em referência às suas formas próprias.

Além disso. Os homens e outros seres dotados de conhecimento conhecem as coisas como muitas e distintas umas das outras. Conseqüentemente, se Deus não conhece as coisas como distintas umas das outras, segue-se que Ele é muito tolo, como na opinião daqueles que afirmam que Deus ignora a discórdia, que todos sabem, uma opinião que o Filósofo considera inadmissível (1 De Anima v. 10; 3 Metaph.).

Isso também nos é ensinado pela autoridade da Escritura canônica: pois está declarado (Gn 1.31): Deus viu todas as coisas que havia feito e eram muito boas; e (Hb 4.13): Nem é ali qualquer criatura invisível à sua vista: ... todas as coisas estão nuas e abertas aos seus olhos.

CAPÍTULOS LI E LII
MOTIVOS PARA INQUIRIR COMO EXISTE UMA MULTITUDE DAS COISAS SÃO COMPREENDIDAS NO INTELECTO DIVINO

Para que, no entanto, do fato de Deus compreender muitas coisas não sejamos levados a concluir que há composição no intelecto divino, devemos examinar de que forma as coisas que Ele compreende são muitas.

Agora, eles não podem ser entendidos como muitos, como se as muitas coisas que Deus entende tivessem um ser distinto Nele. Pois essas coisas compreendidas ou seriam iguais à essência divina e, portanto, deveríamos ter multidão na essência de Deus, que foi refutada acima de muitas maneiras, ou então seriam adicionadas à essência divina, e assim haveria ser algo acidental em Deus, e isso, mais uma vez, provamos acima ser impossível.

Também não se pode admitir que essas formas inteligíveis existem per se: como Platão, a fim de evitar as impossibilidades acima, parece ter sustentado ao sustentar a existência de idéias. Porque as formas das coisas naturais não podem existir separadas da matéria, uma vez que também não são compreendidas sem matéria.

E mesmo que a suposição acima fosse admissível, não seria suficiente explicar como Deus entende muitas coisas. Pois, uma vez que as formas acima mencionadas estão fora da essência de Deus, se Deus fosse incapaz de compreender a multidão de coisas sem elas, como é necessário para a perfeição de Seu intelecto, seguir-se-ia que a perfeição de Seu entendimento depende de outra coisa: e conseqüentemente a perfeição também de Seu ser, visto que Seu ser é Seu ato de inteligência: o contrário do que foi mostrado acima.

Novamente. Visto que tudo o que está além de Sua essência é causado por Ele, como provaremos mais adiante, deve ser que, se as formas mencionadas estão fora de Deus, são causadas por Ele. Agora, Ele é a causa das coisas por meio de Seu intelecto, como mostraremos mais adiante. Portanto, para que essas formas

inteligíveis possam existir, é necessário que, previamente na ordem da natureza, Deus as compreenda. E, conseqüentemente, Deus não entende a multidão pelo fato de que muitas coisas inteligíveis existem per se fora dEle.

Novamente. O inteligível em ato é o intelecto em ato, assim como o sensível em ato é o sentido em ato. Mas, na medida em que o inteligível é distinto do intelecto, ambos estão empotencialidade, como aparece nos sentidos: pois nem a vista realmente vê, nem o visível é realmente visto, exceto quando a vista é informada pela espécie do objeto visível, de modo que uma coisa resulta da vista e do visível. Conseqüentemente, se os objetos inteligíveis de Deus estão fora de Seu intelecto, seguir-se-á que Seu intelecto está em potencialidade, e da mesma forma Seus objetos inteligíveis: e, portanto, Ele precisará de algo para reduzi-lo à realidade. Mas isso é impossível, uma vez que isso seria anterior a ele.

Avançar. O objeto compreendido deve estar no intelecto. Portanto , para explicar como Deus entende a multidão de coisas, não é suficiente supor que as formas das coisas existem per se fora do intelecto divino; mas é necessário que estejam no próprio intelecto divino.

Por essas mesmas razões, parece que não se pode admitir que a multidão dos supracitados inteligíveis está em algum outro além do intelecto divino, seja o da alma, ou o de um anjo ou inteligência. Pois, nesse caso, o intelecto divino, em relação a uma de suas operações, dependeria de algum intelecto secundário: o que também é impossível.

Assim como as coisas que subsistem em si mesmas vêm de Deus, também o são aquelas que existem em um sujeito. Portanto, a existência dos acima mencionados inteligíveis em algum intelecto secundário pressupõe o ato de inteligência de Deus, pelo qual Ele é a causa deles. Daqui resultaria também que o intelecto de Deus está em potencialidade: visto que Seus inteligíveis não estariam unidos a ele. Assim como cada coisa tem o seu próprio ser, também o tem o seu funcionamento adequado. Onde tona é impossível que porque um intelecto está disposta a operar, portanto, outro exerce operação intelectual, mas só isso mesmo intelecto, onde

encontramos a disposição: mesmo como uma coisa é, por sua própria essência e não por outro. Conseqüentemente, não se torna possível ao primeiro intelecto compreender a multidão, pelo fato de que muitos inteligíveis estão em algum segundo intelecto.

CAPÍTULO LIII
SOLUÇÃO DA DÚVIDA ACIMA

A dúvida anterior pode ser facilmente resolvida se examinarmos cuidadosamente como as coisas compreendidas estão no entendimento.

E para que, na medida do possível, possamos passar de nosso intelecto ao conhecimento do intelecto divino, deve-se observar que os objetos externos que entendemos não existem em nosso intelecto de acordo com sua própria natureza, mas é necessário que nosso intelecto contenha sua espécie, pelo que se torna intelecto em ato. E estando em ação por esta espécie como por sua forma própria, ela entende o próprio objeto. E, no entanto, o ato de compreender não é um ato que passa para o intelecto, como o aquecimento passa para o objeto aquecido, mas permanece naquele que compreende: embora tenha uma relação com o objeto compreendido, pela própria razão de que o referido a espécie, que é o princípio formal da operação intelectual, é a imagem desse objeto.

Além disso, deve-se observar que o intelecto informado pela espécie do objeto, pelo entendimento, produz em si mesmo uma espécie de intenção do objeto compreendido, cuja intenção reflete a natureza daquele objeto e é expressa na definição.disso. Na verdade, isso é necessário: visto que o intelecto compreende indiferentemente uma coisa ausente ou presente, e neste ponto concorda com a imaginação: ainda o intelecto tem isto além de que ele entende uma coisa como separada das condições materiais, sem as quais ela não existe em realidade; e isso é impossível, a menos que o intelecto forme para si a referida intenção.

Ora, essa intenção compreendida, por ser o termo, por assim dizer, da operação intelectual, é distinta da espécie inteligível que faz o intelecto em ato e que devemos considerar como o princípio da operação intelectual; embora cada uma seja uma imagem do objeto compreendido: visto que é porque a espécie inteligível, que é a forma do intelecto e o princípio de compreensão, é a imagem do objeto externo, o intelecto em conseqüência forma uma intenção

como esse objeto : pois tal como uma coisa é, tal é o efeito de sua operação. E uma vez que a intenção compreendida é como uma coisa particular, segue-se que o intelecto, ao formar essa intenção, entende essa coisa. Por outro lado, o intelecto divino não entende por nenhuma outra espécie senão Sua essência, como provamos. E ainda assim, Sua essência é a semelhança de todas as coisas. Portanto, segue-se daí que o conceito do intelecto divino, segundo como Ele se entende, conceito esse que é a Sua Palavra, é a semelhança não apenas do próprio Deus entendida, mas também de todas as coisas das quais a essência divina é a semelhança. Conseqüentemente, muitas coisas podem ser compreendidas por Deus, por uma espécie inteligível que é a essência divina, e por uma intenção compreendida que é a Palavra divina.

CAPÍTULO LIV
COMO A ESSÊNCIA DIVINA, EMBORA SIMPLES, É UMA PRÓPRIA SEMELHANÇA DE TODAS AS COISAS INTELIGÍVEIS

E, no entanto, pode parecer difícil ou impossível para alguém que a mesma coisa simples, como a essência de Deus, seja o tipo apropriado ou semelhança de diversas coisas. Pois, uma vez que a distinção de coisas diversas surge de suas formas próprias, aquilo que, por causa de sua forma própria, é como uma delas, deve ser diferente de outra. Ao passo que, na medida em que as coisas diversas têm algo em comum, nada impede que tenham uma semelhança, por exemplo, um homem e um asno, por mais que sejam animais. Daí se seguiria que Deus não tem conhecimento próprio, mas comum das coisas: porque a operação do conhecimento segue de acordo com o modo pelo qual a coisa conhecida está no conhecedor, assim como o aquecimento segue o modo do calor: para a semelhança do coisa conhecida no conhecedor é como a forma pela qual uma coisa age. Portanto, se Deus tem conhecimento adequado de muitas coisas, segue-se que Ele próprio é o tipo adequado de cada uma. Como pode ser, devemos investigar .

Como diz o Filósofo (8 Metaph.), As formas das coisas e suas definições que as significam são como números. Em números, se uma unidade for adicionada ou subtraída, a espécie do número é alterada; como aparece nos números 3 e 4. Agora é o mesmo com as definições: pois a adição ou subtração de uma diferença muda a espécie: assim, uma substância sensível menos racional e mais racional difere especificamente.

Ora, nas coisas que incluem muitos, não é o mesmo com o intelecto e com a natureza. Pois a natureza de uma coisa não permite a separação daquelas coisas que são necessárias essencialmente para aquela coisa: assim, a natureza de um animal não permanecerá se a alma for retirada do corpo. Por outro lado, o intelecto às vezes é capaz de tomar separadamente as coisas que

estão essencialmente unidas, quando uma não está incluída na noção da outra. Portanto, no número 3, ele pode considerar o número 2 sozinho e, em um animal racional, pode considerar o que é apenas sensato. Portanto, o intelecto é capaz de considerar aquilo que inclui várias coisas como a noção própria de várias, apreendendo uma delas sem as outras. Pois ele pode considerar 10 como a noção apropriada de 9, subtraindo uma unidade, e da mesma maneira que a noção apropriada de cada número menor aí incluído. Novamente, no homem, ele pode considerar o tipo adequado de um animal irracional como tal, e de cada uma de suas espécies, a menos que impliquem o acréscimo de uma diferença positiva. Por isso um certo filósofo, chamado Clemente, disse que as coisas de categoria superior são os tipos das de categoria inferior.

Ora, a essência divina contém as excelências de todos os seres, não de fato por meio de composição, mas por meio de perfeição, como mostramos acima . E toda forma, seja própria ou comum, na medida em que é algo positivo, é uma perfeição: nem inclui a imperfeição, exceto na medida em que fica aquém do verdadeiro ser. Portanto o intelecto de Deus pode incluir dentro de Sua essência aquilo que é adequado a cada coisa, por entender onde cada coisa imita Sua essência, e onde fica aquém de Sua essência: por exemplo, por entender Sua essência como imitável em relação à vida e não de conhecimento, ele entende a forma apropriada de um plano t: ou novamente como imitável com respeito ao conhecimento, mas não do intelecto, ele entende a forma apropriada de um animal, e assim por diante. Portanto, é claro que a essência divina, na medida em que é absolutamente perfeita, pode ser considerada o tipo adequado de tal coisa. Portanto, Deus pode ter conhecimento adequado de todas as coisas por meio disso.

Visto que, entretanto, a noção própria de uma coisa é distinta da noção apropriada de outra, e visto que a distinção é o princípio da pluralidade; devemos considerar uma certa distinção e pluralidade de noções compreendidas no intelecto divino, na medida em que o que está no intelecto divino é a noção própria de coisas diversas. Portanto, uma vez que isso é de acordo com a maneira como Deus entende a relação adequada de semelhança que cada criatura tem

com Ele, segue-se que os tipos de coisas no intelecto divino não são muitos nem diferentes, exceto na medida em que Deus sabe que as coisas podem ser como Ele de muitas e diversas maneiras. Nesse sentido, Agostinho diz que Deus faz o homem após um tipo e um cavalo após o outro, e que os tipos de coisas são múltiplos na mente divina. Onde também a opinião de Platão é válida, no sentido de que ele sustentava a existência de idéias segundo as quais tudo o que existe nas coisas materiais seria formado.

CAPÍTULO LV
QUE DEUS ENTENDE TODAS AS COISAS AO MESMO INSTANTE

Do exposto, também fica evidente que Deus entende todas as coisas ao mesmo tempo.

Pois o nosso intelecto é realmente incapaz de compreender várias coisas simultaneamente, porque uma vez que o intelecto em ato é a coisa entendida em ato, se fosse para compreender realmente várias coisas ao mesmo tempo, seguir-se-ia que o intelecto é simultaneamente várias coisas de acordo com um gênero; o que é impossível. E digo de acordo com um gênero, porque nada impede que o mesmo sujeito receba diferentes formas de diferentes gêneros, mesmo que um único corpo receba forma e cor. Ora, as espécies inteligíveis pelas quais o intelecto é informado com o resultado de que as próprias coisas são realmente compreendidas são todas de um gênero: pois elas têm uma natureza essencial, embora as coisas de que são espécies não concordem em uma natureza essencial: portanto nem são contrários um ao outro como o são as coisas fora da mente. Daí é que, quando consideramos um certo número de coisas de alguma forma unidas, nós as entendemos ao mesmo tempo: pois entendemos um todo contínuo simultaneamente, e não parte por parte: e da mesma maneira entendemos uma proposição, e não o sujeito primeiro e o predicado depois; porque conhecemos todas as partes por uma espécie do todo. Disto podemos deduzir que, qualquer que seja o número de coisas conhecidas por uma espécie, elas podem ser compreendidas simultaneamente. Agora, tudo o que Deus sabe, Ele conhece por uma espécie qual é a Sua essência. Portanto, ele pode compreender todas as coisas simultaneamente.

Novamente. O poder cognitivo não conhece nada a não ser a intenção de estar lá, pelo que às vezes não imaginamos realmente os fantasmas preservados no órgão, porque a intenção não é dirigida a isso: pois o apetite move as outras potências para agirem, de forma voluntária agentes. Portanto, não consideramos

simultaneamente uma série de coisas se a intenção não for dirigida a elas simultaneamente: e aquelas coisas que devem estar sob uma intenção devem ser entendidas simultaneamente: já que aquele que considera a comparação entre duas coisas, dirige sua intenção simultaneamente para ambos, e considera ambos ao mesmo tempo. Agora, todas as coisas que estão no conhecimento divino devem vir sob uma única intenção. Pois Deus pretende ver Sua essência perfeitamente: e isso é vê-la de acordo com todo o seu poder sob o qual todas as coisas estão compreendidas. Portanto, Deus, ao ver Sua essência, vê todas as coisas simultaneamente.

Além disso. O intelecto de alguém que considera muitas coisas em sucessão não pode ter apenas uma operação: visto que as operações diferem de acordo com seus objetos, a operação pela qual o intelecto considera a primeira coisa deve ser distinta daquela pela qual considera a segunda. Mas o intelecto divino tem apenas uma operação, que é sua essência, como provado acima. Portanto, considera tudo o que sabe, não simultaneamente, mas sucessivamente.

Avançar. A sucessão é inconcebível fora do tempo, e o tempo fora do movimento : pois o tempo é a medida do movimento segundo o antes ou o depois. Agora nenhum movimento é possível em Deus, como pode ser deduzido do que foi dito acima. Portanto, no pensamento de Deus não há sucessão: e, conseqüentemente, tudo o que Ele sabe, Ele considera simultaneamente.

Novamente. O ato de compreensão de Deus é Seu próprio ser, como mostrado acima. Agora não há antes e depois no ser divino, mas é tudo simultaneamente, como provado acima.Portanto, nem existe antes e depois no pensamento de Deus, mas Ele entende todas as coisas simultaneamente.

Além disso. Todo intelecto que entende uma coisa após a outra está em um momento entendendo potencialmente, e em outro momento na verdade: pois enquanto ele entende a primeira coisa na verdade, ele entende a segunda potencialmente. Mas o intelecto divino nunca está em potencial, mas sempre está compreendendo de fato. Portanto, ele entende as coisas, não sucessivamente, mas ao mesmo tempo.

A Sagrada Escritura dá testemunho desta verdade: pois é dito (Tiago 1:17) que com Deus não há mudança, nem sombra de alteração.

CAPÍTULO LVI
QUE O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É UM HÁBITO

Do exposto, segue-se que o conhecimento de Deus não é um hábito.

Pois onde quer que o conhecimento seja habitual, todas as coisas não são conhecidas simultaneamente, mas algumas de fato e outras habitualmente. Agora, Deus conhece todas as coisas no mesmo instante, como já provamos. Portanto, nele o conhecimento não é um hábito.

Avançar. Quem tem o hábito, embora não o use, está um tanto em potencial, mas não da mesma forma que antes de aprender. Agora foi mostrado que o intelecto divino não tem potencialidade. Portanto, de maneira nenhuma há conhecimento habitual Nele.

Novamente. A essência de qualquer intelecto que conhece algo habitualmente é distinta de sua operação intelectual, que é a consideração real: porque o intelecto que conhece algo por um hábito carece de sua operação: ao passo que não pode faltar sua essência. Agora, em Deus, Sua essência é Sua operação, como provamos. Portanto, não há conhecimento habitual em Seu intelecto .

Novamente. O intelecto que conhece algo apenas habitualmente não está em sua perfeição final: portanto, a felicidade, que é a melhor de todas, não é considerada um hábito, mas um ato. Portanto, se Deus tem conhecimento habitual por meio de Sua substância, Ele não será universalmente perfeito considerado em relação a Sua substância. E o contrário disso foi provado acima.

Além disso. Mostramos que Ele é inteligente por Sua essência, e não por qualquer espécie inteligível adicionada à Sua essência. Agora, todo intelecto com um hábito entende por espécie: pois hábito ou é a capacidade do intelecto de receber espécies inteligíveis por meio da qual se torna realmente compreensível, ou então é a coleção ordenada das próprias espécies que residem no intelecto sem atualidade completa, e depois de uma maneira que

fica entre a potencialidade e o ato. Portanto, Nele não há conhecimento habitual.

Avançar. O hábito é uma qualidade. Ora, nem qualidade nem qualquer acidente podem ser atribuídos a Deus, como foi provado acima. Portanto, o conhecimento habitual não é adequado a Deus. Visto que, no entanto, a disposição pela qual alguém está apenas habitualmente considerando ou desejando ou agindo é como a disposição de quem dorme, portanto, Davi, a fim de remover o conhecimento habitual de Deus, diz: Segure-se que Ele não cochilará nem dormirá, que guarda Israel. Pela mesma razão é dito (Ecclus. 23:28): Os olhos do Senhor são muito mais brilhantes do que o sol, pois o sol sempre brilha na verdade.

CAPÍTULO LVII
QUE O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É DISCURSIVO

FURTHE RMORE deduzimos do que precede que os pensamentos de Deus não são argumentativos ou discursivos.

Nossos pensamentos são argumentativos quando passamos de um pensamento para outro, como quando raciocinamos dos princípios às conclusões. Pois uma pessoa não argumenta ou discute a partir do fato de que vê como uma conclusão decorre de suas premissas, e considera ambos juntos: uma vez que isso acontece não por argumentar, mas por julgar de um argumento: mesmo assim, nem o conhecimento material consiste em julgar coisas materiais. Agora, foi mostrado que Deus não considera uma coisa após a outra sucessivamente como se fosse, mas todas as coisas simultaneamente. Portanto, Seu conhecimento não é argumentativo ou discursivo: embora ele esteja ciente de todos os discursos e argumentos.

Novamente. Todo aquele que argumenta vê as premissas por uma consideração e a conclusão por outra: pois não haveria necessidade depois de considerar as premissas para proceder à conclusão, se pelo próprio fato de considerar as premissas alguém devesse considerar a conclusão também. Agora, Go d conhece todas as coisas por meio de uma operação que é Sua essência, como provamos acima. Portanto, Seu conhecimento não é argumentativo.

Avançar. Todo conhecimento argumentativo tem algo de potencial e algo de atualidade: uma vez que as conclusões estão potencialmente em suas premissas. Mas a potencialidade não tem lugar no intelecto divino, como mostramos acima. Portanto, Seu intelecto não é discursivo.

Além disso. Em todo conhecimento discursivo, algo deve ser causado; visto que as premissas são, por assim dizer, a causa da conclusão: portanto, uma demonstração é descrita como um silogismo que produz conhecimento. Mas nada pode ser causado no

conhecimento divino , uma vez que é o próprio Deus, como mostrado acima. Portanto, o conhecimento de Deus não pode ser discursivo.

Um ganho. Essas coisas que sabemos naturalmente, são conhecidas por nós sem que discorramos sobre elas, como no caso dos primeiros princípios. Ora, o conhecimento em Deus não pode ser senão natural, nem de fato senão essencial; visto que o seu conhecimento é a sua essência, como provamos acima. Portanto, o conhecimento de Deus não é argumentativo.

Avançar. Tudo o que é movido deve ser reduzido a um primeiro motor que é movente apenas e não movido. Portanto, de onde vem a primeira fonte de movimento, deve ser absolutamente um motor não movido . Agora, este é o intelecto divino, como mostramos acima. Portanto, o intelecto divino deve ser um motor absolutamente imóvel. Mas o argumento é um movimento do intelecto ao passar de uma coisa para outra. Portanto, o intelecto divino não é argumentativo .

Novamente. O que há de mais elevado em nós é inferior ao que está em Deus: pois o inferior não toca o superior senão em seu ápice. Ora, o ápice do nosso conhecimento não é a razão, mas o entendimento, que é a fonte da razão. Portanto, o conhecimento de Deus não é argumentativo, mas puramente intelectual.

Além disso. Todo defeito está longe de Deus, porque Ele é simplesmente perfeito, como provado acima. Mas o conhecimento argumentativo resulta de uma imperfeição donatureza intelectual: visto que o que é conhecido por outra coisa é menos conhecido do que o que é conhecido em si: nem a natureza do conhecedor é suficiente para alcançar o que é conhecido por outra coisa, sem essa coisa pela qual o outro se dá a conhecer. Ora, no conhecimento argumentativo, uma coisa se dá a conhecer por meio de outra: ao passo que o que é conhecido intelectualmente é conhecido em si mesmo, e a natureza do conhecedor é suficiente para conhecê-lo sem nenhum meio externo. Portanto, é claro que a razão é um intelecto defeituoso: e, conseqüentemente, o conhecimento divino não é argumentativo.

Novamente. Sem nenhum discurso da razão são compreendidas aquelas coisas cujas espécies estão no conhecedor: pois a vista não discorre para conhecer uma pedra cuja imagem está à vista. Agora, a essência divina é a semelhança de todas as coisas, como provamos acima. Portanto, não passa a conhecer uma coisa por um discurso da razão.

Também é claro como resolver os argumentos que parecem provar a presença do discurso no conhecimento divino. Primeiro, porque Ele conhece outras coisas por meio de Sua essência. Pois está provado que isso não envolve discorrer: uma vez que Sua essência está relacionada a outras coisas, não como premissas para uma conclusão, mas como espécie para coisas conhecidas. Em segundo lugar, porque alguns podem achar que não é adequado Deus ser incapaz de argumentar. Pois Ele tem o conhecimento de argumentar como julgar, e não como discursar por meio da argumentação.

A Sagrada Escritura dá testemunho desta verdade que provamos pela razão. Pois é dito (Heb. 4:13): Todas as coisas estão nuas e abertas aos Seus olhos. Porque as coisas que conhecemos pelo raciocínio não estão em si mesmas nuas e abertas para nós, mas são abertas e desnudadas pela razão.

CAPÍTULO LVIII
QUE DEUS NÃO ENTENDE POR COMPOSIÇÃO E DIVISÃO

Também pode ser demonstrado a partir dos mesmos princípios que o intelecto divino não entende à maneira de um intelecto que compõe e divide. Pois Ele conhece todas as coisas ao conhecer Sua essência. Agora, Ele não conhece Sua essência por composição e divisão; visto que Ele se conhece como Ele é, e Nele não há composição. Portanto, Ele não entende por meio de um intelecto que compõe e divide.

Novamente. As coisas compostas e divididas pelo intelecto são por natureza tais que sejam consideradas pelo intelecto separadamente umas das outras: pois não haveria necessidade de composição e divisão, se pelo próprio fato de se compreender o que é uma coisa particular, sabia o que está ou não naquela coisa. Portanto, se Deus entende por meio de um intelecto que compõe e divide, segue-se que Ele vê todas as coisas, não à primeira vista, mas cada uma separadamente: no entanto, acima provamos o contrário.

Avançar. Em Deus não pode haver antes e depois. Agora a composição e a divisão vêm após a consideração do que é uma coisa, pois essa consideração é o seu fundamento. Portanto, composição e divisão são impossíveis no intelecto divino.

Novamente. O objeto próprio do intelecto é o que uma coisa é: portanto, sobre isso o intelecto não é enganado exceto acidentalmente; ao passo que se engana quanto à composiçãoe divisão; mesmo quando os sentidos são sempre verdadeiros sobre seus objetos próprios, mas podem ser enganados sobre os outros. Agora, no intelecto divino não há nada acidental, e apenas o que é essencial. Portanto, no intelecto divino não há composição e divisão, mas apenas simples apreensão de uma coisa.

Além disso. A composição de uma proposição formada por um intelecto que compõe e divide existe no próprio intelecto, não no que está fora da mente. Portanto, se o intelecto divino fosse julgar à

maneira de um intelecto que compõe e divide, Seu intelecto seria composto. Mas isso é impossível, como mostrado acima.

Novamente. Um intelecto que compõe e divide julga várias coisas por várias composições : porque a composição do intelecto não ultrapassa os limites da composição: portanto, o intelecto não julga que um triângulo é uma figura da mesma composição pela qual julga que o homem é um animal. Conseqüentemente, se Deus considera as coisas ao compor e dividir, segue-se que Seu ato de compreensão não é apenas um, mas múltiplo. E assim, novamente, Sua essência não será única, visto que Sua operação intelectual é Sua essência, como provamos acima.

No entanto, não devemos, portanto, dizer que Ele ignora os enunciados. Pois a sua essência, sendo uma e simples, é o tipo de todas as coisas múltiplas e compostas: para que assim Deus conheça toda multidão e composição tanto da natureza quanto da razão.

A Sagrada Escritura está de acordo com isso. Pois é dito (Isa. 55: 8): Pois Meus pensamentos não são os seus pensamentos. E ainda assim é dito no salmo: O Senhor conhece os pensamentos dos homens, que manifestamente procedem da composição e divisão do intelecto.

Além disso. Dionísio diz (Div. Nom. Vii.): Portanto divin e Sabedoria, por conhecer a si mesmo, conhece todas as coisas, o material imaterialmente, as coisas divisíveis indivisivelmente, multidão unida.

CAPÍTULO LIX
QUE DEUS NÃO É IGNORANTE DA VERDADE DAS ENUNCIAÇÕES

Decorre do que precede que, embora o conhecimento do intelecto divino não seja como o de um intelecto que compõe e divide, ele não ignora a verdade que, segundo o Filósofo, trata unicamente da composição e divisão do intelecto.

Pois, uma vez que a verdade do intelecto é a equação do pensamento e da coisa, na medida em que o intelecto afirma que ser o que é, e que não ser o que não é, a verdade no intelecto pertence àquilo que o intelecto afirma, não para a operação pela qual afirma. Porque a verdade do intelecto não exige que o próprio ato de compreender seja equiparado à coisa, já que às vezes a coisa é material, ao passo que o ato de compreender é imaterial. Mas aquilo que o intelecto, ao compreender, afirma e sabe, precisa ser equiparado à coisa , ou seja, ser na realidade como o intelecto afirma que seja. Ora, Deus, por Seu simples ato de inteligência em que não há composição nem divisão, conhece não só a essência das coisas, mas também o que é enunciado sobre elas, como se provou acima. Whe refore o que o intelecto divino afirmano entendimento é composição ou divisão. Portanto, a verdade não é excluída do intelecto divino por causa da simplicidade deste.

Além disso. Quando algo não complexo é dito ou compreendido, o não complexo em si não é igual nem desigual à realidade, pois igualdade e desigualdade implicam comparação, e o não complexo em si não contém comparação ou aplicação a uma realidade. Portanto, em si mesmo, não pode ser dito verdadeiro ou falso: mas apenas o complexo que contém uma comparação entre o não complexo e a realidade, expressa por composição ou divisão. Mas o intelecto não complexo, ao compreender o que é uma coisa, apreende a qüididade de uma coisa em uma espécie de comparação com a coisa, pois a apreende como a qüididade dessa coisa particular. Assim, embora o não-complexo em si, ou mesmo uma definição, não seja em si verdadeiro ou falso, o intelecto que

apreende o que uma coisa é dito é sempre verdadeiro em si mesmo, como afirma o 3 De Anima, embora pode ser acidentalmente falsa, na medida em que a definição inclui a aparência ou das partes da definição entre si, ou de toda a definição com a coisa definida. Portanto, uma definição , de acordo com o que é considerada a definição desta ou daquela coisa, como entendida pelo intelecto, será considerada falsa, seja simplesmente, se as partes da definição não se sustentam, como se fôssemos digamos, um animal insensível, ou falso em sua aplicação a essa coisa particular, como se alguém fosse aplicar a definição de um círculo a um triângulo. Conseqüentemente, embora seja garantido, por uma impossibilidade, que o intelecto divino conhece apenas coisas não complexas, ele ainda seria verdadeiro em conhecer sua qüididade como sua.

Novamente. A simplicidade divina não exclui a perfeição: porque em sua essência simples tem todas as perfeições que podem ser encontradas em outras coisas pela agregação de perfeições ou formas; como foi provado acima. Ora, nosso intelecto, ao apreender o incomplex, ainda não alcançou sua perfeição última, pois ainda está em potencialidade no que diz respeito à composição e divisão: assim como nas coisas naturais, as coisas simples estão em potencialidade em relação às coisas misturadas e às partes em relação a quem le. Conseqüentemente, Deus, a respeito de Seu simples ato de inteligência, tem aquela perfeição de conhecimento que nosso intelecto tem por ambos os tipos de conhecimento, seja do complexo ou do não complexo. Ora, a verdade é adquirida por nosso intelecto em seu perfeito conhecimento dela, quando chega à composição. Portanto, há verdade no mero ato de inteligência simples de Deus.

Novamente. Visto que Deus é o bem de todo bem, por ter em Si mesmo toda espécie de bondade, como mostramos acima, a bondade do intelecto não pode faltar a ele. Ora, a verdade é o bem do intelecto, como declara o Filósofo (6 Ética.). Portanto, a verdade está em Deus.

E isso é o que afirma o salmo: Mas Deus é verdadeiro.

CAPÍTULO LX
QUE DEUS É A VERDADE

Decorre do que foi dito que o próprio Deus é a verdade.

Pois a verdade é uma perfeição da inteligência ou operação intelectual, como afirmado acima. Ora, o ato de inteligência de Deus é Sua substância: e visto que este próprio ato de inteligência é o ser de Deus, como mostramos, ele não é aperfeiçoado por alguma perfeição adicional, mas é perfeito em si mesmo, assim como dissemos sobre o divino sendo. Resta, portanto, que a substância divina é a própria verdade.

Novamente. A verdade é um bem do intelecto, segundo o filósofo. Agora, Deus é Sua própria bondade, como mostramos. Portanto, Ele também é Sua própria verdade.

Avançar. Nada pode ser dito participativamente de Deus: visto que Ele é Seu próprio ser que não participa de nada. Agora a verdade está em Deus, como foi mostrado acima. Se, então, não for dito sobre Ele participativamente, segue-se que é dito essencialmente. Portanto, Deus é Sua própria verdade.

Além disso. Embora falando propriamente o verdadeiro não esteja nas coisas, mas na mente, segundo o Filósofo, contudo, às vezes, uma coisa é dita verdadeira, na medida em que atinge o ato de sua própria natureza. Conseqüentemente, Avicena diz em sua Metafísica que a verdade de uma coisa é uma propriedade da natureza imutavelmente ligada a ela, na medida em que essa coisa é naturalmente inclinada a causar uma estimativa verdadeira de si mesma, e reflete o tipo de si mesma que é na mente divina. Agora, Deus é sua própria essência. Portanto, quer falemos da verdade da mente ou da verdade das coisas, Deus é a Sua própria verdade.

Isso é confirmado pela autoridade de nosso Senhor, que diz de seu elfo (Jo. 14: 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida.

CAPÍTULO LXI
QUE DEUS É A MAIS PURA VERDADE

Tendo sido estabelecido o precedente, é evidente que em Deus há pura verdade, na qual não pode haver liga de falsidade ou engano.

Pois a falsidade é incompatível com a verdade, assim como o preto com o branco. Agora, Deus não é apenas verdadeiro, mas é a própria verdade. Portanto, não pode haver falsidade Nele.

Além disso. O intelecto não se engana em saber o que é uma coisa, como também não o é o sentido sobre seu próprio sentido . Agora, todo conhecimento do intelecto divino é como o conhecimento de quem sabe o que é uma coisa, como foi provado acima. Portanto, é impossível que haja erro, engano ou falsidade no conhecimento divino.

Avançar. O intelecto não erra sobre os primeiros princípios, ao passo que às vezes o faz sobre as conclusões, às quais procede argumentando a partir dos primeiros princípios. Ora, o intelecto divino não é argumentativo ou discursivo, como provamos acima. Portanto, não pode haver falsidade ou engano nisso .

Novamente. Quanto mais alto é um poder cognitivo, mais universal e mais abrangente é o seu objeto próprio: portanto, aquilo que a visão conhece acidentalmente, o senso comum ou a imaginação apreende como incluído em seu objeto próprio. Agora, o poder do intelecto divino é absolutamente supremo em conhecimento. Portanto, todas as coisas conhecíveis são comparadas a isso como conhecíveis apropriadamente e per se e não acidentalmente. Mas o poder cognitivo não erra sobre essas coisas. Portanto, é impossível para o intelecto divino errar sobre qualquer objeto conhecível.

Além disso. Uma virtude intelectual é uma perfeição do intelecto em conhecer as coisas. Ora, o intelecto não pode, segundo uma virtude intelectual, falar falso, mas sempre fala a verdade: porque falar a verdade é o bom ato do intelecto, e pertence à virtude realizar um bom ato. Ora, o intelecto divino é mais perfeito por natureza do que o intelecto humano por hábito da virtude, pois está

no auge da perfeição. Resta, portanto, que a falsidade não pode estar no intelecto divino.

Avançar. O conhecimento do intelecto humano é um tanto causado pelas coisas; o resultado é que o conhecimento do homem é medido por seus objetos: visto que o julgamento do intelecto é verdadeiro por estar de acordo com as coisas, e não vice-versa. Ora, o intelecto divino é a causa das coisas por seu Conhecimento. Portanto, Seu conhecimento deve ser a medida das coisas: assim como a arte é a medida dos produtos da arte, cada um dos quais é tão perfeito quanto está de acordo com a arte. Conseqüentemente, o intelecto divino é comparado às coisas como coisas ao intelecto humano. Ora, a falsidade resultante da desigualdade entre a mente do homem e as coisas não está nas coisas, mas na mente. Portanto, se não houvesse perfeita igualdade entre a mente divina e as coisas, a falsidade estaria nas coisas, mas não na mente divina. E, no entanto, não há falsidade nas coisas, porque tanto quanto uma coisa tem de ser, tanto a tem de verdade. Portanto, não há desigualdade entre o intelecto divino e as coisas: nem é possível qualquer falsidade na mente divina.

Novamente. Assim como a verdade é o bem do intelecto, a falsidade é o seu mal: pois naturalmente desejamos conhecer a verdade e evitamos ser enganados pelo falso. Agora o mal não pode estar em Deus, como foi provado acima . Portanto, a falsidade não pode estar Nele.

Por isso é dito (Rom. 3: 4): Mas Deus é verdadeiro: e (Números 33:19): Deus não é como um homem, para que minta: e (1 Jo. 1: 5): Deus é luz, e nele não há trevas.

CAPÍTULO LXII
QUE A VERDADE DIVINA É A PRIMEIRA E SUPREMA VERDADE

Pelo que foi provado, segue-se claramente que a verdade divina é a primeira e suprema verdade.

Pois a disposição das coisas na verdade é como sua disposição no ser, de acordo com o Filósofo (2 Metaph.), E isso porque a verdade e o ser são mutuamente consequentes um do outro; visto que o verdadeiro é quando se diz que é o que é, e que não é, o que não é. Agora, o ser de Deus é o primeiro e o mais perfeito. Portanto, Sua verdade também é primeira e suprema.

Novamente. Aquilo que pertence a uma coisa pertence essencialmente a ela mais perfeitamente. Agora, a verdade é atribuída a Deus essencialmente, como já provamos. Portanto, Sua verdade é a verdade suprema e primeira.

Avançar. A verdade está em nosso intelecto, sendo este último igualado à coisa compreendida . Agora, a causa da igualdade é a unidade, como afirmado em 5 Metaph. Desde então, no intelecto divino, intelecto e coisa compreendida são absolutamente o mesmo, sua verdade deve ser a primeira e suprema verdade.

Além disso. Aquilo que é a medida em qualquer gênero deve ser o mais perfeito desse gênero, pelo que todas as cores são medidas pelo branco. Agora, a verdade divina é a medida de toda a verdade. Pois a verdade de nosso intelecto é medida por aquilo que está fora da mente, uma vez que se diz que nosso intelecto é verdadeiro pelo próprio fato de estar de acordo com a coisa. E a verdade de uma coisa é medida de acordo com o intelecto divino que é a causa das coisas, como iremos provar mais adiante: assim como a verdade dos produtos de arte é medida pela arte do artesão: f ou então é um caixão verdade quando está de acordo com o art. Além disso, visto que Deus é o primeiro intelecto e o primeiro inteligível, segue-se que a verdade de todo intelecto deve ser medida por sua verdade: se cada coisa é medida pelo primeiro em seu gênero, como o filósofo

ensina em 10 Metaph. Conseqüentemente, a verdade divina é a primeira, suprema e mais perfeita verdade.

CAPÍTULO LXIII
OS ARGUMENTOS QUEM NEGARIA A DEUS O CONHECIMENTO DOS SINGULARES

AGORA há alguns que se empenham em negar o conhecimento dos singulares a partir da perfeição do conhecimento de Deus: e em apoio à sua contenda, procedem de sete maneiras. O primeiro é da própria natureza da singularidade. Pois, uma vez que o princípio da singularidade é matéria assinada, parece impossível que os singulares sejam conhecidos por um poder imaterial, se todo conhecimento resultar de algum tipo de assimilação. Portanto, somente em nós os poderes que usam os órgãos materiais apreendem os singulares, por exemplo a imaginação, os sentidos e assim por diante: enquanto o nosso intelecto, sendo imateria l, não conhece os singulares. Muito menos, portanto, é o intelecto divino conhecedor dos singulares, visto que está mais afastado da matéria. Portanto, de forma alguma parece possível que Deus conheça os singulares.

O segundo argumento é que os singulares nem sempre são . Ou, portanto, eles são sempre conhecidos por Deus, ou são conhecidos em um momento e desconhecidos em outro. A primeira é impossível, pois sobre o que não existe não pode haver conhecimento, que é sempre sobre coisas verdadeiras, e coisas que não são não podem ser verdadeiras . A segunda também é impossível, porque o conhecimento do intelecto divino é totalmente imutável, como já provamos.

O terceiro argumento procede do fato de que os singulares não acontecem todos por necessidade, mas alguns contingentemente. Portanto, não pode haver conhecimento certo sobre eles, exceto quando o são. Pois certo conhecimento é aquele que não pode ser enganado, e todo conhecimento de contingências, uma vez que estas são futuras, pode ser enganado: porque o evento pode se provar o oposto daquilo que a mente sustenta, uma vez que se o oposto não pudesse acontecer, eles seria necessário. Portanto, não podemos ter conhecimento das contingências futuras , mas apenas

uma espécie de estimativa conjectural. Agora devemos supor que todo o conhecimento de Deus é mais certo e infalível , como provamos acima. Além disso, é impossível que Deus comece a conhecer algo de novo, por causa de Sua imutabilidade, conforme declarado. Portanto, parece que Ele conhece singulares contingentes.

A quarta é baseada no fato de que a vontade é a causa de certos singulares. Ora, um efeito, até que realmente exista, não pode ser conhecido a não ser em sua causa, pois só assim pode ser antes de começar a ser em si mesmo. Mas os movimentos da vontade não podem ser conhecidos com certeza por ninguém, exceto aquele que quer que seja em quem eles são. Portanto, parece impossível para Deus ter conhecimento eterno de tais singulares que tenham sua causa na vontade.

O quinto procede da infinidade de singulares. Pois o infinito como tal é desconhecido: porque tudo o que se conhece é, de certa forma, medido pela compreensão do conhecedor, já que a medição nada mais é do que uma espécie de certificação da coisa medida. Portanto, todo ato descarta o infinito. Agora, os singulares são infinitos, pelo menos em potencial. Portanto, parece impossível para Deus conhecer os singulares.

O sexto procede da mesquinhez dos singulares. Pois assim como a excelência do conhecimento é medida pela excelência de seu objeto, então, aparentemente, a mesquinhez do objeto conduz à mesquinhez do conhecimento. Agora, o intelecto divino é supremamente excelente. Portanto, é incompatível com sua excelência que Deus conheça o mais trivial dos singulares.

O sétimo argumenta a partir da presença do mal em certos singulares. Pois visto que a coisa conhecida está, de certa forma, no conhecedor; e visto que o mal não pode estar em Deus, como provado acima, parece resultar que o mal e a privação são inteiramente desconhecidos para Deus, e conhecidos apenas por um intelecto que está em potencial, visto que a privação só pode estar naquilo que é potencial. Conseqüentemente, segue-se que Deus não tem conhecimento de singulares onde o mal e a privação podem ser encontrados.

CAPÍTULO LXIV
ORDEM DAS COISAS A SER DIDAS SOBRE O CONHECIMENTO DIVINO

Para refutar esse erro e, além disso, para mostrar a perfeição do conhecimento divino, devemos buscar cuidadosamente a verdade sobre cada um dos argumentos acima mencionados, a fim de refutar tudo o que seja contrário à verdade. Em primeiro lugar, então, mostraremos que o intelecto divino conhece os singulares; em segundo lugar, que conhece coisas que realmente não são ; em terceiro lugar, que conhece as contingências futuras com um conhecimento infalível; em quarto lugar, que conhece os movimentos da vontade; em quinto lugar, que conhece coisas infinitas; em sexto lugar, que conhece todas as coisas mais triviais e mesquinhas; sétimo, que conhece todos os males e privações ou defeitos.

CAPÍTULO LXV
QUE DEUS CONHECE SINGULARES

ASSIM, provaremos primeiro que Deus não pode faltar no conhecimento do singular.

Pois foi mostrado que Deus conhece outras coisas na medida em que Ele é a causa delas. Ora, os efeitos de Deus são coisas singulares: porque Deus causa as coisas da mesma forma como as torna atuais; e os universais não são subsistentes, mas têm suaestando apenas em singulares, como é provado em 7 Metaph. Portanto, Deus conhece outras coisas além de si mesmo, não apenas no universal, mas também no singular.

Novamente. Tão logo se conheça os princípios constituintes da essência de uma coisa, deve-se conhecer essa coisa: assim, o conhecimento da alma racional e de tal corpo implica o conhecimento do homem. Agora, a essência de um si ngular é composta de matéria assinada e uma forma individual: assim, a essência de Sócrates é composta por este corpo particular e esta alma particular, assim como a essência do homem em geral é composta de alma e corpo , conforme declarado em 7 Metaph. Portanto, uma vez que os últimos estão incluídos na definição do homem em geral, então os primeiros seriam incluídos na definição de Sócrates, se ele pudesse ser definido. Portanto, quem quer que tenha conhecimento da matéria, e daquelas coisas pelas quais a matéria é designada, e da forma dividida pela matéria, não pode faltar no conhecimento do singular. Agora o conhecimento de Deus alcança a matéria, individualizando acidentes e formas. Pois, uma vez que Seu ato de compreensão é Sua essência, segue-se que Ele entende tudo o que é de alguma forma o que quer que seja em Sua essência: em que estão virtualmente, como em sua primeira origem, todos os que têm existência de qualquer forma, visto que Ele é o primeiro e universal princípio do ser; e entre estes devemos incluir matéria e acidente, visto que matéria é estar em potencialidade, e acidente estar em outro. Portanto, Deus não tem conhecimento dos singulares.

Além disso. A natureza de um gênero não pode ser conhecida perfeitamente a menos que suas primeiras diferenças e paixões próprias sejam conhecidas: assim, a natureza do número não seria perfeitamente conhecida se ímpar e par fossem desconhecidos. Ora, universal e singular são diferenças ou paixões próprias do ser. Portanto, se Deus, ao conhecer Sua essência, conhece perfeitamente a natureza comum do ser, segue-se que Ele conhece perfeitamente o universal e o singular. Mas, assim como Ele não conheceria o universal perfeitamente, se conhecesse a intenção da universalidade sem conhecer a coisa no universal, como homem ou animal, também não conheceria o singular perfeitamente se conhecesse a natureza da singularidade sem sabendo disso ou daquela coisa singular. Portanto, Deus precisa conhecer os singulares.

Novamente. Assim como Deus é Seu próprio ser, Ele também é Seu próprio ato de conhecimento, como já provamos. Agora, do fato de que Ele é Seu próprio ser, segue-se que Nele estão todas as perfeições do ser como na primeira fonte do ser, como mostramos acima. Portanto, segue-se que toda perfeição de conhecimento é encontrada em Seu conhecimento, como na primeira fonte de conhecimento. Mas isso não aconteceria se Ele faltasse no conhecimento dos singulares: visto que a perfeição de alguns conhecedores consiste nisso. Portanto, é impossível para ele não ter conhecimento dos singulares.

Avançar. Em cada ordem de poderes, é universalmente descoberto que o poder superior se estende a mais coisas e ainda assim é apenas uma, ao passo que o poder inferior se estende a menos coisas e, ainda assim, é múltiplo em relação a elas. Isso aparece no poder imaginativo e no sentido; pois o único poder da imaginação se estende a todas as coisas das quais os cinco sentidos tomam conhecimento, e ainda mais . Agora, o poder cognitivo em Deus é maior do que no homem. Portanto, tudo o que o homem conhece por vários poderes, seu intelecto, a saber, imaginação e sentido, Deus o considera por Seu único intelecto simples. Portanto, Ele conhece os singulares, que apreendemos pelo sentido e pela imaginação.

Além disso. O intelecto de Deus não deriva seu conhecimento das coisas como o nosso, ao contrário, Ele é a causa das coisas por Seu conhecimento, como provaremos mais adiante: portanto, Seu conhecimento de outras coisas segue a maneira do conhecimento prático. Ora, o conhecimento prático não é perfeito a menos que se estenda aos singulares: porque o fim do conhecimento prático é a operação, que se refere aos singulares. Portanto, o conhecimento divino de outras coisas se estende aos singulares.

Novamente. O primeiro móvel é movido por um motor que se move por intelecto e apetite, como foi mostrado acima. Ora, um motor pelo intelecto não pode causar movimento a menos que saiba que o móvel é naturalmente inclinado ao movimento local, e isso existe aqui e agora e, conseqüentemente, como singular. Portanto, o intelecto, que é o motor do primeiro móvel, conhece o primeiro móvel como singular. Mas esse motor é suposto ser Deus, e assim nosso ponto é provado, ou então é algo abaixo de Deus. E se o intelecto deste motor é capaz por sua própria força de conhecer um singular que o nosso intelecto é incapaz de conhecer, muito mais o intelecto divino será capaz de o fazer.

Novamente. O agente é mais excelente do que o paciente e a coisa feita, pois o ato é mais excelente do que a potencialidade. Portanto, uma forma de grau inferior não pode por sua ação transmitir sua semelhança a um grau superior, ao passo que uma forma superior é capaz por sua ação de transmitir sua semelhança a um grau inferior: assim, formas corruptíveis são produzidas neste mundo inferior pela agência incorruptível das estrelas, enquanto uma agência corruptível não pode produzir uma forma incorruptível. Ora, todo conhecimento é o resultado da assimilação entre conhecedor e conhecido: ainda há esta diferença, que na assimilação do conhecimento humano é provocada pela ação das coisas sensíveis sobre as faculdades cognitivas humanas, ao passo que, ao contrário, no conhecimento de Deus surge da ação de a forma do intelecto divino nas coisas conhecidas. Conseqüentemente, a forma de um objeto sensível, sendo individualizada por sua materialidade , é incapaz de transmitir a semelhança de sua singularidade àquilo que é totalmente imaterial, e só pode atingir aqueles poderes que usam órgãos materiais; mas

é transmitido ao intelecto em virtude do intelecto ativo, na medida em que é totalmente despojado de condições materiais: e assim a semelhança da singularidade de uma forma sensível não pode chegar até o intelecto humano. Por outro lado, a semelhança da forma no intelecto divino, uma vez que se estende aos menores detalhes aos quais se estende sua causalidade, chega à singularidade de uma forma sensível e material. Portanto, o intelecto divino pode conhecer os singulares, enquanto o intelecto humano não pode.

Avançar. Se Deus não conhece os singulares que até os homens conhecem, isso envolveria a absolvição que o Filósofo insiste contra Empédocles, a saber, que Deus é o mais tolo.

A verdade que estabelecemos é confirmada pela autoridade das Sagradas Escrituras. Pois está escrito (Hb 4:13): Nem há qualquer criatura invisível à Sua vista. O erro contrário é rejeitado (Ecclus. 16:16): Não diga: Eu estarei escondido de Deus, e quem se lembrará de mim do alto?

Do que dissemos, também fica claro como a objeção levantada no sentido contrário não conclui corretamente. Por aquilo que o intelecto divino entende,embora imaterial, é, no entanto, a semelhança da matéria e da forma, como o primeiro princípio produtivo de ambas.

CAPÍTULO LXVI
QUE DEUS SABE AS COISAS QUE NÃO SÃO

Em seguida, devemos mostrar que Deus não carece do conhecimento das coisas que não são.

Pois, como afirmado acima, o conhecimento divino está na mesma relação com as coisas conhecidas, como coisas conhecíveis para nosso conhecimento. Agora, a comparação da coisa cognoscível com nosso conhecimento é que a coisa cognoscível pode existir sem que tenhamos conhecimento dela, de que o Filósofo nos Predicamentos dá o exemplo da quadratura do círculo; mas não ao contrário. Portanto, a relação do conhecimento divino com as coisas deve ser tal que também possa se referir a coisas inexistentes .

Novamente. O conhecimento do intelecto de Deus está na mesma relação com as outras coisas que o conhecimento de um artesão com as obras de seu ofício: visto que Ele é a causa das coisas por Seu conhecimento. Ora, o artesão, pelo conhecimento de sua arte, conhece até as coisas que ainda não são produzidas por sua arte: já que as formas de sua arte passam de seu conhecimento para a matéria externa para produzir as obras de sua arte: e, conseqüentemente, nada impede formas que ainda não se materializaram externamente por serem do conhecimento do artesão. Portanto, nada impede que Deus tenha conhecimento das coisas que não são.

Avançar. Deus conhece outras coisas além de Si mesmo por Sua essência, na medida em que Ele é a semelhança das coisas que procedem Dele, como mostrado acima. Mas, visto que a essência de Deus é infinitamente perfeita, como provado acima, enquanto todas as outras coisas têm existência limitada e perfeição, é impossível que todas as outras coisas juntas sejam iguais à perfeição da essência divina. Portanto, é capaz de representar muitas coisas além daquelas que existem. Portanto, se Deus conhece todo o poder e perfeição de Sua essência, Seu

conhecimento se estende não apenas às coisas que são, mas também àquelas que não são.

Além disso. Nosso intelecto, no que diz respeito à operação pela qual ele sabe o que é uma coisa, pode ter conhecimento daquelas coisas também que não são de fato: uma vez que é capaz de compreender a essência de um leão ou cavalo, mesmo que todos esses animais fossem morto. Ora, o intelecto divino sabe, como quem sabe o que é uma coisa, não apenas definições, mas também enunciados, como mostrado acima. Portanto, ele pode ter conhecimento daquelas coisas também que não são.

Novamente. Um efeito pode ser conhecido de antemão em sua causa antes mesmo de existir: mesmo assim, um astrônomo antevê um eclipse futuro ao observar a ordem dos movimentos celestes. Agora, o conhecimento de Deus é de todas as coisas por meio de sua causa: pois por conhecer a Si mesmo, que é a causa de tudo, Ele conhece outras coisas como Seus efeitos, como provamos acima. Nada, portanto, o impede de conhecer também aquelas coisas que ainda não existem.

Além disso. Não há sucessão no ato de compreensão de Deus, não mais do que há em Sua existência. Portanto, é ao mesmo tempo eterno, o que pertence aoessência da eternidade, enquanto a duração do tempo é prolongada pela sucessão do antes e do depois. Portanto, a proporção da eternidade para toda a duração do tempo é como a proporção do indivisível para o contínuo, não de fato do indivisível, que é o termo do contínuo, e não está presente para cada parte do contínuo - pois tal é comparado a um instante de tempo - mas do indivisível que está fora do contínuo, mas sincroniza com cada parte do contínuo, ou com cada ponto de um signado contínuo: porque, uma vez que o tempo não excede o movimento, a eternidade, estando totalmente fora movimento, está totalmente fora do tempo. Novamente, uma vez que o ser do eterno nunca falha, a eternidade se sincroniza com cada tempo ou instante de tempo. Um exemplo disso pode ser visto no círculo: pois um dado n ponto na circunferência, embora indivisível, não coincide em sua posição com qualquer outro ponto, uma vez que a ordem da posição resulta na continuidade da circunferência; enquanto o centro que está fora da

circunferência está diretamente oposto a qualquer ponto dado na circunferência. Conseqüentemente, tudo o que existe em qualquer parte do tempo coexiste com o eterno como se nele estivesse presente, embora em relação a outra parte do tempo seja presente ou futuro. Ora, uma coisa não pode estar presente e coexistir com o eterno, exceto com o todo eterno, visto que este não tem duração sucessiva. Portanto, tudo o que acontece ao longo de todo o curso do tempo é visto como presente pelo intelecto divino em sua eternidade. E, no entanto, o que é feito em alguma parte do tempo nem sempre existiu. Resta, portanto, que Deus tem conhecimento daquelas coisas que ainda não estão relacionadas com o decorrer do tempo.

Por meio desses argumentos, fica claro que Deus conhece os não-seres. No entanto, os não-seres não têm a mesma relação com o Seu conhecimento. Pois as coisas que não são, nem serão, nem terão sido, são conhecidas por Deus como possíveis ao Seu poder. Portanto Ele os conhece, não como existindo em si mesmos de alguma forma, mas como meramente existindo no poder divino. Algumas pessoas dizem que tais coisas são conhecidas por Deus de acordo com Seu conhecimento de inteligência simples.

Por outro lado, as coisas que para nós são presentes, passadas ou futuras, são conhecidas por Deus como estando não apenas em Seu poder, mas também em suas respectivas causas e em si mesmas. Dessas coisas, diz-se que Deus tem conhecimento da visão, porque Deus vê a existência de coisas que, em relação a nós, ainda não são, não apenas em suas causas, mas também em si mesmas, na medida em que Sua eternidade é por sua visibilidade indi presente para todos os tempos.

No entanto, Deus conhece todas as formas de ser de uma coisa por sua essência. Pois Sua essência é capaz de ser representada por muitas coisas que não são, nem serão, nem terão sido. Além disso, é a semelhança do poder de cada causa, em relação ao qual os efeitos pré-existem em suas causas. E o ser que cada coisa tem em si mesmo é tirado Dele como uma cópia.

Portanto Deus não conhece os seres, na medida em que são segundo uma moda, seja no poder divino, ou em suas causas, ou

em si mesmos. E isso não é contrário às condições essenciais do conhecimento.

A autoridade das Sagradas Escrituras também dá testemunho do precedente. Pois está escrito (Ec 23:29): Todas as coisas eram conhecidas do Senhor Deus, antes de serem cridas; tãotambém depois de serem aperfeiçoados, Ele conhece todas as coisas: e (Jer. 1: 5): Antes que eu te formasse no ventre, eu te conhecia.

É claro, pelo que foi dito, que não somos obrigados a dizer, como alguns disseram, que Deus conhece todos os singulares universalmente , porque Ele os conhece em suas causas universais apenas, mesmo como alguém que conhece um determinado eclipse, não como este particular, mas como resultante de oposição: visto que foi provado que o conhecimento divino se estende aos singulares como existentes neles próprios.

CAPÍTULO LXVII
QUE DEUS SABE OS SINGULARES CONTINGENTES FUTUROS

Pelo que foi dito, já é um tanto evidente que, desde a eternidade, Deus teve conhecimento infalível das contingências singulares e que, no entanto, elas deixam de ser contingentes.

Pois a contingência não é incompatível com a certeza do conhecimento, exceto na medida em que é futura, e não como é presente. Porque uma contingência, embora futura, pode não ser; de modo que o conhecimento de quem pensa que será, pode estar errado, e será errado se o que ele pensa que será, não será. A partir do momento em que é, por enquanto não pode não ser: embora possa não ser no futuro, mas isso afeta a contingência, não como presente, mas como futuro. Conseqüentemente, o sentido nada perde de sua certeza quando vê que um homem está correndo, embora essa afirmação seja contingente. Conseqüentemente, todo conhecimento relacionado a uma contingência como presente pode ser certo. Agora, a visão do intelecto divino desde a eternidade vê cada coisa que acontece no tempo como se estivesse presente, como mostramos acima. Portanto, segue-se que nada impede que Deus tenha conhecimento infalível das contingências desde a eternidade.

Novamente. O contingente difere do necessário, conforme cada um está em sua causa: pois o contingente está em sua causa de tal maneira que pode não resultar, ou pode resultar dela: enquanto o necessário não pode deixar de resultar de sua causa. Mas como cada um deles é em si, eles diferem não quanto ao ser, no qual se funda o verdadeiro: porque não há no contingente, considerado como é em si mesmo, ser e não-ser, mas apenas ser, embora é possível que o contingente não esteja no futuro. Ora, o intelecto divino conhece as coisas desde a eternidade, não só quanto ao ser que têm em suas causas , mas também quanto ao ser que têm em si mesmas. Portanto, nada o impede de ter conhecimento eterno e infalível das contingências.

Além disso. Mesmo que o efeito certamente decorra de uma causa necessária, o mesmo ocorre com um ca contingente completo, a menos que seja impedido. Agora, visto que Deus conhece todas as coisas, como foi provado acima, Ele conhece não apenas as causas das contingências, mas também o que pode possivelmente impedi-las. Portanto, Ele sabe com certeza se as contingências existem ou não.

Novamente. Um efeito não pode exceder sua causa; mas às vezes fica aquém disso. Portanto, como em nós o conhecimento é causado pelas coisas, às vezes acontece que conhecemos as coisas necessárias, não por necessidade, mas por probabilidade. Agora, assim como conosco as coisas são a causa do conhecimento, o conhecimento divino é a causa das coisasconhecido. Nada, portanto, impede que as coisas das quais Deus tem o conhecimento necessário sejam contingentes em si mesmas.

Avançar. Um efeito não pode ser necessário se sua causa for contingente, pois seguir -se-ia que um efeito existe depois que sua causa foi removida. Agora, o efeito final tem uma causa próxima e uma causa remota. Conseqüentemente, se a causa próxima é contingente, seu efeito precisa ser contingente, mesmo que a causa remota seja necessária: essas plantas não dão necessariamente frutos - embora o movimento do sol seja necessário - por causa das causas intermediárias contingentes. Mas o conhecimento de Deus, embora seja a causa das coisas que ele conhece, é, no entanto, sua causa remota. Portanto a contingência das coisas que conhece não milita com a sua necessidade: visto que acontece que as causas intermediárias são contingentes.

Novamente. O conhecimento de Deus não seria verdadeiro e perfeito, se as coisas não acontecessem da mesma maneira que Deus sabe que acontecem. Nenhum Deus, visto que conhece todo o ser, do qual é a fonte, conhece cada efeito não apenas em si mesmo, mas também em sua relação com cada uma de suas causas. Mas a relação das contingências com suas causas imediatas é que elas resultam delas de forma contenciosa. Portanto, Deus sabe que certas coisas acontecem e que acontecem

contingentemente. Portanto, a certeza e a verdade do conhecimento divino não eliminam a contingência das coisas.

Portanto, é claro, pelo que foi dito, como devemos refutar a objeção que contradiz o conhecimento de Deus das contingências. Pois a mudança naquilo que é subsequente não argumenta sobre a mutabilidade naquilo que o precede: uma vez que acontece que os efeitos finais contingentes resultam das primeiras causas necessárias. Ora, as coisas conhecidas por Deus não precedem Seu conhecimento, como é o nosso caso, mas são posteriores a ele. Portanto, não se segue que, se o que é conhecido por Deus é mutável, Seu conhecimento pode errar ou de alguma forma ser mutável. Será, portanto, uma falácia de conseqüências se, porque nosso conhecimento das coisas mutáveis é mutável, pensarmos que isso acontece em todo conhecimento.

Novamente, quando dizemos que Deus conhece ou sabia essa coisa futura, sugerimos uma espécie de termo intermediário entre o conhecimento divino e a coisa conhecida, a saber , o momento em que a declaração é feita, em relação ao que se diz que Deus sabe é futuro. Mas não é futuro em relação ao conhecimento divino, que existindo no momento da eternidade, está relacionado a todas as coisas como se estivessem presentes. Em relação a esse conhecimento, se deixarmos de lado o momento em que a afirmação é feita, não há como dizer que a coisa é dita como inexistente, de modo a permitir que se questione se é possível para o coisa que não deve ser: mas será dito ser conhecido por Deus como já visto em sua existência. Assim sendo, não há lugar para a referida questão: uma vez que o que já é, não pode, a respeito desse instante, não ser. A falácia surge então do fato de que o tempo em que falamos é coexistente com a eternidade, como também o faz o tempo passado (que é designado quando dizemos que Deus sabia): portanto, a relação do passado ou presente com o tempo futuro é atribuída à eternidade, que é totalmente inaplicável a isso. O resultado é uma queda acidental.

Além disso, se todas as coisas são conhecidas por Deus como vistas presentes a Ele, aquilo que Deus sabe será tão necessário quanto for necessário que Sócrates esteja sentado nofato de que

ele é visto sentado. Agora, isso é necessário, não de forma absoluta ou como alguns dizem por necessidade de conseqüência, mas condicionalmente, ou por necessidade de conseqüência. Pois esta declaração condicional é necessária: se ele for visto sentado, ele se senta. Portanto, se o condicional for processado categoricamente, de modo a ser executado, Aquilo que é visto sentado, necessariamente se senta, é claro que se for referido à declaração, e em um sentido composto, é verdadeiro, e se referido ao coisa e em um sentido dividido, é falso. E assim, nesses e em todos os argumentos semelhantes empregados por aqueles que dizem que Deus conhece as contingências, há uma falácia de composição e divisão.

Que Deus conhece as contingências futuras também é provado pela autoridade das Sagradas Escrituras. Pois é dito (Sb 8: 8) sobre a Sabedoria divina: Ela conhece sinais e maravilhas antes que eles sejam feitos, e os eventos de tempos e eras: e (Ecclus. 39:24, 25): Não há nada escondido de Seus olhos, Ele vê de eternidade em eternidade: e (Isa. 48: 5): Eu te predisse desde a antiguidade; antes que acontecessem, eu te disse.

CAPÍTULO LXVIII
QUE DEUS CONHECE OS MOVIMENTOS DA VONTADE

Em seguida, devemos mostrar que Deus conhece os pensamentos de nossa mente e nossas vontades secretas.

Pois tudo, de qualquer maneira que exista, é conhecido por Deus, na medida em que Ele conhece a Sua essência, como mostramos acima. Agora, algumas coisas estão na alma e outras nas coisas fora da alma. Portanto, Deus conhece todas essas diferenças de coisas e tudo o que está contido nelas. Agora, as coisas na alma são aquelas que estão em nossa vontade ou em nosso pensamento. Resta, portanto, que Deus sabe o que temos em nossos pensamentos e vontades.

Além disso. Deus também conhece outras coisas ao conhecer Sua essência, como os efeitos são conhecidos por meio de sua causa sendo conhecida. Conseqüentemente, ao conhecer Sua essência, Deus conhece todas as coisas às quais Sua causalidade se estende. Ora, isso se estende às obras do intelecto e da vontade: pois, uma vez que tudo age por sua forma, que lhe dá algum tipo de ser, segue-se que a fonte mais elevada de todo ser, da qual também toda forma é derivada, deve ser a fonte de todas as operações; porque os efeitos das causas secundárias devem ser referidos em um grau ainda mais alto às primeiras causas. Portanto, Deus conhece os pensamentos e as afeições da mente.

Novamente. Assim como Seu ser é o primeiro e, conseqüentemente, a causa de todo o ser, assim o Seu ato de inteligência é o primeiro e, conseqüentemente, a causa de toda operação intelectual. Portanto, assim como Deus, por conhecer Seu ser, conhece o ser de todas as coisas, por conhecer Seu ato de inteligência e vontade, Ele conhece cada pensamento e vontade.

Avançar. Deus conhece as coisas não apenas como existindo em si mesmas, mas também como existindo em suas causas, como provado acima: pois Ele conhece a relação entre causa e efeito. Ora, os produtos da arte estão no artesão por meio do intelecto e da

vontade do artesão , assim como as coisas naturais estão em suas causas por meio dos poderes das causas: pois, assim como as coisas naturais comparam seus efeitos a si mesmas por seus poderes ativos, assim, o artesão, por meio de seu intelecto, dá à sua obra a forma pela qual ela é comparada à sua arte.É o mesmo com todas as coisas feitas com um propósito definido. Portanto, Deus conhece nossos pensamentos e nossas vontades.

Novamente. As substâncias inteligíveis não são menos conhecidas por Deus do que as substâncias sensíveis são conhecidas por Ele ou por nós: visto que as substâncias inteligíveis são mais cognoscíveis, por mais que sejam mais atuais. Agora, as informações e inclinações das substâncias sensíveis são conhecidas tanto por Deus quanto por nós. Conseqüentemente, visto que o pensamento da alma resulta de ser informado, e visto que sua afeição é sua inclinação para alguma coisa - pois mesmo a inclinação de uma coisa natural é chamada de apetite natural - segue-se que Deus conhece nossos pensamentos e afeições secretas.

Isso é confirmado pelo testemunho das Sagradas Escrituras. Pois é dito no salmo: Aquele que examina os corações e as rédeas é Deus: e (Provérbios 15:11): O inferno e a destruição estão diante do Senhor: quanto mais os corações dos filhos dos homens; e (Jo. 2:25): Ele sabia o que havia no homem.

O domínio que a vontade exerce sobre seus próprios atos, e pelo qual está em seu poder querer e não querer, remove a determinação do poder de uma coisa e a violência de uma causa atuando de fora: mas não o faz exclui a influência de uma causa superior da qual tem existência e ação. Assim, a causalidade permanece na causa primeira que é Deus, no que diz respeito aos movimentos da vontade; para que Deus possa conhecê-los, conhecendo a Si mesmo.

CAPÍTULO LXIX
QUE DEUS SABE COISAS INFINITAS

Precisamos provar a seguir que Deus conhece coisas infinitas. Pois ao saber que Ele é a causa das coisas, Ele conhece outras coisas além de Si Mesmo, como foi mostrado acima. Agora, Ele é a causa de coisas infinitas, se é que existem coisas infinitas, visto que Ele é a causa de tudo o que existe. Portanto, ele conhece coisas infinitas.

Novamente. Deus conhece Seu próprio poder perfeitamente, como foi provado acima. Ora, uma potência não pode ser conhecida perfeitamente a menos que todas as coisas a que se estende sejam conhecidas, visto que sua quantidade é medida de acordo com elas. Mas Seu poder, sendo infinito como mostramos, se estende a coisas infinitas. Portanto, Deus conhece coisas infinitas.

Mais . Se o conhecimento de Deus se estende a todas as coisas que existem, de qualquer maneira que existam, como mostramos, segue-se que Ele conhece não apenas o ser real, mas também o ser potencial. Ora, nas coisas naturais existe o infinito potencialmente, embora não realmente , como o filósofo prova em 3 Phys. Portanto, Deus conhece coisas infinitas: assim como a unidade, que é o princípio do número, conheceria espécies infinitas de números, se conhecesse o que quer que esteja potencialmente nela; pois a unidade é todo número potencialmente.

Novamente. G od sabe outras coisas em sua essência como em um meio protótipo. Agora, uma vez que Ele é infinitamente perfeito, como foi mostrado acima, é possível que um número infinito de coisas com perfeições finitas sejam copiadas Dele; uma vez que é impossível para um único um , ou qualquer número de cópias, igualar o exemplo de seu protótipo, e assim sempre resta alguma nova maneira pela qual alguma cópia pode imitá-lo. Nada, portanto, o impede de saber coisas infinitas por Sua essência.

Avançar. O ser de Deus é Seu ato de compreensão. Portanto, assim como Seu ser é infinito, como mostrado acima, seu ato de compreensão é infinito. Agora, assim como o finito está com o finito, o infinito está com o infinito. Se , portanto, pelo nosso ato de

compreensão que é finito, somos capazes de entender fi coisas nite, também Deus pelo Seu ato de entendimento é capaz de entender as coisas infinitas.

Além disso. Segundo o Filósofo (3 De Anima), um intelecto que conhece o supremamente inteligível conhece o menos inteligível não menos, mas mais: e a razão disso é que o intelecto não é corrompido pela excelência do inteligível, como é o sentido, mas é o mais aperfeiçoado. Agora, se tomarmos um número infinito de seres, sejam eles da mesma espécie - como um número infinito de homens - ou de um número infinito de espécies, mesmo que alguns ou todos eles sejam infinitos em quantidade, se isso fosse possível ; todos eles juntos seriam de menos infinito do que Deus: uma vez que cada um e todos juntos teriam sido confinados e limitados a uma certa espécie ou genu s, e assim seriam de alguma forma finitos: portanto, ficaria aquém do infinito de Deus que é infinito simplesmente, como provamos acima. Visto que, portanto, Deus se conhece perfeitamente, nada o impede de conhecer também esse número infinito de coisas .

Avançar. Quanto mais eficaz e claro um intelecto é no conhecimento, maior é o número de coisas que ele pode saber de uma: assim como toda força, quanto mais forte é, mais unido está. Ora, o intelecto divino é infinito em eficácia ou perfeição , como foi mostrado acima. Portanto, ele pode saber um número infinito de coisas por meio de um que é a Sua essência.

Avançar. O intelecto divino, como a essência divina, é simplesmente perfeito. Portanto nenhuma perfeição intelectual lhe falta. Ora, aquilo para o qual nosso intelecto está em potencial é sua perfeição intelectual: e está em potencialidade para todas as espécies inteligíveis. Mas essas espécies são infinitas em número: já que as espécies de números e figuras são infinitas. Segue-se, portanto, que Deus conhece tudo como coisas infinitas.

Novamente. Visto que nosso intelecto é ciente do infinito em potencialidade, por mais que seja capaz de multiplicar as espécies de números indefinidamente; se o intelecto divino não conhecesse também o infinito em ato, seguir-se-ia ou que nosso intelecto sabe mais coisas do que o intelecto divino conhece, ou que o intelecto

divino não conhece realmente todas as coisas que conhece potencialmente: e cada uma delas é impossível , como provado acima.

Avançar. O infinito é repugnante ao conhecimento na medida em que é incompatível com ser contado: pois é em si mesmo impossível, pois implica uma contradição, que as partes do infinito sejam numeradas. Ora, o conhecimento de uma coisa pela contagem de suas partes pertence a um intelecto que conhece uma parte após a outra em sucessão, e não a um que compreende as várias partes juntas. Desde então, o intelecto divino conhece as coisas juntas sem sucessão, ele não está mais impedido de conhecer o infinito do que de conhecer o finito.

Além disso. Toda quantidade consiste em certa pluralidade de partes, razão pela qual o número é a primeira das quantidades. Consequentemente, onde a pluralidade não envolve nenhuma diferença, também não causa qualquer diferença conseqüente à quantidade. Ora, no conhecimento de Deus, muitas coisas são conhecidas da mesma maneira que uma, visto que são conhecidas, não por várias espécies, mas por uma que é a essência de Deus. Por que muitas coisas sãoconhecido por Deus simultaneamente: e, conseqüentemente, a pluralidade não faz diferença no conhecimento de Deus. Nem, portanto, o infinito que é conseqüência da quantidade. Portanto, o conhecimento, seja das coisas infinitas ou finitas, não difere do intelecto divino. E, conseqüentemente, visto que conhece coisas finitas, nada o impede de conhecer também coisas infinitas.

As palavras do salmo estão de acordo com isto: E de sua sabedoria não há número.

Do que foi dito, fica claro por que nosso intelecto não conhece o infinito, como o divino o conhece. Pois nosso intelecto difere do intelecto divino em quatro aspectos, que constituem essa diferença. Em primeiro lugar, nosso intelecto é simplesmente finito, enquanto o intelecto divino é infinito. Em segundo lugar, nosso intelecto conhece coisas diferentes por espécies diferentes: portanto, ele não pode apreender coisas infinitas por um conhecimento, como o intelecto divino pode. A terceira diferença resulta do fato de que nosso

intelecto, visto que conhece coisas diferentes por espécies diferentes, não pode saber muitas coisas ao mesmo tempo, de modo que não pode saber um número infinito de coisas exceto tomando-as uma após a outra. Considerando que não é assim no intelecto divino, que considera muitas coisas simultaneamente, como visto por uma espécie. Em quarto lugar, porque o intelecto divino é sobre coisas que são e coisas que não são, como provamos acima.

Também está claro como a afirmação do Filósofo de que o infinito como tal é desconhecido não está em contradição com esta afirmação. Pois, uma vez que, como ele diz, a noção de infinito está se tornando quantidade, o infinito seria conhecido como tal, se fosse conhecido pela medição de suas partes: porque este é o conhecimento adequado da quantidade. Mas Deus não sabe disso. Portanto, por assim dizer, Ele conhece o infinito, não como tal, mas na medida em que em comparação com Seu conhecimento é finito, como mostramos.

Deve-se observar, entretanto, que Deus não conhece as coisas infinitas por Seu conhecimento da visão, para usar a expressão empregada por outros, porque o infinito não é, nem era, nem será real; visto que, de acordo com a fé católica, a geração não é infinita de nenhuma parte. No entanto, Ele conhece o infinito por Seu conhecimento de inteligência simples. Pois Deus conhece o número infinito de coisas que nem são, nem serão, nem foram e, no entanto, estão no poder de uma criatura. Ele conhece também as coisas infinitas que estão em Seu poder, que nem são, nem foram, nem serão.

Portanto, no que diz respeito à questão sobre o conhecimento dos singulares, podemos responder negando a premissa maior: visto que os singulares não são infinitos. Se, entretanto, fossem, Deus os conheceria menos.

CAPÍTULO LXX
QUE DEUS SABE COISAS TRIVIAIS

Sendo ISSO estabelecido, devemos mostrar que Deus conhece coisas triviais e que isso não é incompatível com a nobreza de Seu conhecimento.

Pois quanto mais forte é uma potência ativa, mais se estende sua ação , como aparece até mesmo na ação das coisas sensíveis. Agora, a força do intelecto divino em conhecer as coisas é comparada a um poder ativo: uma vez que o intelecto divino sabe, não recebendodas coisas, mas antes derramando-se nelas. Visto que, então, é de infinito poder de compreensão, como mostrado acima, segue-se que seu conhecimento se estende às coisas mais remotas. Agora, os graus de nobreza e mesquinhez em todos os seres dependem da proximidade e distância de Deus, que está no auge da nobreza. Portanto, Deus, por causa do extraordinário poder de Seu intelecto, conhece as coisas, embora sejam no último grau triviais.

Avançar. O que quer que seja, pois tanto quanto existe, ou é, é real, e uma semelhança do primeiro ato, e por isso a razão tem nobreza. Novamente, tudo o que está em potencial tem uma parcela de nobreza por ter sido ordenado à realidade: pois assim se diz que é. Segue-se, portanto, que tudo, considerado em si mesmo, é nobre; mas é dito ser mesquinho em comparação com o que é mais nobre. Agora, as coisas mais nobres além de Deus não estão menos distantes Dele do que as criaturas mais baixas estão das mais altas. Se, portanto, esta última distância impedisse o conhecimento de Deus, muito mais seria a primeira: e assim seguir-se-ia que Deus não conhece outra coisa senão a si mesmo; que foi refutado acima. Se, portanto, Ele conhece algo diferente de si mesmo, por mais nobre que seja, pela mesma razão Ele sabe de tudo, não importa o quão mesquinho o chamemos.

Além disso. O bem da ordem no universo é mais nobre do que qualquer parte do universo, pois cada parte é direcionada para o bem da ordem no todo, quanto ao seu fim, como afirma o Filósofo

em 11 Metaph. Se então Deus conhece alguma outra natureza nobre, acima de tudo deve conhecer a ordem do universo. Mas isso não pode ser conhecido a menos que as coisas nobres e mesquinhas sejam conhecidas, porque a ordem do universo consiste em suas distâncias e relacionamentos mútuos. Segue-se, portanto, que Deus conhece não apenas as coisas nobres, mas também aquelas que são consideradas triviais.

Avançar. A mesquinhez das coisas conhecidas não reflete por si mesma no conhecedor: pois pertence à natureza do conhecimento que o conhecedor contenha as espécies das coisas que conhece, de acordo com seu modo. E, no entanto, a mesquinhez das coisas conhecidas pode refletir acidentalmente no conhecedor: ou porque, enquanto considera as coisas más, ele se afasta do pensamento das coisas nobres, ou porque, ao considerar as coisas más, ele se inclina a certas afeições indevidas. Mas isso não pode acontecer em Deus, como resulta do que foi dito. Portanto, o conhecimento de coisas triviais não é depreciativo para a nobreza de Deus; antes, pertence à Sua perfeição, pois tanto quanto Ele predispõe todas as coisas em Si mesmo, como mostramos acima.

Novamente. Um poder é pouco valorizado, não por ser capaz de pequenas coisas, mas por estar confinado a pequenos resultados: visto que um poder que é capaz de grandes coisas também é capaz de pequenas. Conseqüentemente, o conhecimento que compreende as coisas nobres e triviais não deve ser considerado trivial, mas apenas aquele que compreende nada além de coisas triviais, como acontece conosco: pois nossos pensamentos das coisas divinas são distintos dos nossos pensamentos das coisas humanas, e de cada temos um conhecimento distinto ; portanto, em comparação com o mais nobre, o menos nobre é considerado médio. Mas não é assim em Deus: porque Ele considera todas as coisas com o mesmo pensamento e conhecimento. Portanto, nenhuma maldade deve ser atribuída ao Seu conhecimento, por causa do Seu conhecimento de quaisquer coisas mesquinhas, seja qual for.

De acordo com isso está o ditado de Sb 7:24, 25 sobre a Sabedoria divina, que Ela alcança todos os lugares por causa de Sua pureza ... e nenhuma coisa contaminada entra Nela.

É claro pelo que foi dito que o argumento colocado à frente em oposição não é subversivo da verdade que demonstramos. Pois a nobreza de uma ciência depende do objeto principal dessa ciência e não de tudo o que possa estar sob essa ciência: porque conosco não apenas os seres mais elevados, mas também os inferiores estão sob a mais nobre das ciências: para o tratado de Metafísica estende-se do primeiro ser ao ser potencial, que é o mais baixo de todos os seres. Assim, então, o conhecimento divino compreende os seres inferiores como sendo conhecidos ao mesmo tempo com o objeto conhecido principalmente, pois a essência divina é o objeto principal do conhecimento de Deus, e nela Ele conhece todas as coisas, como mostramos acima.

Também é evidente que esta verdade não está em contradição com as afirmações do Filósofo em 11 Metaph. Pois ali ele pretende provar que o intelecto divino não conhece outra coisa senão Ele mesmo, que é uma perfeição de Seu intelecto como o objeto principal de seu conhecimento. E, nesse sentido, afirma que é melhor não saber as coisas mesquinhas do que conhecê-las: quando, isto é, o conhecimento das coisas triviais é distinto do conhecimento das coisas nobres, e o pensamento de coisas ruins é um obstáculo para o pensei em coisas nobres.

CAPÍTULO LXXI
QUE DEUS SABE DAS COISAS MÁS

Resta provar que Deus conhece as coisas más.

Porque, se um bem é conhecido, o oposto é conhecido. Agora Deus conhece todos os bens particulares aos quais os males se opõem. Portanto, Deus conhece as coisas más.

Avançar. As noções de contrários na mente não se opõem umas às outras, do contrário não estariam juntas na mente, nem seriam conhecidas ao mesmo tempo. Portanto, o aspecto sob o qual conhecemos o mal não é repugnante para o bem, ao contrário, está relacionado com a ideia de bem. Conseqüentemente, se, como provamos acima, todos os aspectos do bem devem ser encontrados em Deus, em razão de Sua perfeição absoluta, segue-se que Nele está a noção pela qual o mal é conhecido. Portanto, Ele também conhece os males.

Novamente. A verdade é o bem do intelecto: pois se diz que um intelecto é bom enquanto conhece a verdade. Ora, não é apenas verdade que o bem é bom, mas também que o mal é mau: pois, assim como é verdade que o que é, é, também é verdade que o que não é, não é. Conseqüentemente, o bem do intelecto consiste até mesmo no conhecimento do mal . Mas, visto que o intelecto divino é perfeito em bondade, não pode faltar nenhuma perfeição intelectual. Portanto, ele tem o conhecimento dos males.

Além disso. Deus conhece a distinção entre as coisas, como mostrado acima. Ora, a noção de distinção inclui a negação, pois quando as coisas são distintas, uma não é a outra. Conseqüentemente, as primárias que se distinguem por si mesmas incluem a negação mútua umas das outras e, por essa razão, proposições negativas sobre elas são evidentes por si mesmas, por exemplo: Nenhuma quantidade é uma substância. Portanto, Deus conhece a negação. Agoraprivação é negação em um sujeito definido, como é provado em 4 Metaph. Portanto, Ele conhece a privação e, por conseguinte, o mal, que nada mais é do que a privação da devida perfeição.

Avançar. Se Deus conhece todas as espécies de coisas, como foi provado acima, e como concedido e provado até mesmo por alguns filósofos, segue-se que Ele conhece os contrários; tanto porque as espécies de certos gêneros são contrárias, quanto porque as diferenças de gêneros são contrárias, como afirmado em 10 Metaph. Já os contrários incluem oposição de forma e de privação, segundo a mesma autoridade. Portanto, segue-se que Deus conhece a privação e, conseqüentemente, o mal.

Novamente. Deus conhece não apenas a forma, mas também a matéria, como foi provado acima. N ow matéria, uma vez que está a ser em potência, não pode ser perfeitamente conhecido, a menos que se saiba o que a sua potencialidade se estende, e isso se aplica a todos os tipos de poder. Mas a potencialidade da matéria se estende tanto à forma quanto à privação: porque o que pode ser, também não pode ser. Portanto, Deus conhece a privação: e conseqüentemente conhece o mal.

Novamente. Se Deus conhece alguma coisa além de si mesmo, acima de tudo sabe o que é melhor: e esta é a ordem do universo, para a qual todos os bens particulares são dirigidos. Agora, na ordem do universo, existem certas coisas destinadas à remoção de danos que podem resultar de certas outras coisas, como evidenciado pelos meios de defesa com os quais os animais são fornecidos. Portanto, Deus conhece esses males: e assim Ele conhece os males.

Avançar. Nunca somos culpados de conhecer os males, no que diz respeito ao que pertence essencialmente ao conhecimento, isto é, no que diz respeito ao julgamento sobre o mal, mas apenas acidentalmente, por mais que às vezes se esteja inclinado ao mal por pensar nele. Mas não é assim em Deus, pois Ele é imutável, como foi provado acima. Portanto, nada impede Deus de conhecer os males.

De acordo com isso está escrito (Sb 8) que nenhum mal pode vencer a sabedoria de Deus; e (Provérbios 15:11) que o Inferno e a destruição estão diante do Senhor. Também no salmo é dito: Minhas ofensas não estão ocultas de Ti; e (Jó 11:11): Pois ele conhece a vaidade dos homens e, quando vê a iniqüidade, não a considera?

No entanto, deve-se observar que, no que diz respeito ao conhecimento do mal e da privação, há uma diferença entre o intelecto divino e o nosso. Pois, visto que nosso intelecto conhece cada coisa por suas respectivas espécies próprias e distintas, ele conhece o que está em ação por uma espécie inteligível, por meio da qual o intelecto se torna atual. Conseqüentemente, ele é capaz de conhecer a potencialidade, na medida em que às vezes está em potencial para tal espécie: e assim, assim como conhece o ato por meio de um ato, também conhece a potencialidade por meio da potencialidade. E uma vez que a potencialidade pertence à noção de privação, pois a privação é uma negação cujo sujeito é um ser em potencialidade, segue-se que convém ao nosso intelecto conhecer a privação, de alguma forma, na medida em que é naturalmente adequado para estar em potencial; embora possamos também dizer que o mero conhecimento da realidade leva ao conhecimento da potencialidade e da privação.

Por outro lado, o intelecto divino, que não tem potencialidade, não conhece a privação nem qualquer outra coisa da maneira acima. Pois se Ele conhecesse qualquer coisa por uma espécie diferente de Si mesmo, seguir-se-ia necessariamente que Ele é comparado àqueleespécies como potencialidade para agir. Segue-se, portanto, que Ele entende apenas por uma espécie que é Sua essência: e, conseqüentemente, que Ele se entende como o primeiro objeto de Seu entendimento: e ainda ao se compreender Ele entende outras coisas, como mostrado acima, e não apenas atos, mas potencialidades e privações.

Isso é o que o Filósofo quer dizer quando diz (3 De Anima): Como ele conhece o mal, ou a falta? Pois ele conhece contrários de alguma forma. E deve conhecê-los por uma potencialidade que está em si mesma. Mas se houver algo em que o contrário não esteja (a saber, na potencialidade), ele conhece a si mesmo e está em ato e separável. Tampouco é necessário admitir a explicação de Averroës, que sustenta que segue-se do exposto que o intelecto, que é ato puro, não conhece absolutamente uma privação. Mas o sentido é que ele conhece a privação, não por estar em potencial para outra coisa, mas por conhecer seu elfo e estar sempre em ação.

Novamente, deve-se observar que se Deus se conhecesse de tal maneira que, conhecendo a Si mesmo, não conhecesse outros seres que são bens particulares, Ele não teria nenhum conhecimento de privação ou mal. Porque não há privatização contrária ao bem que é Ele mesmo: visto que uma privação e seu contrário são naturalmente adaptados para estar em relação à mesma coisa, e assim nenhuma privação, e portanto nenhum mal, se opõe ao que é ato puro . Portanto, supondo que Deus o conheça sozinho, Ele não conheceria o mal por conhecer o bem que é Ele mesmo. Mas, visto que, por conhecer a Si mesmo, conhece as coisas nas quais existe uma aptidão natural para as privações, segue-se necessariamente que Ele conhece a privação oposta e os males que se opõem aos bens particulares.

Deve-se observar também que, assim como Deus, por conhecer a Si mesmo, conhece outras coisas sem qualquer discursão de Seu intelecto, como mostrado acima, também não há necessidade de que Seu conhecimento seja discursivo, se Ele conhece o mal pelo bem. Pois o bem é a razão, por assim dizer, do conhecimento do mal, de modo que o mal é conhecido pelo bem, como coisa por sua definição, e não como conclusões por suas premissas. Tampouco discute a imperfeição do conhecimento divino se Deus conhece o mal pela privação do bem: porque o mal não indica o ser, exceto na medida em que é uma privação do bem. Portanto, somente desta maneira ela é cognoscível: visto que uma coisa é até agora cognoscível como o foi.

CAPÍTULO LXXII
QUE EM DEUS HÁ VONTADE

DEPOIS de discutir os assuntos concernentes ao conhecimento do intelecto divino, resta-nos considerar a vontade divina.

Pois, do fato de que há inteligência em Deus, segue-se que Nele há vontade. Porque, sendo o bem compreendido o objeto próprio da vontade, segue-se que o bem compreendido, como tal, é desejado. Agora entendido indica uma referência a quem entende. Segue-se, portanto, necessariamente que aquele que entende o bem, como tal, tem uma vontade. Ora, Deus entende o bem: pois, visto que Ele é perfeitamente inteligente, como mostrado acima, Ele entende o ser simultaneamente com a noção do bem. Portanto, Nele há vontade.

Novamente. Tudo o que tem forma está relacionado com as coisas realmente existentes: assim, a madeira branca, por sua brancura, é como eu as coisas e diferente das outras. Ora, nos sujeitos inteligentes e sencientes existe a forma da coisa compreendida e sentida, porque todo conhecimento é por meio de alguma semelhança. Portanto, deve haver uma relação no sujeito inteligente ou senciente com as coisas compreendidas ou sentidas de acordo com a forma como estas realmente existem. Ora, isso não se deve ao fato de eles compreenderem ou sentirem, porque a esse respeito, ao contrário, há uma relação nas coisas com o sujeito inteligente ou senciente, uma vez que a inteligência e a sensação dependem de as coisas estarem no intelecto e no sentido, de acordo com o respectivos modos de cada um. Mas o sujeito senciente e inteligente tem pela vontade e apetite uma relação com coisas fora da mente. Portanto, todo sujeito senciente e inteligente tem apetite e vontade, embora falando propriamente, vontade está em um intelecto. Visto que Deus é inteligente, segue-se que Ele tem uma vontade.

Além disso. Aquilo que é conseqüência de todo ser pertence ao ser como tal: e algo desse tipo deve ser encontrado especialmente naquele que é o primeiro ser. Agora é competente para cada ser

desejar sua própria perfeição e a preservação de seu ser: e para cada um isto é competente de acordo com seu modo, para seres inteligentes por vontade, para seres humanos por apetite sensível, para aqueles que são desprovidos de sentido pelo apetite natural: para aqueles que, no entanto, o têm de outra forma do que para aqueles que não o têm: para aqueles que não o têm, pelo poder apetitivo de seu gênero tendem com o desejo de adquirir o que lhes falta, enquanto aqueles que o têm estão em repouso nele. Portanto, isso não pode faltar ao primeiro ser, que é Deus. Visto que, então, Ele é inteligente, há vontade Nele, por meio da qual Seu ser e Sua bondade O agradam.

Novamente. Quanto mais perfeito é o ato de compreensão, mais delicioso é para quem compreende. Agora Deus entende, e Seu ato de entendimento é mais perfeito, como foi provado acima. Portanto, compreender é para ele o mais delicioso. Mas o deleite intelectual é pela vontade, assim como o deleite sensível é pelo apetite da concupiscência. Portanto, há vontade em Deus.

Avançar. Uma forma considerada pelo intelecto não move nem causa nada exceto por meio da vontade, cujo objeto é um fim e um bem pelo qual alguém é movido a agir. Portanto, o intelecto especulativo não se move; nem a única imaginação sem o poder de estimativa. Ora, a forma do intelecto divino é a causa do ser e do movimento em outras coisas, pois Deus move as coisas por meio de Seu intelecto, como provaremos mais adiante. Portanto, segue-se que Ele tem uma vontade.

Novamente. O primeiro dos poderes motivadores em seres inteligentes é a vontade: porque a vontade aplica todos os poderes ao seu ato: pois entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos , e assim por diante. E a vontade tem isso porque seu objeto é o fim - embora o intelecto, não por meio de causa eficiente e motriz, mas por meio de causa final, mova a vontade, colocando seu objeto antes dela, cujo objeto é o fim. Portanto , é especialmente adequado que o primeiro a se mover tenha vontade.

Avançar. O grátis é aquilo que é sua própria causa: e assim o grátis tem o aspecto daquilo que é de si mesmo. Agora, a liberdade de ação está assentada principalmente na vontade, pois, na medida

em que a pessoa age voluntariamente, diz-se que ela executa qualquer ação livremente. Portanto,É especialmente apropriado que o primeiro agente aja por vontade, visto que para Ele é o mais competente para agir por si mesmo.

Além disso. O fim e o agente que pretende o fim são sempre da mesma ordem nas coisas: portanto, o fim próximo, que é proporcional ao agente, é da mesma espécie que o agente, nas obras tanto da natureza quanto da arte: para a forma de a arte pela qual o artesão trabalha é a espécie da forma que importa e é o fim do artesão; e a forma do fogo gerador, por meio da qual o fogo atua, é da mesma espécie que a forma do fogo gerado, cuja forma é o fim da geração. Ora, nada é coordenado com Deus como se fosse da mesma ordem, exceto o próprio Deus, caso contrário, haveria vários primeiros seres, e mostramos que é o contrário. Ele é, portanto, o primeiro agente que pretende um fim que é Ele mesmo. Portanto, Ele não é apenas um fim desejável, mas também se deseja , por assim dizer, como um fim; e, visto que é inteligente, deseja a si mesmo por apetite intelectual; e esta é a vontade. Portanto, em Deus há vontade.

A Sagrada Escritura dá testemunho desta vontade de Deus. Pois está dito no salmo: Tudo o que o Senhor quis, Ele o fez: e (Rm 9:19): Quem resiste à Sua vontade?

CAPÍTULO LXXIII
QUE A VONTADE DE DEUS É SUA ESSÊNCIA

É evidente do que precede que Sua vontade não é distinta de Sua essência.

Pois pertence a Deus ter uma vontade tanto quanto Ele tem um intelecto , como provado acima. Agora, Ele é inteligente por Sua essência, como já mostramos: e conseqüentemente a vontade também está Nele por Sua essência. Portanto, a vontade de Deus é a sua própria essência.

Novamente. Assim como entender é a perfeição de quem é inteligente, assim querer é a perfeição de quem quer, pois cada uma é uma ação que fica no agente, e não se transforma em algo passivo, como o aquecimento. Agora, o ato de inteligência de Deus é Seu ser, como provamos acima; porque, uma vez que o ser de Deus é por si mesmo supremamente perfeito, ele não admite nenhuma perfeição adicional, como mostramos acima. Portanto, a vontade divina também é o Seu ser: e conseqüentemente a vontade de Deus é a Sua essência.

Além disso. Visto que todo agente age na medida em que é real, segue-se que Deus, que é ato puro , age por Sua essência. Agora, querer é uma operação de Deus. Portanto, segue-se que Deus deseja por Sua essência. Portanto, Sua vontade é Sua essência.

Novamente. Se a vontade fosse algo acrescentado à substância divina, visto que a substância divina é completa em ser, seguir-se-ia que a vontade seria adventícia a Ele como um acidente com seu sujeito; que a substância divina seria comparada a isso como potencialidade para agir; e que há composição em Deus. Todos os quais foram refutados acima. Portanto, é impossível que a vontade divina seja algo além da essência divina.

CAPÍTULO LXXIV
QUE O OBJETO PRINCIPAL DA VONTADE DE DEUS É A ESSÊNCIA DIVINA

Também fica evidente do que precede que o principal objeto da vontade de Deus é Sua essência .

Pois o bem compreendido é o objeto da vontade, como se provou acima. Ora, o principal objeto do intelecto de Deus é a essência divina, como já provamos. Portanto, a essência divina é o objeto principal da vontade divina.

Novamente. O objeto do apetite é comparado ao apetite como motor da coisa que se move, como dissemos acima. Acontece o mesmo com a coisa desejada em relação à vontade, pois a vontade pertence ao gênero das faculdades apetitivas. Portanto, se algo além da essência de Deus fosse o objeto principal da vontade de Deus, seguir-se-ia que algo mais é superior e move a vontade divina: e o contrário disso foi provado acima.

Avançar. A principal coisa que se deseja é para cada um a causa de sua vontade: pois quando dizemos: Eu desejo andar para que eu possa ser curado, consideramos que estamos declarando o motivo, e se for perguntado: Por que você deseja ser curado? continuaremos a dar razões até chegar ao fim último, que é a principal coisa desejada e, por si só, a causa da vontade. Conseqüentemente, se Deus deseja principalmente algo diferente de Si mesmo, segue-se que algo diferente de Si mesmo é a causa de Sua vontade. Mas Sua vontade é Seu ser, como mostramos. Portanto, outra coisa será a causa de H ser: e isso é contrário à noção do primeiro ser.

Novamente. Para todo aquele que deseja, a coisa desejada é principalmente o seu fim último: porque o fim é desejado por sua própria razão, e outras coisas passam a ser desejadas por causa dele. Agora Deus é o fim último , porque Ele é o bem soberano, como foi provado. Portanto, Ele é o principal objeto de Sua vontade.

Além disso. Todo poder é proporcional ao seu objeto principal de acordo com a igualdade: pois o poder de uma coisa é medido de

acordo com seu objeto, como diz o Filósofo (1 Cœli et Mundi). Portanto, a vontade é proporcional de acordo com a igualdade de seu objeto principal, assim como o intelecto e os sentidos. Agora, nada é proporcional de acordo com a igualdade com a vontade de Deus, exceto Sua essência. Portanto, o principal objeto da vontade divina é a essência divina. E visto que a essência divina é o ato de compreensão de Deus e tudo o mais que se diz estar em Deus, também é claro que, da mesma forma, Deus deseja principalmente, querer, compreender, ser um e assim por diante.

CAPÍTULO LXXV
QUE DEUS, NA VONTADE DE SI MESMO, TAMBÉM TERÁ OUTRAS COISAS

AQUI pode ser provado que ao se querer, Ele também deseja outras coisas.

Pois Aquele que deseja o fim principalmente, deseja os meios para o fim por causa desse fim. Agora, o próprio Deus é o fim último das coisas, como parece suficientemente do quenós dissemos. Portanto, pelo fato de que Ele deseja ser, Ele deseja também outras coisas , que são dirigidas a Ele como seu fim.

Novamente. Todas as coisas desejam a perfeição daquilo que desejam e amam por si mesmas: porque tudo o que amamos por si mesmas, queremos ser os melhores, e sempre ser melhorados e multiplicados tanto quanto possível. Ora, Deus quer e ama a sua essência por si mesma: e ela não pode ser aumentada ou multiplicada em si mesma, como resulta do que foi dito: e só pode ser multiplicada em relação à sua semelhança que é compartilhada por muitos. Portanto, Deus deseja que as coisas se multipliquem, porque Ele deseja e ama Sua essência e perfeição.

Além disso. Todo aquele que ama uma coisa em si mesma e por si mesma, ama por conseqüência todas as coisas em que ela se encontra: assim, quem ama a doçura por si mesma deve amar todas as coisas doces. Agora, Deus deseja e ama Seu próprio ser, em si mesmo e por si mesmo, como provamos acima. E todo o outro ser é uma participação, por semelhança, de Seu ser, como ficou suficientemente claro pelo que dissemos acima. Portanto, do próprio fato de que Deus deseja e ama a si mesmo, segue-se que Ele deseja e ama outras coisas.

Novamente. Deus, ao querer a Si mesmo, deseja todas as coisas que estão Nele. Agora, todas as coisas preexistem Nele de alguma forma por seus tipos apropriados, como provamos. Portanto, ao querer a Si mesmo, Deus deseja outras coisas.

Novamente. Como afirmado acima, quanto maior o poder de uma coisa, para tantas outras coisas e para a maior distância se estende

sua causalidade. Ora, a causalidade de um fim consiste em outras coisas serem desejadas por ele. Portanto, quanto mais perfeito e mais desejado é o fim, a tantas coisas mais se estende a vontade daquele que deseja esse fim em razão desse fim. Mas a essência divina é mais perfeita considerada sob o aspecto da bondade e do fim . Portanto, estenderá sua causalidade acima de tudo a muitas coisas, de modo que muitos sejam desejados por ela, especialmente por Deus, que o deseja perfeitamente com todas as suas forças.

Avançar. A vontade é conseqüência do intelecto. Agora, Deus, por Seu intelecto, entende a si mesmo principalmente, e outras coisas em si mesmo. Portanto, da mesma maneira, Ele deseja a si mesmo principalmente, e ao desejar a si mesmo, Ele deseja tudo o mais.

Isso é confirmado pela autoridade das Sagradas Escrituras: pois está escrito (Sb 11,25): Porque amas todas as coisas que são e não odeias nenhuma das coisas que fizeste.

CAPÍTULO LXXVI
QUE DEUS, POR UM ÚNICO ATO DE SUA VONTADE, SERÁ A SI MESMO E OUTRAS COISAS

ISSO sendo provado, segue-se que Deus, por um ato de Sua vontade, deseja a Si mesmo e outras coisas.

Pois todo poder tende por uma operação ou ação a seu objeto e ao aspecto formal desse objeto: assim como por uma visão, vemos a luz e a cor tornadas visíveis pela luz. Agora, quando queremos algo somente por um fim, aquilo que é desejado por causa do fim assume seu aspecto de coisa desejada desde o fim; e assim o fim écomparado a ele como o aspecto formal de um objeto, como a luz para a cor. Visto que, então, Deus deseja todas as coisas para o Seu próprio bem como para um fim, como provamos, Ele deseja a Si mesmo e outras coisas por um ato de Sua vontade.

Além disso. Aquilo que é perfeitamente conhecido e desejado é conhecido e desejado com respeito a toda a sua virtude. Ora, a virtude de um fim consiste não apenas em ser desejado por si mesmo, mas também em outras coisas ser loucamente desejável por ele. Portanto, aquele que deseja um fim perfeitamente, deseja-o de ambas as maneiras. Mas não se pode admitir que Deus tenha um ato pelo qual se quer sem se querer perfeitamente, visto que nEle nada há de imperfeito. Conseqüentemente, por cada ato em que Deus se quer, Ele se quer absolutamente, e outras coisas por Seu próprio bem. E Ele não deseja outras coisas senão a Si mesmo, exceto porque Ele deseja a Si mesmo, como foi provado acima. Segue-se, portanto, que não por atos distintos, mas por um e o mesmo ato Ele deseja a Si mesmo e outras coisas.

Novamente. Como se depreende do que foi dito, a discursão no ato da faculdade cognitiva ocorre quando conhecemos as premissas à parte das conclusões e tiramos as conclusões delas: pois, se pudéssemos ver as conclusões nas próprias premissas, simplesmente por meio conhecendo as premissas, não haveria discussão, como também não ocorre quando vemos algo refletido

em um espelho. Ora, assim como as premissas estão relacionadas às conclusões em questões especulativas , o mesmo ocorre com os fins dos meios em questões práticas e apetitivas: porque, da mesma forma que conhecemos as conclusões por meio de suas premissas, o fim nos leva ao apetite e à prática de o significado. Conseqüentemente, se uma pessoa deseja o fim e os meios separadamente, haverá discussão em sua vontade. Mas não pode haver tal coisa em Deus, uma vez que Ele está fora de todo movimento. Portanto, segue-se que Deus deseja a Si mesmo e outras coisas simultaneamente pelo mesmo ato de Sua vontade.

Novamente. Visto que Deus sempre quer a si mesmo, se Ele quer a si mesmo por um, e as outras coisas por outro ato, segue-se que há dois atos de vontade Nele ao mesmo tempo. Mas isso é impossível: uma vez que de um simples poder não existem duas operações ao mesmo tempo.

Avançar. Em cada ato da vontade, a coisa desejada é comparada à vontade como motor para mover. Portanto, se houver um ato da vontade divina, pelo qual Ele deseja coisas diferentes de Si mesmo, e que é distinto do ato pelo qual Ele se quer, haverá Nele algo mais que move a vontade divina: e isso é impossível .

Além disso. A vontade de Deus é Seu ser, como já provamos. Mas em Deus existe apenas um ser. Portanto, nele há apenas um ato da vontade.

Novamente. Convém a Deus desejar tanto quanto Ele é inteligente. Portanto, assim como por um ato Ele entende a si mesmo e as outras coisas, na medida em que sua essência é o exemplo de todas as coisas, por um ato Ele deseja a si mesmo e as outras coisas, na medida em que sua bondade é o tipo de toda bondade.

CH APTER LXXVII
QUE A MULTITUDE DAS COISAS DESEJADAS NÃO É INCONSISTENTE COM A SIMPLICIDADE DIVINA

Daí se segue que a multidão de coisas desejadas não é inconsistente com a unidade e simplicidade da substância divina.

Pois os atos se distinguem de acordo com seus objetos. Se, então, a pluralidade de coisas queridas por Deus indicava qualquer tipo de multidão Nele, seguir-se-ia que não há apenas uma operação da vontade Nele: e isso é contrário ao que foi provado.

Novamente. Foi demonstrado que Deus deseja outras coisas tanto quanto deseja Sua bondade. Portanto as coisas estão em relação à Sua vontade, tanto quanto estão abrangidas pela Sua bondade. Agora, todas as coisas são uma na Sua bondade: porque as outras coisas estão Nele segundo o Seu modo , a saber, as coisas materiais imaterialmente e a multidão unida, como mostramos acima. Portanto, segue-se que a pluralidade de coisas desejadas não argumenta a pluralidade na substância divina.

Avançar. O intelecto divino e a vontade são de igual simplicidade , visto que cada um é a substância divina, como já provamos. Ora, a multidão de coisas compreendidas não envolve multiplicidade na essência divina, nem composição em Seu intelecto. Nem, portanto, a multidão de coisas desejadas prova a diversidade na essência divina ou a composição em Sua vontade.

Além disso. A diferença entre conhecimento e apetite é que o conhecimento resulta da coisa conhecida estar de alguma forma no conhecedor, enquanto o apetite não resulta, pelo contrário, do apetite sendo referido à coisa apetitosa, que o apetite busca e onde repousa . Por esta razão, o bem e o mal, no que diz respeito ao apetite, estão nas coisas, enquanto o verdadeiro e o falso, no que diz respeito ao conhecimento, estão na mente, como afirma o Filósofo em 6 Meta ph. Ora, não é inconsistente com a simplicidade de uma coisa que seja referido a muitos, visto que mesmo a unidade

é o princípio da multidão de números. Portanto, a multidão de coisas desejadas por Deus não é inconsistente com Sua simplicidade.

CAPÍTULO LXXVI II
QUE O DIVINO SE ESTENDE A PRODUTOS ESPECÍFICOS

Também fica evidente do que precede que, para salvaguardar a simplicidade divina, não é necessário dizermos que Deus deseja outros bens de uma forma universal, na medida em que deseja que Himsel seja a fonte dos bens. que pode fluir dEle, e que Ele não os deseja em particular.

Pois o ato de querer está de acordo com uma comparação entre aquele que deseja e a coisa desejada. Ora, a simplicidade divina não impede que Deus seja comparado a muitas coisas, até mesmo aos particulares: pois Ele é considerado o melhor ou o primeiro mesmo em comparação com os singulares. Portanto, Sua simplicidade não é inconsistente com Sua vontade de outras coisas além de Si mesmo, mesmo em especial ou particular.

Novamente. A vontade de Deus é comparada a outras coisas na medida em que participam de Sua bondade ao serem ordenados à bondade divina que é para Deus a razão de Sua vontade. Ora, não só o universo das coisas boas, mas também cada uma delas deriva sua bondade como também seu ser da bondade de Deus. Portanto, a vontade de Deus se estende a cada bem.

Além disso. De acordo com o Filósofo (11 Metaph.), Há um bem de ordem duplo no universo: aquele que consiste em todo o universo sendo direcionado para o que está fora do universo, assim como o exército é direcionado para o comandante-em-chefe : enquanto o outro consiste nas partes do universo sendo dirigidas umas às outras, como as partes de um exército: e a segunda ordem é por causa da primeira. Agora Deus, ao desejar a Si mesmo como um fim, deseja outras coisas que são direcionadas a Ele como seu fim, como já provamos. Portanto, Ele deseja o bem da ordem de todo o universo em relação a Si mesmo, e a ordem do universo no que diz respeito à relação mútua de suas partes. Ora, o bem da ordem surge de cada bem individual. Portanto, Ele também deseja bens singulares.

Avançar. Se Deus não deseja os bens singulares de que o universo consiste, segue-se que o bem da ordem está no universo por acaso: pois não é possível que alguma parte do universo organize todos os bens particulares de modo a produzir o ordem do universo; e somente a causa universal de todo o universo pode fazer isso, causa essa que é Deus que age por sua vontade, como provaremos mais adiante. Mas é impossível que a ordem do universo resulte do acaso: uma vez que seguir-se-ia a fortiori que as outras coisas que vêm depois são fruto do acaso. Portanto, segue-se que Deus deseja até mesmo cada bem particular.

Novamente. O bem entendido como tal é o objeto da vontade. Mas Deus entende também bens particulares, como já provamos. Portanto, Ele também deseja bens específicos.

Isso é confirmado pela autoridade da Escritura que apresenta (Gn. 1) o prazer da vontade divina em cada obra, nas palavras: Deus viu a luz que era bom, e da mesma maneira para cada obra, e depois em referência a todas as obras: Deus viu tudo o que Ele tinha feito, e eles eram muito bons.

CAPÍTULO LXXIX
QUE DEUS SERÁ MESMO AS COISAS QUE AINDA NÃO SÃO

AGORA, se o ato de querer é por comparação do desejante com a coisa desejada, alguém poderia pensar que Deus deseja apenas as coisas que são: visto que os parentes devem ser simultâneos, e se um cessa o outro cessa, como ensina o Filósofo. Portanto, se o ato de querer é por comparação do desejante com a coisa desejada, ninguém pode desejar outras coisas além daquelas que são.

Além disso. A vontade se relaciona com as coisas desejadas, mesmo como causa e criador. Agora, nem mesmo Deus pode ser chamado de Criador, ou Senhor, ou Pai, exceto das coisas que são. Nem, portanto, pode ser dito que Ele deseja outras coisas além daquelas que são.

Pode-se concluir ainda, se a vontade de Deus é imutável, assim como o ser divino, e se Ele não deseja nada além do que realmente é, que Ele nada deseja, exceto o que sempre é.

A esses argumentos alguns respondem que as coisas que não são em si mesmas estão em Deus e em Seu intelecto. Portanto nada impede que Deus queira as coisas, mesmo as que não estão em si mesmas, na medida em que estão nEle.

Essa resposta, entretanto, é aparentemente insuficiente. Pois todo o que deseja é dito que deseja uma coisa na medida em que sua vontade se refere à coisa desejada. Portanto, se a vontade divina não se refere a uma coisa desejada que não é, exceto na medida em que está em Deus ou em Seu intelecto, seguir-se -ia que Deus a deseja meramente porque deseja que seja em Si mesmo ou em Seu intelecto. No entanto, aqueles que fazem as declarações acima não querem dizer isso, mas que Deus deseja coisas que ainda não devem ser em si mesmas.

Novamente, se a vontade for referida à coisa desejada por meio de seu objeto, que é um bem compreendido; o intelecto compreende que o bem não está apenas no (intelecto) em si, mas também em sua própria natureza: e a vontade deve ser referida à coisa desejada

não apenas como está no conhecedor, mas também como é em si mesma .

Conseqüentemente, devemos dizer que, uma vez que o bem apreendido move a vontade, o ato de querer deve necessariamente seguir a condição do apreensor, assim como os movimentos de outros bens móveis seguem a condição do motor que é a causa do movimento. Ora, a relação do apreensor com a coisa apreendida é conseqüência da apreensão, porque o apreensor é referido à coisa apreendida por meio de sua apreensão dela. Ora, o apreensor apreende a coisa não apenas como está no apreensor, mas também como está em sua própria natureza: pois não apenas sabemos que uma coisa é compreendida por nós, que é o mesmo que a coisa que está em nosso intelecto , mas também que é, foi ou será em sua própria natureza . Portanto, embora a coisa esteja apenas no conhecedor, a relação resultante da apreensão é referida a ela não como no conhecedor, mas como é em sua própria natureza que o apreensor apreende.

Conseqüentemente, a relação da vontade divina é com uma coisa inexistente, pois é em sua própria natureza em referência a um determinado tempo, e não apenas como em Deus o conhecer. Portanto, Deus deseja que a coisa que não é agora em referência a um determinado tempo, e Ele não deseja meramente compreendê-la. Nem a comparação é válida com a relação do desejante com a coisa desejada, nem do criador com a criatura, nem do criador com a coisa feita, nem do Senhor com a criatura sujeita a ele. Pois querer é um ato que permanece em quem deseja, portanto não implica necessariamente que algo exista fora. Mas fazer, criar e governar denotam uma ação que termina em um efeito externo, sem a existência da qual tal ação é inconcebível.

CAPÍTULO LXXX
QUE DEUS NECESSARIAMENTE DESEJA SEU SER E SUA BONDADE

Pelo que foi provado acima, segue-se que Deus deseja necessariamente Seu ser e Sua bondade, e que Ele não pode desejar o contrário.

Pois foi mostrado que Deus deseja Seu ser e bondade como objeto principal, que é a razão de Sua vontade outras coisas. Portanto, em tudo que Ele deseja, Ele deseja Seu ser e bondade, assim como a vista vê a luz em todas as cores. Agora éimpossível para Deus não desejar uma coisa de fato, pois Ele estaria apenas potencialmente desejando; o que é impossível, visto que Sua vontade é Seu ser. Portanto, é necessário que Ele deseje Seu ser e Sua bondade.

Novamente. Quem quer, necessariamente deseja seu fim último: assim o homem necessariamente deseja sua própria felicidade, nem pode desejar a infelicidade. Agora, Deus deseja a Si mesmo como o último fim, conforme declarado acima. Portanto, Ele necessariamente deseja ser, nem pode Ele mesmo não ser.

Além disso. O fim em questões de apetite e ação é como um princípio indemonstrável em questões especulativas: pois, assim como em questões especulativas, as conclusões são tiradas de princípios, também em questões ativas e apetitivas a razão de todas as coisas a serem feitas ou desejadas é tirada do fim . Ora, em questões especulativas, o intelecto necessariamente concorda com os primeiros princípios indemonstráveis , aos contrários dos quais não pode concordar. Portanto, a vontade necessariamente adere até o fim último, para não poder querer o contrário. E assim, se a vontade de Deus não tem outro fim senão Ele mesmo, Ele necessariamente deseja que seja.

Ag ain. Todas as coisas, na medida em que são, são semelhantes a Deus, que é o primeiro e o primeiro. Agora, todas as coisas, na medida em que são, amam seu próprio ser naturalmente à sua maneira. Muito mais, portanto , Deus ama Seu próprio ser

naturalmente. Agora, Sua natureza é um ser necessário per se, como foi provado. Portanto, Deus necessariamente deseja ser.

Avançar. Toda perfeição e bondade que existe nas criaturas, pertence essencialmente a Deus, como provamos acima. Mas amar a Deus é a perfeição suprema da criatura racional: pois assim fazendo o homem está, de certo modo, unido a Deus. Portanto, isso está essencialmente em Deus. Portanto, Ele ama a si mesmo necessariamente, e assim Ele deseja ser.

CAPÍTULO LXXXI
DEUS DESEJA OUTRAS COISAS DE ACORDO COM O FIM QUE É SUA BONDADE

AGORA, se Deus deseja a bondade divina e o ser necessariamente, alguém pode pensar que Ele deseja outras coisas necessariamente também: visto que Ele deseja todas as outras coisas desejando Sua própria bondade, como já provamos. No entanto, para aqueles que olham corretamente, é claro que Ele deseja outras coisas, não por necessidade. Pois Ele deseja outras coisas de acordo com o fim que é a Sua bondade. Ora, a vontade não é necessariamente dirigida aos meios, se o fim é possível sem eles: pois o médico, supondo que ele tem vontade de curar, não tem necessidade de prescrever ao paciente aqueles remédios sem os quais ele pode curar o paciente. Visto que, então, a bondade de Deus pode ser sem outras coisas, ou mais, visto que nada resulta disso de outras coisas, Ele não tem necessidade de desejar outras coisas através do desejo de Sua própria bondade.

Novamente. Visto que o bem compreendido é o objeto próprio da vontade, qualquer conceito do intelecto, desde que retenha um aspecto de bondade, pode ser um objeto da vontade. Portanto, embora o ser de uma coisa como tal seja bom, e seu não ser um mal, o não ser de uma coisa pode ser um objeto da vontade em razão de algum bem conectadoque se retém, embora não por necessidade: porque é bom que uma coisa seja, ainda que outra não exista. Daí que o bem a solitário é a vontade, de acordo com sua natureza, incapaz de querer não ser, sem a existência da qual o aspecto do bem é totalmente eliminado. Agora, tal bom é Deus sozinho. Portanto a vontade, de acordo com sua natureza, é capaz de desejar o não-ser de qualquer coisa, exceto Deus. Agora a vontade está em Deus de acordo com sua capacidade plena, visto que todas as coisas Nele são perfeitas em todos os sentidos. Conseqüentemente, Deus pode desejar o não-ser de qualquer coisa, exceto Ele mesmo. Portanto, Ele não deseja necessariamente coisas diferentes de Si mesmo .

Além disso. Deus, ao desejar Sua própria bondade, deseja que outras coisas existam, na medida em que participam de Sua bondade. Ora, visto que a bondade de Deus é infinita, ela pode ser participada de infinitas maneiras, e de outras maneiras além daquelas em que é participada por aquelas criaturas que agora o são. Se, então, desejando Sua própria bondade, Ele desejou necessariamente as coisas que dela participam, seguir-se-ia que Ele deseja um número infinito de criaturas participando de Sua bondade de uma infinidade de maneiras. Mas isso é claramente falso: pois se Ele quisesse, eles existiriam, visto que Sua vontade é a fonte do ser para as coisas, como provaremos mais adiante. Portanto, Ele não deseja necessariamente as coisas também que não são.

Novamente. Um homem sábio, desejando a causa, deseja o efeito que decorre necessariamente da causa: pois seria tolice desejar que o sol existisse acima da terra e que não houvesse o brilho do dia. Ao contrário, não é necessário que alguém deseje que a causa deseje um efeito que não decorre necessariamente da causa. Agora, outras coisas procedem de Deus não necessariamente, como mostraremos mais adiante. Portanto, não é necessário que Deus deseje outras coisas por meio de sua própria vontade.

Além disso. As coisas procedem de Deus como produtos da arte de um artesão, como mostraremos mais adiante. Ora, o artesão, embora deseje ter sua arte, não necessariamente deseja produzir sua obra. Portanto, nem Deus necessariamente deseja outras coisas além de si mesmo.

Devemos, portanto, considerar por que Deus sabe necessariamente outras coisas além de si mesmo, ao passo que Ele as deseja não necessariamente; no entanto, por meio do entendimento e do desejo de Si mesmo, Ele entende e deseja outras coisas. A razão é esta. Porque aquele que entende, entende algo, deve-se ao fato de a pessoa compreensiva estar condicionada de uma certa maneira, na medida em que uma coisa é realmente compreendida pela sua semelhança estando na pessoa que a compreende. Ao passo que aquele que deseja deseja tal coisa se deve ao fato de a coisa desejada estar de algum modo

condicionada: pois queremos uma coisa ou porque é um fim, ou porque se dirige a um fim. Ora, a perfeição divina requer necessariamente que todas as coisas estejam em Deus, para que possam ser compreendidas nEle: ao passo que a bondade divina não exige necessariamente que existam as outras coisas que lhe são dirigidas como fim. Por isso é necessário que Deus saiba, mas não queira, outras coisas. Portanto nem o faz Ele deseja todas as coisas que podem possivelmente ser dirigidas à Sua bondade: embora Ele saiba tudo o que pode de alguma forma ser dirigido à Sua essência, pela qual Ele entende.

CAPÍTULO LXXXII
OBJEÇÕES CONTRA A DECLARAÇÃO DE QUE DEUS NÃO TERÁ NECESSIDADE DE OUTRAS COISAS QUE NÃO SE ENVOLVE EM IMPOSSIBILIDADES

NO ENTANTO, pareceria levar a impossibilidades se Deus não necessariamente deseja as coisas que Ele deseja.

Pois, se a vontade de Deus não for determinada em relação a certas coisas que deseja, pareceria que Ele é indiferente. Ora, todo poder indiferente está um tanto em potencial: pois o indiferente é uma espécie de contingência possível. Portanto a vontade de Deus estaria em potencial: e conseqüentemente não seria a substância de Deus, onde não há potencialidade, como mostramos acima.

Novamente. Se um ser potencial como tal é naturalmente mutável, visto que o que é possível ser é possível não ser, segue-se também que a vontade divina é mutável.

Avançar. Se é natural que Deus queira algo a respeito de Seus efeitos, é necessário. Ora, nada pode estar Nele que não seja natural para Ele, pois nada acidental ou violento pode estar Nele, como provamos acima.

Novamente. Se aquilo que é indiferente a qualquer uma das alternativas não tende para uma em vez de para a outra, a menos que seja determinado por outra coisa, segue-se que Deus não deseja nenhuma das coisas às quais é indiferente - o contrário das quais tem foi provado acima - ou então Ele está determinado a uma alternativa por outra coisa. E assim algo estará diante dEle que O determina a uma coisa.

Agora, nenhuma dessas consequências segue necessariamente. Pois a indiferença pode caber a um poder de duas maneiras: primeiro, por parte do próprio poder; em segundo lugar, em relação àquilo ao qual se diz ser indiferente. Da parte do próprio poder, quando ainda não atingiu sua perfeição, pelo que está determinado a uma coisa. Portanto, isto argumenta a imperfeição no poder, e a

potencialidade é provada estar nele: como pode ser visto no intelecto de quem duvida, pois ainda não adquiriu os princípios pelos quais pode ser determinado para uma alternativa. Da parte da coisa para a qual é dito ser indiferente, um poder é considerado indiferente a qualquer das alternativas, quando a operação perfeita do poder não depende de nenhuma, e ainda assim qualquer uma é possível: mesmo como uma arte que pode usar vários instrumentos que se adaptam igualmente para aperfeiçoar o seu trabalho. Ora, isso não argumenta a imperfeição no poder, ao contrário, ele pertencia à sua perfeição: na medida em que transcende ambas as alternativas, e por isso está determinado a nenhuma, sendo indiferente a ambas. É assim com a vontade de Deus em relação a outras coisas além de si mesmo: uma vez que seu fim não depende de nenhuma dessas outras coisas , ao passo que está mais perfeitamente unido ao seu fim. Portanto, não se segue que deve haver potencialidade na vontade divina.

Da mesma forma, também não se segue que haja mutabilidade. Pois se não há potencialidade na vontade de Deus, a razão pela qual , em Seus efeitos, Ele não necessariamente dá preferência a uma alternativa, não é porque Ele é considerado indiferente a qualquer das alternativas, de modo a ser a princípio quer potencialmente querendo, e depois querendo de fato (ao passo que Ele sempre está realmente querendo tudo o que deseja, com respeito não apenas a Si mesmo, mas também a Seus efeitos); mas é porque a coisa desejada não é necessariamenterelacionado com a bondade divina, que é o objeto próprio da vontade divina; da mesma forma que dizemos que uma enunciação não é necessária, mas possível, quando o predicado não está necessariamente relacionado ao sujeito. Portanto, quando dizemos: Deus deseja este efeito, esta afirmação é claramente desnecessária, mas possível, da mesma forma que se diz que uma coisa é possível, não em referência a uma potencialidade, mas porque não é necessário nem impossível para ela. ser, como o filósofo ensina (6 Metaph.). Assim, a afirmação de que um triângulo tem dois lados iguais é possível, mas não em referência a uma potencialidade , uma vez que na matemática não há potencialidade nem movimento. Portanto, a exclusão da necessidade acima mencionada não remove a

imutabilidade da vontade divina, da qual as Sagradas Escrituras dão testemunho (1 Reis 15:29): O Triunfo em Israel ... não será movido ao arrependimento.

No entanto, embora a vontade de Deus não seja determinada para seus efeitos, isso não quer dizer que Ele não deseja nenhum deles, ou que Ele está determinado por algo externo a desejá-los. Pois, uma vez que o bem apreendido determina a vontade como o objeto apropriado do último, enquanto o intelecto de Deus não está fora de Sua vontade, porque cada um é Sua essência; se a vontade de Deus é determinada pela vontade de Seu intelecto de desejar algo, a determinação da vontade divina não é efetuada por algo externo. Pois o intelecto divino apreende não apenas o ser divino que é Sua bondade, mas também outros bens, como provamos acima. E os entende como semelhanças da bondade divina, não como princípios dela. Portanto a vontade divina tende para eles de acordo com Sua bondade, não como necessária para isso. O mesmo acontece com a nossa vontade, porque quando tende a algo simplesmente necessário para um fim, é movida por uma espécie de necessidade em relação a ele: ao passo que quando tende a algo apenas por causa de alguma adequação, não tende a isso por necessidade. Portanto, nem a vontade divina tende necessariamente aos seus efeitos.

Também não se segue, por causa do que foi dito, que devemos admitir a existência em Deus de algo não natural. Pois a Sua vontade, por um mesmo ato, quer a Si mesmo e outras coisas. Agora, Sua relação consigo mesmo é necessária e natural; ao passo que Sua relação com outras coisas é por meio de uma espécie de adequação, não necessária e natural, nem violenta e antinatural, mas voluntária: se o que é voluntário, não deve ser nem natural nem violento.

CAPÍTULO LXXXIII
QUE DEUS QUER ALGO QUE NÃO SEJA POR UMA NECESSIDADE DE SUPOSIÇÃO

Podemos concluir do que precede que, embora Deus não deseje nenhum de Seus efeitos por necessidade absoluta, Ele deseja algo necessariamente por suposição.

Pois está provado que a vontade divina é imutável. Ora, aquilo que uma vez é uma coisa imutável não pode depois deixar de estar nela: visto que dizemos que uma coisa muda quando sua condição é diferente agora do que era antes. Portanto, se a vontade de Deus é imutável, supondo que Ele queira algo, é necessário, por suposição, que Ele o deseje.

Novamente. Tudo o que é eterno é necessário. Agora que Deus deseja que algum efeito particular exista é eterno: pois Sua vontade, como Seu ser, é medida pela eternidade. Portanto, é necessário. Porém, não se considerarmos absolutamente: porque a vontade de Deus não tem uma relação necessária com essa coisa particular desejada. Portanto, é necessário por suposição.

Além disso . Tudo o que Deus pode fazer, Ele pode fazer, pois Seu poder não é diminuído, nem tampouco Sua essência. Mas agora Ele não pode deixar de desejar o que supostamente desejou, visto que Sua vontade é imutável. Portanto, Ele nunca poderia não desejar tudo o que Ele desejou. Portanto , é necessário por suposição de que Ele quis, como também que Ele deseja, tudo o que Ele quis: nem no entanto é absolutamente necessário, mas possível da maneira acima mencionada.

Além disso. Quem quer que queira uma coisa, necessariamente quer aquelas coisas que são necessariamente necessárias a essa coisa, a menos que haja um defeito de sua parte, seja por ignorância, ou porque ele é desviado da escolha certa dos meios para o fim em vista, por alguma paixão. Mas essas coisas não podem ser ditas de Deus. Portanto, se Deus, ao desejar a Si mesmo, deseja algo diferente de Si mesmo, é necessário que Ele deseje tudo o que é necessariamente necessário para Aquilo que

Ele deseja : mesmo assim, é necessário que Deus deseje que haja uma alma racional, supondo que Ele deseja que o homem seja.

CHAPTE R LXXXIV
QUE A VONTADE DE DEUS NÃO É DE COISAS IMPOSSÍVEIS NOS MESMOS

ENTÃO está claro que a vontade de Deus não pode ser de coisas que são impossíveis em si mesmas.

Pois semelhantes são aqueles que implicam uma contradição em si mesmos: por exemplo, que um homem seja um asno, o que implica que racional é irracional. Ora, o que é incompatível com uma coisa exclui algumas das coisas que são necessárias para aquela coisa: por exemplo, ser um asno exclui a razão do homem. Se, então, Ele deseja necessariamente as coisas que são requeridas para aqueles que Ele deve desejar, é impossível que Ele deseje aquelas que são incompatíveis com eles. Portanto, é impossível para Ele desejar coisas que são simplesmente impossíveis.

Novamente. Como foi provado acima, Deus, ao desejar Seu próprio ser, que é Sua própria bondade, deseja todas as coisas como semelhantes a Ele. Ora, na medida em que uma coisa é incompatível com a noção de ser como tal, ela não pode reter uma semelhança com a primeira, isto é, o ser divino, que é a fonte do ser. Portanto, Deus não pode desejar o que é incompatível com a noção de ser como tal. Ora, assim como a irracionalidade é incompatível com a noção do homem como tal, também é incompatível com a noção de ser como tal, que qualquer coisa seja ao mesmo tempo um ser e um não-ser. H ence Deus não pode vai afirmação e negação para ser verdade, ao mesmo tempo. No entanto, isso está implícito em tudo o que é em si impossível, que é incompatível consigo mesmo, na medida em que implica uma contradição. Portanto, a vontade de Deus não pode ser de coisas impossíveis em si mesmas.

Além disso. A vontade é apenas de algum bem compreendido. Portanto, aquilo que não é objeto do intelecto não pode ser objeto da vontade. Ora, as coisas em si mesmas impossíveis não são objeto de entendimento, visto que implicam uma contradição, exceto talvez por um erro de quem não entende a propriedade das coisas:

e isso não pode ser dito de Deus. Portanto, as coisas em si mesmas impossíveis não podem ser um objeto da vontade de Deus.

Avançar. Assim como uma coisa está relacionada com o ser, também está relacionada com a bondade. Mas impossíveis são coisas que não podem ser. Portanto, eles não podem ser bons. Nem, portanto, podem ser desejados por Deus, que deseja apenas as coisas que são ou podem ser boas.

CAPÍTULO LXXXV
QUE O DIVINO NÃO REMOVA A CONTINGÊNCIA DAS COISAS, NEM IMPOR NECESSIDADES ABSOLUTAS

Pelo que foi dito, podemos deduzir que a vontade divina não exclui a contingência, nem impõe uma necessidade absoluta às coisas.

Pois Deus deseja tudo o que é necessário para o que Ele deseja, como já foi declarado. Ora, convém a algumas coisas, de acordo com o modo de sua natureza, que sejam contingentes e desnecessárias. Portanto, Ele deseja que certas coisas sejam contingentes. Ora, a eficácia da vontade divina requer não apenas que seja o que Deus deseja que seja, mas também que seja da maneira que Deus deseja que seja: pois mesmo em agentes naturais, quando a força ativa é forte, ela se assemelha seus efeitos sobre si mesmo, não apenas em sua espécie, mas também em seus acidentes, que são uma espécie de modo daquela coisa. Portanto, a eficácia da vontade divina não remove a contingência.

Além disso. Deus deseja o bem do universo mais especialmente do que qualquer bem particular, de acordo com a semelhança de Sua bondade mais completamente encontrada nele . Agora, a completude do universo exige que algumas coisas sejam contingentes, do contrário, nem todos os graus de existência estariam contidos no universo. Portanto, Deus deseja que algumas coisas sejam contingentes.

Novamente. O bem do universo consiste em uma determinada ordem, como afirmado em 11 Metaph. Agora, a ordem do universo requer que certas causas sejam mutáveis; visto que os corpos pertencem à perfeição do universo e eles não se movem a menos que sejam movidos. Agora, de uma causa mutável, seguem-se os efeitos contingentes : visto que o efeito não pode ter ser mais estável do que a causa. Conseqüentemente, descobrimos que, embora a causa remota seja necessária, se a causa próxima for contingente, o efeito é contingente. Isso é evidenciado pelo que acontece com os corpos inferiores: pois os y são contingentes por

conta da contingência de suas causas próximas, embora suas causas remotas, que são os movimentos celestes, sejam necessárias. Portanto, Deus deseja que algumas coisas aconteçam de forma contingente.

Avançar. A necessidade por suposição em uma causa não pode argumentar a necessidade absoluta em seu efeito. Ora, Deus deseja algo na criatura não por necessidade absoluta, mas apenas por necessidade por suposição, como já provamos. Portanto, da vontade divina, não podemos argumentar a necessidade absoluta das criaturas. Agora, isso por si só exclui contingência, uma vez que mesmo contingentes que são indiferentes a qualquer uma das duas alternativas tornam-se necessários porsuposição: portanto, é necessário que Sócrates seja movido se ele correr. Portanto, a vontade divina não exclui a contingência das coisas desejadas.

Conseqüentemente, não se segue que, se Deus quiser uma coisa, isso aconteça necessariamente, mas que essa proposição condicional é verdadeira e necessária: Se Deus quiser uma coisa, será: e, no entanto, a consequência não é necessária.

CAPÍTULO LXXXVI
QUE UM REA FILHO DO DIVINO PODE SER ATRIBUÍDO

Podemos deduzir do que foi dito que é possível atribuir uma razão da vontade divina.

Pois o fim é a razão de querer os meios. Agora Deus deseja Sua bondade como um fim, e Ele deseja tudo o mais como um meio para esse fim. Portanto, Sua bondade é a razão pela qual Ele deseja outras coisas que são diferentes Dele.

Novamente. O bem particular dirige-se ao bem do todo como seu fim, do imperfeito ao perfeito. Ora, as coisas são objeto da vontade divina de acordo com seu lugar na ordem do bem. Portanto, segue-se que o bem do universo é a razão pela qual Deus deseja cada bem particular do universo.

Novamente. Como mostramos acima, supondo que Deus deseje uma certa coisa, segue-se necessariamente que Ele deseja tudo o que é necessário para essa coisa. Ora, aquilo que impõe necessidade a outra coisa é a razão pela qual essa outra coisa existe. Portanto, a razão pela qual Deus deseja aquilo que é necessário para uma coisa é que a coisa para a qual é necessário pode ser.

Conseqüentemente, podemos proceder assim ao atribuir a razão da vontade divina. Deus deseja que o homem tenha razão para que o homem seja; Ele deseja que o homem exista para que o universo seja completo; e Ele deseja o bem do universo porque é condizente com Sua bondade.

No entanto, essas três razões não indicam a mesma relação. Pois a bondade divina não depende da perfeição do universo, nem ganha nada com isso. Embora a perfeição do universo dependa necessariamente de certos bens particulares, que são as partes essenciais do universo, ela depende de outros não necessariamente, embora uma certa bondade ou beleza aconteça para o universo por meio deles, por exemplo, por meio de tais coisas como são meramente para a proteção ou beleza das outras

partes. E o bem particular depende necessariamente daquelas coisas que são absolutamente necessárias para ele: embora isso também tenha certas coisas que são para seu melhor ser. Portanto, às vezes a razão da vontade divina indica apenas adequação , às vezes utilidade e às vezes necessidade por suposição; mas absolutamente necessária apenas quando Deus quiser.

CAPÍTULO LXXXVII
QUE NADA PODE SER A CAUSA DA VONTADE DIVINA

AGORA, embora seja possível atribuir alguma razão da vontade divina, não se segue que algo seja a causa dessa vontade.

Pois o fim é para a vontade a causa da vontade. Agora, o fim da vontade de Deus é Sua bondade. Portanto, esta é a causa da vontade de Deus e é o mesmo que o ato de Sua vontade.

Mas nenhuma das outras coisas desejadas por Deus é a causa de Sua vontade: embora uma delas seja a causa de outra sendo direcionada para a bondade divina. E é nesse sentido que Deus quer um deles por causa de outro.

No entanto, é claro que não há necessidade de permitir qualquer discursão na vontade divina. Porque onde há um ato, não podemos encontrar discursividade, como provamos acima com respeito ao intelecto. Agora, Deus por um ato deseja Sua bondade e tudo mais, visto que Sua ação é Sua essência.

Pelo que dissemos, refutamos o erro de alguns que dizem que todas as coisas procedem de Deus de acordo com Sua simples vontade, de modo que nenhuma razão deve ser dada para nada, exceto que Deus o quer.

Além disso. Isso é contrário à Escritura Divina, que declara que Deus fez todas as coisas de acordo com a ordem de Sua Sabedoria, conforme expresso no salmo: Tu fizeste todas as coisas com sabedoria. Novamente está escrito (Ecclus. 1:10) que Deus derramou Sua sabedoria sobre todas as Suas obras.

CAPÍTULO LXXXVIII
QUE EM DEUS HÁ LIVRE-ARBITRO

É possível concluir do precedente que o livre arbítrio deve ser encontrado em Deus.

Pois o livre-arbítrio é aplicado àquelas coisas que alguém deseja, não por necessidade, mas por sua própria vontade: portanto, em nós existe livre arbítrio em relação ao nosso desejo de correr ou caminhar . Ora, Deus não deseja necessariamente outras coisas além de Si mesmo, como mostramos acima. Portanto, é apropriado que Deus tenha livre-arbítrio.

Novamente. A vontade divina, naquelas coisas às quais não é determinada por sua natureza, inclina-se de certa forma pelo intelecto, como mostramos acima. Agora, com a exclusão de outros animais, diz-se que o homem tem livre arbítrio, porque ele é inclinado a querer pelo julgamento de sua razão, e não por impulso natural como os animais brutos. Portanto, há livre arbítrio em Deus.

Novamente. Segundo o Filósofo (3 Ética), a vontade é do fim, mas a escolha é do meio para o fim. Portanto, visto que Deus deseja a Si mesmo como fim, e outras coisas como meios para o fim, segue-se que em relação a Si mesmo Ele tem apenas vontade, mas com respeito a outras coisas escolha. Agora, a escolha é sempre um ato de livre-arbítrio. Portanto, o livre-arbítrio é condizente com Deus.

Avançar. Por ter livre-arbítrio, o homem é considerado senhor de suas próprias ações. Bem, isso é mais adequado ao primeiro agente, cuja ação não depende de nenhum outro. T or conseguinte Deus tem livre-arbítrio.

Isso também pode ser deduzido do próprio significado da palavra. Pois o livre é aquele que é sua própria causa, de acordo com o Filósofo no início da Metafísica: e para ninguém isso é mais adequado do que para a causa primeira que é Deus.

CAPÍTULO LXXXIX
QUE AS PAIXÕES DO APETITE NÃO ESTÃO EM DEUS

Do que foi dito, podemos concluir que as paixões do apetite não estão em Deus.

Pois não há paixão no apetite intelectivo, mas apenas no sensível, como é provado em 7 Phys. Ora, esse apetite não pode estar em Deus, visto que Ele não tem conhecimento pelos sentidos, como resulta claramente do que foi dito. Portanto, segue-se que nenhuma paixão do apetite está em Deus.

Avançar. Cada paixão do apetite é acompanhada por uma mudança corporal, por exemplo, no que diz respeito à contração e dilatação do coração ou algo do gênero. Mas nada disso pode acontecer em Deus, uma vez que Ele não é um corpo nem um poder em um corpo, como mostramos acima. Portanto, não há paixão do apetite Nele.

Novamente. Em cada paixão do apetite o paciente é um tanto atraído para fora de sua disposição ordinária, uniforme, ou conatural: um sinal disso é que essas paixões, se se tornarem intensas, causam a morte de um animal. Mas é impossível que Deus seja de alguma forma atraído para fora de Sua disposição natural, visto que Ele é totalmente imutável, como foi mostrado acima. Portanto, é evidente que essas paixões não podem estar em Deus.

Além disso. Cada emoção que é acompanhada por uma paixão, tem um objeto definido, de acordo com o modo e a medida da paixão. Pois uma paixão tem um impulso para alguma coisa, assim como a natureza: e por isso ela precisa ser refreada e governada pela razão. Ora, a vontade divina não é, em si mesma, determinada a unir-se às coisas criadas, exceto pelo ordenamento de Sua Sabedoria, como foi provado acima. Portanto, não há paixão emocional Nele.

Novamente. Cada paixão está em um assunto que está em potencial. Mas Deus é totalmente livre de potencialidade, visto que

Ele é ato puro. Portanto, Ele é apenas um agente, e de forma alguma a paixão pode ocorrer Nele.

Conseqüentemente, toda paixão em razão de seu gênero está ausente de Deus.

Algumas paixões, entretanto, estão ausentes de Deus não apenas por causa de seu gênero, mas também por causa de sua espécie . Pois toda paixão tira sua espécie de seu objeto. Portanto, uma paixão cujo objeto é totalmente inadequado a Deus está ausente de Deus por causa de sua espécie própria. Tal paixão é tristeza ou dor: pois seu objeto é um mal realmente inerente, assim como o objeto de alegria é um presente bom e possuído. Tristeza, portanto, e dor por sua própria natureza não podem estar em Deus.

Novamente. A formalidade do objeto de uma paixão é tirada não apenas do bem ou do mal, mas também do fato de uma pessoa ser referida de algum modo a um ou outro: pois assim é que a esperança e a alegria diferem. Portanto, se o modo pelo qual uma pessoa é referida ao objeto - sendo esse modo essencial para a paixão - não é apropriado para Deus, nem a própria paixão pode ser para Deus, e isso em razão de sua espécie própria. Ora, embora a esperança tenha um bem como objeto, este é um bem ainda não adquirido, mas a ser obtido. E isso não pode ser competente para Deus, por causa de Sua perfeição, que é tão grande que nada pode ser adicionado a isso. Espero, portantonão pode estar em Deus, mesmo em razão de sua espécie: nem novamente desejo de algo que não seja possuído.

Além disso. Assim como a perfeição divina exclui de Deus a potencialidade de adquirir qualquer bem adicional, também e muito mais exclui a potencialidade para o mal. Ora, o medo diz respeito ao mal que pode ser iminente, assim como a esperança diz respeito a um bem a ser adquirido. Portanto o medo em razão de sua espécie está ausente de Deus por dois motivos: tanto porque é digno de apenas aquele que está em potencial, quanto porque seu objeto é um mal que pode se tornar presente.

Novamente. O arrependimento denota uma mudança no apetite. Portanto, a ideia de arrependimento é inaplicável a Deus, tanto

porque é uma espécie de tristeza, como porque implica uma mudança de vontade.

Avançar. Sem erro no poder cognitivo, é impossível que o que é bom seja apreendido como mau. Tampouco acontece que o mal de um possa ser o bem de outro, salvo em bens particulares, em que a corrupção de um é a geração de outro: enquanto o bem universal não é prejudicado por nenhum bem particular, mas se reflete em cada um . Ora, Deus é o bem universal e, ao participar de Sua semelhança, todas as coisas são consideradas boas. Conseqüentemente, o mal de ninguém pode ser para Ele um bem. Nem é possível para Hi m apreender como mau o que é simplesmente bom, e não é mau para Ele: porque Seu conhecimento é isento de erros, como provamos acima. Conseqüentemente, a inveja não pode estar em Deus, mesmo de acordo com a natureza de sua espécie; não apenas porque a inveja é uma espécie de tristeza, mas porque sofre pelo bem de outrem e, portanto, considera o bem de outrem como seu próprio mal.

Novamente. Chorar por um bem é como desejar um mal: pois o primeiro resulta de um bem ser considerado um mal, enquanto o último resulta de um mal ser considerado um bom. Agora a raiva é o desejo do mal de outra pessoa em vingança. Portanto, a raiva está muito distante de Deus de acordo com sua natureza específica; não apenas porque é um efeito de tristeza, mas também porque é um desejo de vingança por causa da dor decorrente de um dano infligido.

Além disso, todas as paixões são espécies ou efeitos das anteriores, são igualmente removidas de Deus.

CAPÍTULO XC
QUE EM DEUS ESTÃO O DIVERTIMENTO E A ALEGRIA, NEM SÃO INCOMPATÍVEIS COM A DIVINA PERFEIÇÃO

Existem, no entanto, certas paixões que, embora impróprias para Deus como paixões, não contêm nada em sua natureza específica incompatível com a perfeição divina.

Entre eles estão a alegria e o deleite. Pois a alegria tem por objeto um bem presente. Portanto, nem em razão de seu objeto, que é um bem, nem em razão da forma como se refere a esse objeto, que é realmente possuído, é a alegria, de acordo com sua natureza específica, incompatível com a perfeição divina..

Conseqüentemente, é evidente que a alegria ou deleite, como se diz apropriadamente , está em Deus. Porque, assim como o bem e o mal apreendidos são o objeto do apetite sensível, também o são o objeto do apetite intelectivo. Pois cabe a ambos seguir o bem e evitar o mal, seja na verdade, seja na estimativa: exceto que o objeto do apetite intelectivo é mais universal do que o do apetite sensível, visto que o apetite intelectivo diz respeito ao bem ou ao mal simplesmente, enquanto o apetite sensível considera o bem ou o mal de acordo com os sentidos; mesmo que o objeto do intelecto seja mais universal do que o dos sentidos. Agora, as operações do apetite tiram suas espécies de seus objetos. Assim, encontramos no apetite intelectivo, que é a vontade, operações especificamente semelhantes às do apetite sentitivo, diferindo neste, que no apetite sensível são paixões, por causa de sua ligação com um órgão corporal, enquanto no apetite intelectivo, são operações puras. Pois, assim como pela paixão do medo que, no apetite sensível , se evita um mal futuro, assim, sem paixão, o apetite intelectivo opera semelhante. Desde então, alegria e deleite não são inaplicáveis a Deus de acordo com sua espécie, mas apenas como paixões, enquanto eles estão na vontade de acordo com sua espécie, mas não como paixões, segue-se que eles não estão ausentes da vontade divina.

Novamente. A alegria e o deleite são uma espécie de repouso da vontade no objeto de sua vontade. Agora Deus está supremamente em repouso em si mesmo, que é o principal objeto de sua vontade , encontrando toda a suficiência em si mesmo. Portanto, por Sua vontade, ele se regozija e se deleita supremamente em si mesmo.

Avançar. O deleite é uma perfeição de operação, como ensina o Filósofo (10 Ética.), Pois aperfeiçoa a operação como a beleza aperfeiçoa a juventude. Agora Go d tem uma operação mais perfeita na compreensão, como mostrado acima. Portanto, se nosso ato de compreensão é agradável por causa de sua perfeição, o ato de compreensão de Deus será muito agradável para ele.

Além disso. Tudo naturalmente se regozija por ser semelhante a ele; exceto acidentalmente, na medida em que isso lhe é prejudicial, os oleiros brigam entre si, porque um impede o lucro do outro. Agora, todo bem é uma semelhança da bondade divina, como afirmado acima: nem um y é prejudicial a ele. Portanto, Deus se alegra em todo bem. Portanto, alegria e deleite estão Nele propriamente falando. No entanto, alegria e deleite diferem em aspectos. Pois o deleite é causado por um bem conjugado na realidade, enquanto a alegria não exige essa conjunção, porque o mero repouso da vontade na coisa desejada é suficiente para a noção de alegria. Conseqüentemente, o deleite está apenas em um bem conjunto, se for tomado em seu sentido próprio: ao passo que a alegria está em um bem separado. Portanto, é evidente que, falando propriamente, Deus se deleita em si mesmo, mas se alegra em si mesmo em outras coisas.

CAPÍTULO XCI
QUE EM DEUS HÁ AMOR

Da mesma forma, segue-se que o amor está em Deus como um ato de Sua vontade.

Pois é propriamente da natureza do amor que o amante deseje o bem do amado. Agora, Deus deseja o seu próprio bem e o dos outros, conforme declarado acima. Conseqüentemente, Deus ama a si mesmo e às outras coisas.

Novamente. O verdadeiro amor exige que desejemos o bem do outro como o nosso. Pois uma coisa cujo bem se deseja apenas como conducente ao bem de outrem , é amada acidentalmente: assim, aquele que deseja que o vinho seja preservado para que possa bebê-lo, ou que ama um homem para que ele possa ser útil ou agradável para ele, ama o vinho ou o homem acidentalmente, mas a si mesmo propriamente falando. Ora, Deus ama o bem de cada coisa , pois deseja que cada coisa seja tanto quanto é em si mesma: embora dirige uma para o benefício de outra. Deus, portanto, ama verdadeiramente a si mesmo e às outras coisas.

Além disso. Uma vez que tudo naturalmente deseja ou deseja o seu próprio bem à sua própria maneira, se a natureza do amor é que o amante deseje ou deseje o bem do amado, segue-se que o amante é referido ao amado como uma coisa que está em um caminho um com ele. Portanto, parece que a noção própria de amor consiste na afeição de um cuidar do outro como um consigo mesmo de alguma forma: por isso Dionísio descreve o amor como uma força unitiva. Conseqüentemente, quanto maior é a coisa que torna o amante um com o amado, mais intenso é o amor: pois amamos mais aqueles que estão unidos a nós pela origem do nascimento, ou pela companhia frequente, do que aqueles que estão apenas unidos a nós pelo vínculo da natureza humana. Mais uma vez, quanto mais a causa da união está profundamente arraigada no amante, mais forte é o amor: por isso às vezes um amor que é causado por uma paixão se torna mais intenso do que um amor que surge de origem natural ou de algum hábito, embora seja mais passível para ser

transitório. Agora, a causa de todas as coisas serem unidas a Deus, ou seja, Sua bondade, que todas as coisas refletem, é excessivamente grande e profundamente assentada em Deus, visto que Ele mesmo é Sua própria bondade. Portanto, em Deus não apenas há amor verdadeiro, mas também o mais perfeito e duradouro amor.

Novamente. Da parte de seu objeto, o amor não denota nada inconsistente com Deus: visto que esse objeto é um bem. Nem tampouco quanto ao modo como é referido ao seu objeto, visto que uma coisa quando possuída não é menos amada, mas mais, porque um bem está mais intimamente unido a nós quando possuído. Portanto, nas coisas naturais, o movimento em direção a um fim é mais intenso se o fim estiver próximo (embora o contrário às vezes aconteça acidentalmente, por exemplo, quando descobrimos algo repugnante ao amor na pessoa amada, pois então a posse diminui o amor). Conseqüentemente, o amor não é incompatível com a perfeição divina, no que diz respeito à sua natureza específica. Portanto, está em Deus.

Avançar. Pertence ao amor buscar a união, como diz Dionísio. Pois uma vez que, por causa da semelhança ou devir entre amante e amado, o afeto do amante é de alguma forma unido ao amado, o apetite tende à conclusão da união, ou seja, que a união que foi iniciada nos afetos seja completada em ações . Portanto, pertence aos amigos regozijar-se na companhia mútua, vivendo juntos e em comum busca . Agora Deus move todas as outras coisas para a união: pois na medida em que Ele dá a elas o ser e outras perfeições, Ele as une a Si mesmo tanto quanto possível. Portanto, Deus ama a si mesmo e às outras coisas.

Novamente. O amor é a fonte de todas as emoções. Pois a alegria e o desejo são apenas de um bem que é amado; o medo e a tristeza são apenas do mal que é contrário ao bem amado; edessas todas as outras emoções surgem. Agora a alegria e o deleite estão em Deus, como mostramos acima. Portanto, em Deus há amor.

Alguém, entretanto, pode pensar que Deus não ama uma coisa mais do que outra. Pois se a intensidade e a remissão são próprias

de uma natureza mutável, elas não podem se aplicar a Deus, de quem toda mudança está longe .

Novamente. Nenhuma das outras coisas que são ditas de Deus por via de operação, se aplica a Ele mais ou menos: visto que Ele não conhece uma coisa mais do que outra, nem se alegra mais nisso do que naquilo.

Conseqüentemente, deve-se observar que, embora outras operações da alma se refiram a um único objeto, apenas o amor parece ser dirigido a um objeto duplo. Pois, se compreendemos ou nos regozijamos, segue-se que de alguma forma nos referimos a algum objeto: ao passo que o amor deseja algo a alguém, visto que se diz que amamos aquilo para o qual desejamos algum bem, da maneira acima mencionada. Conseqüentemente, quando queremos uma coisa, é dito que devemos desejá-la de maneira simples e adequada, e não amá-la, mas antes amar a nós mesmos por quem a queremos: e, em conseqüência, diz-se que a amamos acidental e incorretamente. Conseqüentemente, outras operações são intensas ou negligentes em proporção apenas à energia da ação. Mas isso não pode se aplicar a Deus: porque a energia da ação é medida pela força da qual ela procede, e toda ação divina é uma só e a mesma força. Por outro lado, o amor pode ser intenso ou negligente de duas maneiras. Por um lado, no que diz respeito ao bem que desejamos a alguém; segundo o qual se diz que amamos mais aquela pessoa por quem desejamos um bem maior. Por outro lado, no que diz respeito à energia da ação, segundo a qual se diz que amamos mais aquela pessoa, para quem, embora não desejemos um bem maior, queremos, no entanto, um bem igual com maior fervor e eficácia. No primeiro sentido, portanto, nada nos proíbe de dizer que Deus ama uma coisa mais do que outra, conforme deseja para ela um bem maior. Mas, da segunda maneira, isso não pode ser dito, pela mesma razão que afirmamos no caso de outras operações.

Portanto, é claro pelo que foi dito, que nenhuma de nossas emoções, propriamente falando, pode estar em Deus, exceto a alegria e o amor: e ainda assim, mesmo estas não estão Nele como estão em nós, por meio da paixão.

Que alegria ou deleite está em Deus é confirmado pela autoridade das Escrituras. Pois é dito no salmo: À Tua destra estão as delícias até o fim: a Sabedoria divina, que é Deus, como já provamos, diz (Prov. 9): Eu ficava feliz todos os dias, jogando diante dEle, e (Lucas 15:10): Há alegria no céu quando um pecador faz penitência. Também o Filósofo diz (7 Ética.) Que Deus se alegra com um simples deleite.

A Escritura também menciona o amor de Deus (Deuteronômio 33: 3): Ele amou o povo; (Jerem. 31.3): Eu te amei com um amor eterno; (Jo. 16:27): Porque o próprio Pai te ama. Certos filósofos também afirmam que o amor de Deus é o princípio das coisas: de acordo com o que diz Dionísio (Div. Nom. Iv.), Que o amor de Deus não permitiu que Ele fosse improdutivo.

Deve, no entanto, ser observado que mesmo outras emoções que, por sua natureza específica, são inaplicáveis a Deus, são aplicadas a Deus nas Sagradas Escrituras, não de maneira adequada, como mostramos, mas metaforicamente, por conta de uma semelhança de qualquer dos efeitos , ou de alguma emoção precedente.

Digo efeitos, porque às vezes Sua vontade, por ordem de H é Sabedoria, tende a um efeito ao qual uma pessoa é inclinada por uma paixão defeituosa: assim, um juiz pune por justiça, como um homem irado por raiva. Conseqüentemente, às vezes se diz que Deus está zangado, tanto quanto pela ordem de Sua Sabedoria, Ele deseja punir alguém, de acordo com a frase do salmo: Quando Sua ira se acender em um curto espaço de tempo. Diz-se que Ele é misericordioso, na medida em que remove a infelicidade do homem por sua boa vontade, assim como fazemos o mesmo por meio da paixão da misericórdia. A seguir, o salmo diz: O Senhor é compassivo e misericordioso, longânimo e abundante em misericórdia. Às vezes também é dito que Ele se arrepende, tanto quanto de acordo com o decreto eterno e imutável de Sua providência, Ele faz o que Ele destruiu antes, ou destrói o que Ele fez anteriormente: assim como aqueles que são movidos pelo arrependimento costumam fazer . Conseqüentemente (Gênesis 6: 7): Me arrependo de ter feito o homem. Que isso não pode ser

entendido no sentido adequado fica claro nas palavras de 1 Reis 15:29: O Triunfo em Israel não poupará e não será levado ao arrependimento.

Eu também digo por causa de uma semelhança com uma emoção precedente. Pois o amor e a alegria, que estão em Deus propriamente, são os princípios de todas as emoções: o amor por meio de princípio movente; alegria por meio do fim: portanto, até mesmo um homem irado se alegra enquanto pune, por ter obtido seu fim. Por isso, diz-se que Deus sofre, na medida em que certas coisas ocorrem ao contrário daqueles que Ele ama e aprova: da mesma forma que lamentamos o que aconteceu contra a nossa vontade. Isso é encenado (Is 59:15, 16): Deus viu, e pareceu mal aos Seus olhos, porque não há julgamento. E Ele viu que não há homem e ficou surpreso, porque não há quem se oponha a Si mesmo.

Pelo que foi dito, podemos refutar o erro de certos judeus que atribuíram a Deus raiva, tristeza, arrependimento e todas essas paixões em seu sentido apropriado, deixando de discriminar entre as expressões adequadas e as expressões metafóricas das Escrituras.

CAPÍTULO XCII
COMO AS VIRTUDES DEVEM SER atribuídas a DEUS

Em sequência ao que foi dito, devemos mostrar como as virtudes devem ser atribuídas a Deus. Pois assim como Seu ser é universalmente perfeito, de alguma forma contendo em si a perfeição de todos os seres, assim também deve Sua bondade de alguma forma compreender os vários tipos de bondade de todas as coisas. Ora, a virtude é uma espécie de bondade da pessoa virtuosa, pois a respeito dela se diz que ela é boa e que seu trabalho é bom. Segue-se, portanto, que a bondade divina contém à sua maneira todas as virtudes.

Portanto, nenhum deles é atribuído como um hábito a Deus, como é a nós. Pois não convém a Deus ser bom por meio de outra coisa adicionada a Ele, mas por Sua essência: pois Ele é totalmente simples. Nem age por nada adicionado à sua essência, uma vez que sua ação é o seu ser, como mostramos n. Portanto, Sua virtude não é um hábito, mas Sua essência.

Novamente. O hábito é um ato imperfeito, um meio, por assim dizer, entre a potencialidade e o ato: portanto, aquele que tem um hábito é comparado a uma pessoa adormecida. Mas em Deus existeato mais perfeito. Portanto, agir nele não é como um hábito, como um conhecimento, mas como considerar o que é um ato último e perfeito.

Novamente. O hábito aperfeiçoa uma potencialidade; mas em Deus nada é potencial, mas apenas real. Portanto, um hábito não pode estar Nele.

Avançar. O hábito é uma espécie de acidente: e isso é totalmente estranho para Deus, como provamos acima. Nem, portanto, a virtude é atribuída a Deus como um hábito, mas apenas como Sua essência.

Ora, como é pelas virtudes humanas que a vida humana é regulada, e como a vida humana é dupla, contemplativa e ativa, as

virtudes que pertencem à vida ativa, enquanto a aperfeiçoam, não podem ser próprias de Deus.

Pois a vida ativa do homem consiste no uso dos bens corporais: portanto, essas virtudes regulam a vida ativa, pela qual usamos corretamente esses bens. Mas esses bens não podem ser adequados a Deus. Portanto, nem o podem essas virtudes, na medida em que regulam esta vida.

Novamente. Virtudes semelhantes aperfeiçoam a conduta do homem em sua vida civil, portanto não parecem muito aplicáveis àqueles que nada têm a ver com a vida civil . Muito menos, portanto, podem ser aplicados a Deus, cuja conduta e vida estão muito distantes do estilo de vida humana.

Além disso. Algumas das virtudes que dizem respeito à vida ativa nos regulam em relação às paixões. Estes nós não podemos atribuir a Deus. Pois aquelas virtudes que se preocupam com as paixões tomam sua espécie daquelas mesmas paixões como de seus objetos próprios: portanto a temperança difere da fortaleza porque a primeira é sobre desejos, enquanto a última é sobre medo e ousadia. Mas em Deus não há paixões, como já provamos. Nem, portanto, essas virtudes podem estar em Deus.

Novamente. Essas mesmas virtudes não estão na parte intelectiva da alma, mas na parte sensível, onde somente podem estar as paixões, como é provado em 7 Phys. Mas não há nenhuma faculdade sensível em Deus, mas apenas o intelecto. Segue-se, portanto, que essas virtudes não podem estar em Deus, mesmo de acordo com seu significado adequado.

Algumas das paixões sobre as quais essas virtudes estão relacionadas resultam de uma inclinação do apetite para algum bem corporal que seja agradável aos sentidos, por exemplo, carne, bebida e questões sexuais, e em relação aos desejos por essas coisas existem sobriedade, castidade e, falando de maneira geral, temperança e continência. Portanto, uma vez que os prazeres corporais são totalmente removidos de Deus, as virtudes acima mencionadas não se aplicam a Deus adequadamente, uma vez que são sobre as paixões, nem mesmo são aplicadas a Deus metaforicamente nas Escrituras, porque nenhuma semelhança com

elas pode ser encontrada em Deus , no que diz respeito a uma semelhança em seus efeitos.

E existem algumas paixões resultantes de uma inclinação do apetite para o bem espiritual, como honra, domínio, vitória, vingança e assim por diante; e a respeito de nossas esperanças, ousadia e todos os atos do apetite em relação a essas coisas, há fortaleza, magnanimidade, mansidão e outras virtudes semelhantes. Estes não podem estar em Deus propriamente, porque se referem às paixões; mas eles são aplicados metaforicamente a Deus na Escritura , por conta de uma semelhança de efeito: por exemplo (1 Reis 2: 2): Não há ninguém forte como o nosso Deus; e (Mich. 6): Busque os mansos, busque os bons.

CAPÍTULO XCIII
QUE EM DEUS EXISTEM AS VIRTUDES MORAIS QUE SÃO SOBRE AÇÕES

AGORA, existem algumas virtudes que regulam a vida ativa do homem e não se referem às paixões, mas às ações, como a verdade, a justiça, a liberalidade, a magnificência, a prudência e a arte.

Pois bem, uma vez que a virtude deriva sua espécie de seu objeto ou matéria, enquanto as ações que são matéria ou objeto dessas virtudes não são inconsistentes com a perfeição divina; nem há nessas virtudes de acordo com sua espécie própria, qualquer coisa pela qual elas devam ser excluídas da perfeição divina.

Novamente. Essas virtudes são perfeições da vontade e do intelecto, que são princípios de operação sem paixão. Agora em Deus há vontade e intelecto onde não há falta de perfeição. Portanto, essas virtudes não podem faltar em Deus.

Além disso. A razão apropriada para todas as coisas que tiram seu ser de Deus existe no intelecto divino, como provamos acima. Ora, a razão na mente do artesão sobre a coisa a ser feita é a arte: por isso o Filósofo diz (6 Ética.) Que a arte é a razão certa sobre as coisas a serem feitas. Portanto, a arte está propriamente em Deus: e por isso se diz (Sb 7,21): A sabedoria, o Artífice de todas as coisas, me ensinou.

Novamente. A vontade de Deus, em outras coisas além de Si mesmo, é determinada a uma coisa particular por Seu conhecimento, como foi mostrado acima. Ora , o saber , direcionando a vontade à operação, é prudência, pois a prudência, segundo o Filósofo (6 Ética.), É a razão certa para as coisas serem feitas. Portanto, a prudência está em Deus: e assim se diz (Jó 26): Com ele está a prudência e a força.

Novamente. Foi mostrado acima que, ao desejar uma determinada coisa, Deus deseja tudo o que é necessário para essa coisa. Ora, o que é necessário para a perfeição de uma coisa é devido a ela. Portanto, em Deus há justiça, que consiste em dar a

cada um o que é seu. Por isso é dito no salmo: O Senhor é justo e amou a justiça.

Além disso. Como mostrado acima, o fim último, pelo qual Deus deseja todas as coisas, de forma alguma depende das coisas dirigidas para o fim, nem quanto ao seu ser, nem quanto a qualquer perfeição. Portanto, Ele deseja comunicar Sua bondade a uma coisa, não para que ganhe por meio disso, mas porque o próprio ato de comunicar Lhe convém como fonte de bondade. Ora, dar não para obter um ganho esperado da doação, mas por meio do bem e do devir, é um ato de liberalidade, como ensina o Filósofo (4 Ética.). Portanto, Deus é muito liberal e, como diz Avicena, só Ele pode ser apropriadamente chamado de liberal, visto que todo outro agente, exceto Deus, obtém por sua ação algum bem que é o fim em vista. A Escritura declara esta Sua liberalidade quando diz no salmo: Quando Tu abrires a Tua mão, todos eles se encherão de bens; e (Tiago 1: 5): Quem dá a todos abundantemente e não censura.

Novamente. Todos os que recebem o ser de Deus devem ter sua semelhança, na medida em que são e são bons, e têm seus tipos próprios no intelecto divino, como mostramos acima. Ora, pertence à virtude da verdade, segundo o Filósofo (4 Ética), que um homem, por suas palavras e atos, se mostre tal como é. Portanto emDeus é a virtude da verdade. Por isso é dito (Rom. 3: 4): Agora Deus é verdadeiro, e no salmo: Todos os Teus caminhos são verdade.

Mas quaisquer virtudes direcionadas a certas ações de súditos em referência a superiores, são inaplicáveis a Deus: por exemplo, obediência, religião e coisas semelhantes que são devidas a um superior.

Novamente, as virtudes mencionadas não podem ser atribuídas a Deus em relação a qualquer um de seus atos que possam ser imperfeitos. Assim, a prudência quanto ao ato de receber bons conselhos não convém a Deus. Pois, uma vez que o conselho é uma investigação (6 Ética.), Ao passo que o conhecimento divino não é inquisitivo, como foi provado acima, não pode ser aconselhado. Por isso lemos (Jó 26: 3): A quem deste o conselho? Talvez para aquele que não tem sabedoria? e (Isaías 40:14): A quem Ele consultou, e quem O instruiu? Por outro lado, no que se

refere ao ato de julgar as coisas aconselhadas e à escolha dos aprovados, nada impede que a prudência seja atribuída a Deus. No entanto, o conselho é algumas vezes atribuído a Deus, seja por motivo de uma semelhança no ponto de sigilo, pois os conselhos são tomados em segredo; portanto os segredos da sabedoria divina são chamados de conselhos metaforicamente, por exemplo Isa. 25: 1, de acordo com outra versão: Que Teu conselho antigo seja verificado; ou no ponto de satisfazer aqueles que buscam o conselho dEle, pois cabe a quem entende, mesmo sem discursão, instruir os inquiridores.

Da mesma forma, a justiça quanto ao seu ato de comutação não pode ser atribuída a Deus: uma vez que Ele nada recebe de ninguém. Por isso lemos (Rom. 11:35): Quem primeiro deu a ele, e a recompensa será feita a ele? e (Jó 41: 2): Quem me deu antes para que eu lhe retribuísse? No entanto, é dito metaforicamente que damos certas coisas a Deus, na medida em que Deus aceita nossos dons. Portanto, convém a Ele não ter justiça comutativa, mas apenas distributiva. Portanto Dionísio diz (Div. Nom. Viii.) Que Deus é louvado por sua justiça, porque Ele distribui a todos de acordo com seus méritos: conforme expresso por aquelas palavras de Matt. 25:15: Ele deu ... a todos de acordo com sua habilidade adequada.

Deve-se notar, no entanto, que as ações sobre as quais as virtudes acima mencionadas estão em causa não dependem, por sua natureza, dos negócios humanos, pois julgar o que deve ser feito, e dar ou distribuir algo, não pertence somente ao homem mas para todo ser inteligente. Mas, na medida em que estão confinados aos interesses humanos, eles, até certo ponto, tiram sua espécie deles, assim como um nariz torto torna uma espécie de macaco. Conseqüentemente, as supracitadas virtudes, na medida em que regulam a vida ativa do homem, são direcionadas a essas ações como confinadas aos assuntos humanos e retirando deles sua espécie. Dessa forma, eles não podem ser atribuídos a Deus. Mas, na medida em que as ações mencionadas são entendidas em um sentido geral, elas podem ser adaptadas até mesmo às coisas divinas. Pois assim como o homem é um dispensador de coisas humanas, como dinheiro ou honras, também Deus é o concessor de todos os bens do universo. Conseqüentemente, as supracitadas

virtudes em Deus têm um alcance mais universal do que no homem: pois, como a justiça no homem se relaciona com o estado ou a família, a justiça de Deus se estende a todo o universo. Por isso as virtudes divinas são chamadas de virtudes exemplares: porque as coisas que são limitadas e particularizadas são semelhanças de seres absolutos, como a luz de uma vela em comparação com a luz do sol. Mas outrovirtudes que propriamente não são aplicáveis a Deus não têm exemplar na natureza divina, mas apenas na Sabedoria divina, que contém os tipos próprios de todos os seres; como é o caso com outras coisas corpóreas.

CAPÍTULO XCIV
QUE AS VIRTUDES CONTEMPLATIVAS ESTÃO EM DEUS

NÃO pode haver dúvida de que as virtudes contemplativas são mais adequadas a Deus.

Pois uma vez que a sabedoria consiste no conhecimento das causas mais elevadas, de acordo com o Filósofo no início de sua Metafísica, e uma vez que Deus se conhece principalmente, nada sabe a não ser por conhecer a Si mesmo, como provamos, Quem é a causa primeira de tudo; é evidente que a sabedoria deve ser especialmente atribuída a ele. Por isso lemos (Jó 9: 4): Ele é sábio de coração; e (Ecclus. 1: 1): Toda sabedoria vem do Senhor Deus e sempre esteve com ele. O Filósofo também diz no início de sua Metafísica que se trata de uma posse divina, não humana .

Novamente. Visto que a ciência é o conhecimento de uma coisa por sua causa própria, e visto que Ele conhece a ordem de todas as causas e efeitos, como mostramos acima, é evidente que a ciência está propriamente Nele: não aquela ciência, porém, que é causada pela razãoi ng, como nossa ciência é causada por uma demonstração. Por isso está escrito (1 Reis 2: 3): O Senhor é um Deus de todo o conhecimento.

Avançar. Já que o conhecimento imaterial das coisas sem discorrer é entendimento; e visto que Deus tem esse tipo de conhecimento sobre todas as coisas , como provado acima, segue-se que Nele está o entendimento. Por isso lemos (Jó 12:13): Ele tem conselho e entendimento.

Em Deus, essas virtudes são os nossos exemplos, como perfeitas do imperfeito.

CAPÍTULO XCV
QUE DEUS NÃO PODE DESEJAR O MAL

Pelo que foi dito, pode-se provar que Deus não pode desejar o mal.

Pois a virtude de uma coisa é aquela pela qual se produz uma boa obra. Agora, toda obra de Deus é uma obra de virtude, visto que Sua virtude é Sua essência, como mostramos acima. Portanto, Ele não pode desejar o mal .

Novamente. A vontade nunca tende para o mal, a menos que haja um erro na razão, pelo menos no que diz respeito ao objeto particular de escolha. Pois, uma vez que o objeto da vontade é um bem apreendido, a vontade não pode tender para o mal, a menos que, de alguma forma, seja proposto a ela como um bem; e isso não pode ser sem erro. Agora, não pode haver erro no conhecimento divino, como mostramos. Portanto, a vontade de Deus não pode tender para o mal.

Além disso. Deus é o bem soberano, como foi provado acima. Ora, o bem soberano não sofre a companhia do mal, assim como o supremamente quente não sofre uma mistura de frio. Portanto, a vontade divina não pode ser inclinada para o mal.

Avançar. Visto que o bem tem aspecto de fim, o mal não pode ser um objeto da vontade, a menos que este se afaste de seu fim. Mas a vontade divina não pode se desviar de seu fim, porque Ele nada pode desejar, exceto desejando a Si mesmo, como temos provado. Portanto, Ele não pode desejar o mal.

Portanto, é evidente que nele o livre-arbítrio se estabelece naturalmente no bem.

Isso é expresso nas palavras de Deut. 32: 4: Deus é fiel e sem qualquer iniqüidade, e Habac. 1:13: Teus olhos são ... puros ... e não podes olhar para a iniqüidade.

Nisto é refutado o erro dos judeus que afirmam no Talmud que Go d peca às vezes e é purificado do pecado; e também dos Luciferiani que dizem que Deus pecou ao expulsar Lúcifer.

CAPÍTULO XCVI
QUE DEUS NÃO odeia NADA, NEM PODE O ÓDIO DE QUALQUER COISA SER ATRIBUÍDO A ELE

ENTÃO parece que o ódio por algo não pode ser atribuído a Deus.

Porque, assim como o amor está relacionado com o bem, o ódio está com o mal: pois desejamos o bem àqueles a quem amamos; mas mal para aqueles a quem odiamos. Portanto, se a vontade de Deus não pode ser inclinada para o mal, como foi provado acima, é impossível para Ele odiar qualquer coisa.

Novamente. Como mostramos acima, a vontade de Deus tende a outras coisas além de Si mesmo, na medida em que, desejando e amando Seu ser e bondade, Ele deseja que seja derramado, tanto quanto possível, comunicando sua semelhança. Conseqüentemente, o que Deus deseja em outras coisas além de Si mesmo, é que a semelhança de Sua bondade esteja nelas. Ora, a bondade de cada coisa consiste em participar da semelhança divina: uma vez que todas as outras bondades nada mais são do que uma semelhança da primeira bondade. Portanto, Deus deseja o bem para tudo e, conseqüentemente, Ele não odeia nada.

Novamente. Desde o primeiro ser, todos os outros têm a origem de seu ser. Portanto, se Ele odeia qualquer uma das coisas que são, Ele não deseja que seja, porque ser é uma coisa boa. Conseqüentemente, Ele deseja que Sua ação não aconteça, pelo que aquela coisa é trazida à existência mediata ou imediatamente; pois foi provado acima que, se Deus deseja uma coisa, segue-se que Ele deseja tudo o que é necessário para essa coisa. Mas isso é impossível. E isso é evidente, se as coisas são trazidas à existência por Sua vontade, visto que, nesse caso, a ação pela qual as coisas são produzidas deve ser voluntária: e da mesma forma, se Ele é a causa das coisas naturalmente, porque assim como Sua natureza O agrada, também tudo o que Sua natureza exige O agrada. Portanto, Deus não odeia nada.

Avançar. Aquilo que é encontrado naturalmente em todas as causas ativas deve, acima de tudo, ser encontrado na primeira

causa ativa. Ora, toda causa ativa ama seu efeito como tal à sua própria maneira; por exemplo, os pais amam seus filhos, um poeta seus poemas, um artesão sua obra. Muito mais, portanto, Deus não odeia nada, visto que Ele é a causa de tudo.

Isso está de acordo com o dito de Sb 11,25: Amas todas as coisas que existem e não odeias nenhuma das coisas que fizeste .

E, no entanto, diz-se metaforicamente que Deus odeia certas coisas: e isso de duas maneiras. Primeiro, pelo fato de que Deus, ao amar as coisas e desejando que elas sejam boas, deseja quecontrário ao mal não ser. Portanto, é dito que Ele odeia os males, visto que é dito que odiamos o que não queremos ser; de acordo com Zach. 8:17, Que nenhum de vocês imagine o mal em seus corações contra seu amigo; e não ameis o juramento falso, porque todas essas são as coisas que eu odeio, diz o Senhor. Mas tais coisas não são Seus efeitos como coisas subsistentes , às quais o ódio ou o amor são dirigidos de maneira adequada.

A outra maneira é porque Deus deseja algum bem maior que não pode ser feito sem a privação de um bem menor. E assim se diz que Ele odeia, visto que fazer mais do que isso significa amar. Pois, desta forma, por mais que Ele deseje o bem da justiça ou da ordem do universo, que é impossível sem a punição ou destruição de alguns, é dito que Ele odeia aqueles cuja punição ou destruição Ele deseja; de acordo com Mal. 1: 3: Eu odiei Esaú, e as palavras do salmo: Tu odeias todos os que praticam a iniqüidade, tu destruirás todos os que falam mentiras; o homem sanguinário e fraudulento o Senhor abominará.

CAPÍTULO XCVII
QUE DEUS É UM SER VIVO

Pelo que já foi provado, segue-se necessariamente que Deus é um ser vivente.

Pois foi demonstrado que em Deus há inteligência e vontade. Agora, inteligência e vontade estão apenas naquilo que vive. Portanto, Deus é um ser vivo.

Novamente. A vida é atribuída a certas coisas na medida em que parecem ser postas em movimento por si mesmas e não por outrem. Por essa razão, as coisas que parecem se mover por si mesmas, cuja causa do movimento não é percebido pelos iletrados, são descritas metaforicamente como vivas: por exemplo, falamos da água viva de uma fonte que flui, mas não de um tanque ou lagoa estagnada; e de prata 'rápida', que parece ter uma espécie de movimento. Pois, falando propriamente, essas coisas sozinhas estão em movimento, que se movem, sendo compostas de mover e mover d, como os seres animados. Portanto, apenas essas coisas são ditas como vivas, enquanto todas as outras são movidas por alguma outra coisa, seja como gerando-as, seja removendo um obstáculo, seja como impelindo-as. E uma vez que as operações sensíveis são acompanhadas pelo movimento, além disso , tudo o que se move para suas próprias operações, embora estas sejam sem movimento, diz-se que vive: portanto a inteligência, o apetite e a sensação são ações vitais. Agora, Deus trabalha especialmente não movido por outro, mas por si mesmo, visto que Ele é a primeira causa ativa. Portanto, viver é condizente com Ele acima de tudo.

Novamente. O ser divino contém todas as perfeições do ser, como foi mostrado acima. Agora a vida é uma espécie de existência perfeita; portanto os seres vivos são colocados acima das coisas não-vivas na ordem dos seres. Portanto, o ser de Deus é vida. Portanto, Ele é um ser vivo.

Isso é confirmado pela autoridade das Escrituras divinas. Pois é dito (Deuteronômio 32:40) na pessoa do Senhor: Eu direi: Eu vivo

para sempre, e no salmo: Meu coração e minha carne se alegraram no Deus vivo.

CAPÍTULO XCVIII
QUE DEUS É SUA PRÓPRIA VIDA

A partir disso, parece ainda que Deus é Sua própria vida.

Pois a vida em um ser vivo é o mesmo que viver expresso no abstrato; assim como correr é, na realidade, o mesmo que correr. Ora, nas coisas vivas, viver é ser, como declara o Filósofo (2 De Anima). Pois uma vez que se diz que um animal vive porque tem uma alma pela qual tem existência, por assim dizer em sua forma própria, segue-se que viver nada mais é do que um tipo particular de existência resultante de um tipo particular de forma. Agora Deus é Sua própria existência, como provado acima. Portanto, Ele é Seu próprio viver e Sua própria vida.

Novamente. A inteligência é uma espécie de vida, como declara o Filósofo (2 De Anima): pois viver é o ato de um ser vivente. Agora, Deus é Seu próprio ato de inteligência, como já provamos. Portanto, Ele é Seu próprio viver e Sua própria vida.

Além disso. Se Deus não fosse Sua própria vida, visto que Ele é um ser vivente como mostrado acima, seguir-se-ia que Ele está vivendo por uma participação na vida. Agora, tudo o que é por participação é reduzido ao que é por sua essência. Portanto Deus seria reduzido a algo anterior a Ele, por meio do qual Ele viveria. Mas isso é impossível, como fica evidente pelo que foi dito.

Novamente. Se Deus é um ser vivente, como já provamos, segue-se que a vida está Nele. Portanto, se Ele não é a Sua própria vida, haverá algo Nele que não é Ele mesmo: e conseqüentemente Ele será composto. Mas isso foi refutado acima. Portanto, Deus é Sua própria vida.

Isto é o que é dito (Jo. 14: 6): Eu sou a vida.

CAPÍTULO XCIX
QUE A VIDA DE DEUS É ETERNA

Conclui-se disso que a vida de Deus é eterna. Pois nada cessa de viver, exceto por ser separado da vida. Mas nada pode ser separado de si mesmo: pois toda separação resulta da separação de uma coisa da outra. Portanto, é impossível que Deus deixe de viver, visto que Ele mesmo é Sua própria vida, como já provamos.

Novamente. O que às vezes é e às vezes não é, resulta de uma causa: pois o nada passa do não-ser ao ser: visto que o que ainda não é, não age. Ora, a vida divina não tem causa, nem a existência divina. Portanto, às vezes Ele não vive e às vezes não vive, mas está sempre vivendo. Portanto, Sua vida é eterna .

Novamente. Em toda operação o operador permanece, embora às vezes a operação seja transitória por meio de sucessão: portanto, em movimento, a coisa movida permanece a mesma de forma idêntica, embora não logicamente. Portanto, onde a ação é o próprio agente, segue-se que nada passa em sucessão, mas que o todo é todo o mesmo simultaneamente. Agora em Deus para compreender e viver estão o próprio Deus, como eraprovado. Portanto, Sua vida não tem sucessão e é simultaneamente completa. Portanto, é eterno.

Além disso. Deus é totalmente imutável, como provamos acima. Mas aquilo que começa ou deixa de viver, ou está sujeito à sucessão na vida, é mutável: pois a vida de um ser começa pela geração e cessa pela corrupção, e a sucessão resulta de algum tipo de mudança. Portanto, Deus nem começou a ser, nem deixará de ser, nem está sujeito à sucessão na vida. Portanto, Sua vida é eterna.

Portanto é dito (Deuteronômio 32:40) na pessoa do Senhor: Eu vivo para sempre; e (1 Jo. 5): Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna.

CAPÍTULO C
QUE DEUS ESTÁ FELIZ

Resta-nos mostrar do que foi dito que Deus é feliz. Pois a felicidade é o bem próprio de toda natureza intelectual. Visto que Deus é inteligente, Seu bem próprio é a felicidade. Sem w Ele é comparado ao seu bem próprio, não como o que tende a um bom ainda não possuía-para este pertence a uma natureza que é mutável e em potência, mas como aquilo que já possui o seu bem próprio. Portanto, Ele não apenas deseja a felicidade, como nós , mas também a desfruta. Portanto, ele está feliz.

Além disso. Uma natureza intelectual deseja e deseja acima de tudo o que há de mais perfeito nela, e esta é sua felicidade: e a coisa mais perfeita em cada ser é sua operação mais perfeita: pois o poder e o hab são aperfeiçoados pela operação; portanto o Filósofo diz que a felicidade é uma operação perfeita. Agora, a perfeição da operação depende de quatro coisas. Em primeiro lugar, em seu gênero, a saber, que permanece no operador: e por uma operação que permanece no operador, quero dizer aquela pela qual nada mais é feito além da operação, por exemplo, para ver ou ouvir. Pois semelhantes são perfeições daquelas coisas cujas operações são, e podem ser algo último, porque não são dirigidas a algo feito como seu fim. Por outro lado, uma operação ou ação da qual segue algo feito além da própria ação, é uma perfeição da coisa feita, não do fazedor, e é comparada ao fazedor como seu fim. Conseqüentemente, tal operação da natureza intelectual não é bem-aventurança ou felicidade. Em segundo lugar, com base no princípio de operação, que deve ser uma operação da mais alta potência. Conseqüentemente, a felicidade em nós não é por uma operação dos sentidos, mas por uma operação do intelecto aperfeiçoada por um hábito. Em terceiro lugar , no objeto da operação. Por esta razão, a felicidade última em nós consiste em compreender o objeto mais elevado de nosso intelecto. Em quarto lugar, sobre a forma de operação, ou seja , que a operação deve ser realizada com perfeição, facilidade, constância e prazer. Agora, essa é a operação de Deus. Pois ele é inteligente; e Seu intelecto é o poder soberano,

nem precisa ser aperfeiçoado por um hábito, pois é perfeito em si mesmo, como provamos acima. Ele também se entende, que é o mais alto dos objetos inteligíveis, perfeitamente, sem qualquer dificuldade e com prazer. Portanto, ele está feliz.

Novamente. Todo desejo é posto em repouso pela felicidade; porque uma vez possuída, nada resta a desejar, pois é o fim último. Conseqüentemente, Ele deve ser feliz, pois Ele éperfeito em todas as coisas que podem ser desejadas; portanto Boécio diz que a felicidade é um estado aperfeiçoado pela reunião de todas as coisas boas. Agora, tal é a perfeição divina que contém toda perfeição com simplicidade, como mostrado acima. Portanto, ele é verdadeiramente feliz.

Novamente. Enquanto uma pessoa carece daquilo de que precisa, ela ainda não é feliz: pois seu desejo ainda não se acalmou. Quem, portanto, é autossuficiente, não precisa de nada, é feliz. Ora, foi provado acima que Deus não precisa de outras coisas, já que Sua perfeição não depende de nada fora dEle: nem deseja outras coisas por si mesmas como o fim delas, como se precisasse delas, mas apenas porque isso é condizente com sua bondade. Portanto, ele está feliz.

Avançar. Está provado que Deus não pode desejar o que é impossível. Agora, é impossível que algo aconteça a Ele que Ele já não tenha, visto que Ele não está em potencial, como mostramos. Portanto, Ele não pode desejar ter o que não tem. O que quer que Ele queira, Ele tem. Ele também não deseja nada do mal, como já provamos. Portanto, ele é feliz, de acordo com alguns afirmam que um homem feliz é aquele que tem tudo o que deseja e não deseja nada de errado.

A Sagrada Escritura também dá testemunho de Sua felicidade (1 Timóteo 6): A qual em Seu tempo Ele mostra tudo, Quem é abençoado e ... poderoso.

CAPÍTULO CI
QUE DEUS É SUA PRÓPRIA FELICIDADE

Conclui-se disso que Deus é Sua própria felicidade.

Pois Sua felicidade é Sua operação intelectual, como mostramos: e foi provado acima que o ato de inteligência de Deus é Sua substância. Portanto, Ele é Sua própria felicidade.

Novamente. A felicidade, por ser o fim último, é aquilo que todos desejam principalmente, quer ele tenha uma inclinação natural para ela, ou já a possua. Agora está provado que Deus principalmente deseja Sua essência. Portanto, Sua essência é Sua felicidade.

Avançar. O que quer que uma pessoa queira, ela direciona para sua felicidade: pois felicidade é o que não é desejado por causa de outra coisa, e é o termo do movimento do desejo em quem deseja uma coisa pelo bem de outra, do contrário esse movimento será indeterminado. Visto que então Deus deseja todas as outras coisas por causa de Sua bondade, que é Sua essência, segue-se que Ele é Sua própria felicidade, assim como Ele é Sua própria essência e Seu próprio bem .

Além disso. Não pode haver dois bens soberanos: pois, se um deles carecesse o que o outro tem, nenhum seria soberano e perfeito. Agora, foi mostrado acima que Deus é o bem soberano. E ficará provado que a felicidade é o bem supremo, pois é o fim último. Portanto, felicidade e Deus são um e o mesmo. Portanto, Deus é sua própria felicidade.

CAPÍTULO CII
QUE A FELICIDADE DE DEUS É PERFEITA E SINGULAR, SUPERANDO TODAS AS OUTRAS FELICIDADES

ALÉM DISSO, pelo que foi dito podemos considerar a excelência da felicidade divina.

Pois quanto mais perto uma coisa está da felicidade, mais perfeitamente ela é feliz. Conseqüentemente, embora uma pessoa seja chamada de feliz por causa de sua esperança de obter felicidade, sua felicidade não pode ser comparada à felicidade de alguém que já a obteve de fato. Ora, aquilo que é a própria felicidade está mais perto de tudo da felicidade: e isso foi provado ser verdadeiro em relação a Deus. Portanto, Ele é singular e perfeitamente feliz.

Novamente. Visto que a alegria é causada pelo amor, como foi provado, onde há maior amor, maior é a alegria de possuir a coisa amada. Ora, sendo as demais coisas iguais, todo ser ama a si mesmo mais do que ao outro: um sinal disso é que quanto mais perto uma coisa está de uma, mais é naturalmente amada. Portanto, Deus se alegra mais em Sua própria felicidade, que é Ele mesmo, do que o outro abençoado em sua felicidade, que não é eles mesmos. Portanto, Sua felicidade deixa Seu desejo mais tranquilo e é mais perfeito.

Avançar. Aquilo que é por essência transcende aquilo que é por participação: assim, a natureza do fogo é considerada mais perfeita no próprio fogo do que naquele que é aceso. Agora Deus está essencialmente feliz. E isso não pode se aplicar a nenhum outro: pois nada além dele pode ser o bem soberano, como pode ser deduzido do que foi dito. Daí se segue que quem está além dele feliz, é feliz por participação. Portanto, a felicidade de Deus supera todas as outras felicidades.

Além disso. A felicidade consiste no perfeito funcionamento do intelecto, como já provamos. No w, nenhuma outra operação intelectual é comparável com a operação Dele. Isso é evidente não

apenas por ser uma operação subsistente, mas também porque pela única operação Deus se entende perfeitamente como Ele é, assim como todas as coisas, tanto aquelas que são como aquelas que não são, boas e más. Enquanto em outros seres inteligentes, seu ato de compreensão de si mesmos não é subsistente, mas o ato de uma subsistência. Nem ninguém pode entender Deus, o supremamente inteligível, tão perfeitamente quanto Ele perfeitamente é: visto que nenhum ser de ninguém é perfeito como o ser divino é perfeito, e a operação de nenhum ser pode ser mais perfeita do que sua substância. Nem existe qualquer outro intelecto que conheça todas as coisas que Deus pode fazer, pois então compreenderia o poder divino . Além disso, tudo o que outro intelecto sabe, ele não as conhece todas por uma mesma operação. Portanto, Deus é incomparavelmente feliz acima de todas as coisas.

Novamente. Quanto mais unida uma coisa, mais perfeitos seu poder e bondade. Agora, uma operação sucessiva é dividida de acordo com várias partes do tempo. Portanto, sua perfeição não pode ser comparada com a perfeição daquela operação que é simultaneamente inteira sem qualquer sucessão: especialmente se não passar em um instante, mas permanecer eternamente. Ora, o ato divino da inteligência é vazio de sucessão, visto que existe eternamente, simultaneamente inteiro: ao passo que nosso ato de compreensão é sucessivo, por mais que esteja acidentalmente ligado à continuidade e ao tempo.Portanto, a felicidade de Deus supera infinitamente o homem: assim como a duração da eternidade supera a passagem agora do tempo.

Novamente. O cansaço e as várias ocupações necessárias nesta vida interrompem nossa contemplação, na qual consiste especialmente a felicidade humana, se é que há alguma nesta vida; erros, dúvidas e as várias desgraças a que está sujeita a vida presente - tudo isso mostra que a felicidade humana, especialmente nesta vida, não pode ser comparada com a felicidade de Deus.

Além disso. A perfeição da felicidade divina pode ser obtida do fato de que compreende todos os tipos de felicidade da maneira mais perfeita. Com relação à felicidade contemplativa, ela contém a consideração mais perfeita e eterna de si mesmo e de outras coisas:

e com relação à felicidade ativa , compreende o governo, não da vida de um homem, ou de uma casa ou cidade ou reino, mas do universo inteiro.

A felicidade falsa e terrena é apenas uma sombra da felicidade mais perfeita. Pois consiste em cinco coisas, de acordo com Boécio , a saber: prazer, riqueza, poder, honra e renome. Mas Deus tem o mais supremo prazer em si mesmo, e a alegria universal em todas as coisas boas, sem qualquer adição do contrário. Para riqueza, Ele possui em Si mesmo uma suficiência total de todas as coisas boas, como provamos acima. Para poder, Ele tem poder infinito. Para honra, Ele tem supremacia e governo sobre todas as coisas. Por ser conhecido, Ele tem a admiração de todo intelecto que O conhece em qualquer grau.

PORTANTO, ALE QUE É SINGULARMENTE FELIZ, SEJA HONROSA E GLÓRIA PARA SEMPRE E SEMPRE. UM HOMEM.

SEGUNDO LIVRO

CAPÍTULO I
CONEXÃO DO ANTERIOR COM A SEQUELA

Meditei em todas as tuas obras: meditei nas obras das tuas mãos (Sl 142: 5).

É impossível saber uma coisa perfeitamente a menos que conheçamos seu funcionamento : já que a partir do modo e da espécie de sua operação medimos a medida e a qualidade de seu poder, enquanto o poder de uma coisa mostra sua natureza: porque uma coisa tem naturalmente uma aptidão para o trabalho na medida em que realmente tem tal ou qual natureza.

Ora, o funcionamento de uma coisa é duplo, como ensina o Filósofo (9 Metaph.); aquele que habita no próprio trabalhador e é uma perfeição do próprio trabalhador, tal como sentir, compreender e querer; e outra que passa para o exterior, e é uma perfeição da coisa feita que resulta dela, tal como aquecer, cortar e construir.

Agora, ambas as operações mencionadas são competentes para Deus: a primeira, em que Ele entende, deseja, se alegra e ama; o último, porque Ele traz coisas à existência , as preserva e as governa. Uma vez que, no entanto, a primeira operação é uma perfeição do operador, enquanto a última é uma perfeição da coisa feita, e uma vez que o agente é naturalmente anterior à coisa feita e é a causa dela, segue-se que a primeira das coisas acima mencionadas operações é a razão do segundo, e naturalmente o precede, como uma causa precede seu efeito. Isso é, de fato, visto claramente nas questões humanas: pois o pensamento e a vontade do artesão são a origem e a razão do trabalho de construção.

Por conseguinte, a primeira das operações acima mencionadas, como uma simples perfeição do operador, reivindica para si o nome de operação, ou ainda de ação: enquanto a segunda, como sendo uma perfeição da coisa feita, leva o nome de trabalho, portanto aquelas coisas que um artesão traz à existência por uma ação desse tipo são chamadas de sua obra.

Já falamos da operação anterior de Deus no Livro anterior, onde tratamos do conhecimento e da vontade divina. Portanto , a fim de

completar nosso tratado da verdade divina, resta-nos tratar da última operação, pela qual, a saber, as coisas são feitas e governadas por Deus.

Podemos deduzir essa ordem a partir das palavras citadas acima. Pois primeiro ele fala da meditação sobre o primeiro tipo de operação, quando diz: Eu meditei em todas as Tuas operações, para que possamos referir a operação à inteligência e vontade divinas. Então ele se refere à meditação nas obras de Deus quando ele diz, e eu meditei nas obras das Tuas mãos, para que pelo trabalho das Suas mãos entendamos o céu e a terra, e tudo o que é trazido à existência por Deus, como obra das mãos produzido por um artesão.

CAPÍTULO II
QUE A CONSIDERAÇÃO DAS CRIATURAS É ÚTIL PARA A CONSTRUÇÃO DA NOSSA FÉ

ESTA meditação nas obras divinas é realmente necessária para construir a fé do homem em Deus.

Primeiro, porque meditando em Suas obras, podemos admirar e considerar de alguma forma a sabedoria divina. Pois as coisas feitas pela arte são indicações da própria arte, uma vez que são feitas em semelhança à arte. Ora, Deus fez as coisas existirem por Sua sabedoria; por isso é dito no salmo: Tu fizeste todas as coisas com sabedoria. Conseqüentemente, podemos obter a sabedoria de Deus a partir da consideração de Suas obras, visto que, por uma espécie de comunicação à Sua semelhança, ela se espalha nas coisas que Ele fez. Pois é dito (Ecclus. 1:10): Ele derramou-a, a saber, sabedoria, sobre todas as Suas obras: portanto o salmista, depois de dizer: O teu conhecimento tornou-se maravilhoso para mim: é alto, e não posso alcançá-lo , e após referir-se ao auxílio da iluminação divina, quando diz: A noite será minha luz, etc., confessa ter sido ajudado a conhecer a sabedoria divina pela consideração das obras divinas, dizendo: Maravilhosas são as tuas obras , e minha alma sabe muito bem.

Em segundo lugar, esta consideração nos leva a admirar o sublime poder de Deus e, conseqüentemente, gera no coração dos homens uma reverência a Deus. Pois precisamos concluir que o poder do criador transcende as coisas feitas. Por isso se diz (Sb 13: 4): Se eles, os filósofos, a saber, admiravam seu poder e seus efeitos, a saber, dos céus, estrelas e elementos do mundo, que entendam ... que Aquele que fez eles são mais poderosos do que eles. Também está escrito (Rom. 1:20): As coisas invisíveis de Deus ... são claramente vistas, sendo compreendidas pelas coisas que são feitas: Seu poder eterno também e divindade. E essa admiração nos faz temer e reverenciar a Deus. Por isso é dito (Jerem. 10: 6, 7): Grande é o Teu nome em poder. Quem não te temerá, ó Rei das nações?

Em terceiro lugar, esta consideração inflama as almas dos homens para o amor da bondade divina. Pois qualquer bondade e perfeição é geralmente repartida entre várias criaturas, está tudo unido Nele universalmente, como na fonte de toda bondade, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, se a bondade, beleza e doçura das criaturas são tão atraentes para as mentes dos homens, a fonte da bondade do próprio Deus, em comparação com os riachos de bondade que encontramos nas criaturas, atrairá as mentes em transe dos homens. totalmente para si mesmo. Por isso é dito no salmo: Tu me deste, ó Senhor, um deleite em Tuas ações; e nas obras de Tuas mãos me regozijarei: e em outro lugar é dito dos filhos dos homens: Eles serão embriagados com a abundância de Tua casa, que é de todas as criaturas, e Tu os farás beber da torrente de Tua prazer. Pois em Ti está a fonte da vida. Novamente é dito (Sb 13: 1) contra certos homens: Por essas coisas boas que são vistas, ou seja, criaturas que são boas por participação, eles não podiam compreender Aquele que é, bom saber, mais ainda, que é a própria bondade , como mostramos no Primeiro Livro.

Em quarto lugar, esta consideração confere ao homem uma certa semelhança com a perfeição divina. Pois foi mostrado no Primeiro Livro que Deus, por conhecer a Si mesmo, vê todas as outras coisas em Si mesmo. Desde então, a fé cristã ensina o homem principalmente sobre Deus e o faz conhecer as criaturas pela luz da revelação divina , daí resulta no homem uma certa semelhança com a sabedoria divina. Por isso se diz (2 Coríntios 3:18): Mas todos nós, que contemplamos a glória do Senhor com rosto descoberto, somos transformados na mesma imagem.

Conseqüentemente, é evidente que a consideração das criaturas ajuda a edificar a fé cristã. Portanto é dito (Ecclus. 42:15): Eu irei ... me lembrar das obras do Senhor, e declararei as coisas que tenho visto: pelas palavras do Senhor são as Suas obras.

CAPÍTULO III
QUE O CONHECIMENTO DA NATUREZA DAS CRIATURAS DISPONIBILIZAM PARA REFUTAR ERROS CONTRA DEUS

A consideração das criaturas é igualmente necessária não só para a edificação da fé, mas também para a destruição dos erros. Pois os erros sobre as criaturas às vezes nos desviam da verdade da fé, na medida em que discordam do verdadeiro conhecimento de Deus. Isso acontece de várias maneiras.

Primeiro, porque, por ignorância da natureza das criaturas, os homens às vezes são enganados a ponto de considerar aquilo que só pode derivar de outra coisa, ser a primeira causa e Deus, pois pensam que nada existe além das criaturas visíveis. Tais eram aqueles que pensavam que qualquer tipo de corpo era Deus: de quem se diz (Sb 13: 2): Quem ... imaginou ou o fogo, ou o vento, ou o ar veloz, ou o círculo das estrelas , ou a grande água, ou o sol e a lua para serem os deuses.

Em segundo lugar, porque atribuem a certas criaturas o que pertence somente a Deus. Isso também resulta do erro sobre as criaturas: pois não se atribui a uma coisa o que é incapaz de sua natureza, a menos que se ignore sua natureza: por exemplo, se atribuíssemos três pés a um homem. Ora, aquilo que pertence somente a Deus é incompatível com a natureza de uma criatura: assim como aquilo que pertence somente ao homem é incompatível com a natureza de outra coisa. Portanto, o erro anterior surge da ignorância da natureza da criatura. Contra esse erro é dito (Sb 14.21): Eles deram o nome incomunicável às pedras e à madeira. Nesse erro caíram aqueles que atribuem a criação de coisas , ou o conhecimento do futuro, ou a operação de milagres, a outras causas que não Deus.

Em terceiro lugar, porque algo é retirado do poder divino em seu trabalho sobre as criaturas, por ignorância da natureza da criatura. Isso é evidenciado por aqueles que atribuem às coisas um princípio duplo , e por aqueles que afirmam que as coisas procedem de

Deus, não pela vontade divina, mas por necessidade natural, e por aqueles que retiram todas ou algumas coisas da providência divina, ou que negam que pode funcionar fora do curso normal das coisas. Pois tudo isso é depreciativo ao poder divino. Contra estes é dito (Jó 22:17): Quem ... olhou para o Todo-Poderoso como se Ele não pudesse fazer nadacoisa, e (Sb 12,17): Tu mostras Teu poder, quando os homens não acreditarão que Tu és um bsoluto em poder.

Em quarto lugar. O homem, que é conduzido pela fé a Deus como seu fim último, por ignorar a natureza das coisas e, conseqüentemente, a ordem de seu lugar no universo, pensa estar abaixo de certas criaturas acima das quais ele está colocado: como evidenciado naquelas que submetem a vontade do homem às estrelas, e contra estas se diz (Jerem. 10: 2): Não temas os sinais do céu, que os pagãos temem; também naqueles que consideram os anjos os criadores das almas e as almas humanas mortais; e naqueles que têm opiniões semelhantes depreciativas à dignidade do homem.

Conseqüentemente, é claro que a opinião é falsa daqueles que afirmam que não importa para a verdade da fé quais são as opiniões que alguém tem sobre as criaturas, desde que se tenha uma opinião correta sobre Deus, como Agostinho relata em seu livro De Origine Animœ. : visto que o erro relativo às criaturas, submetendo a mente humana a causas diferentes de Deus, equivale a uma falsa opinião sobre Deus, e desvia as mentes dos homens de Deus, a Quem a fé se esforça para tirá- los.

Portanto, a Escritura ameaça punir aqueles que erram a respeito das criaturas, assim como aos incrédulos, nas palavras do salmo: Por não terem compreendido as obras do Senhor e as operações de Suas mãos, Tu os destruirás e não os edificarás ; e (Sb 2.21): Estas coisas eles pensaram e foram enganados, e mais adiante: Eles não estimavam a honra das almas santas.

CAPÍTULO IV
QUE O FILÓSOFO E O TEÓLOGO TRATAM AS CRIATURAS DE DIFERENTES FORMAS

AGORA é evidente pelo que foi dito que o ensino da fé cristã trata das criaturas na medida em que refletem uma certa semelhança de Deus, e na medida em que o erro a respeito delas leva ao erro sobre Deus. E assim são vistos de um ponto diferente pela dor acima mencionada e pela filosofia humana. Pois a filosofia humana os considera como tais; portanto, descobrimos que as diferentes partes da filosofia correspondem aos diferentes gêneros de coisas. Por outro lado, a fé cristã não os considera como tal , por exemplo, considera o fogo não como tal, mas como representando a sublimidade de Deus, e como sendo dirigido a Ele de qualquer forma. Pois, como é declarado (Ecclus. 42:16, 17), Sua obra é cheia da glória do Senhor. Não fez o Senhor os santos declararem todas as Suas maravilhosas obras? Conseqüentemente, o filósofo e o crente também consideram questões diferentes sobre as criaturas. Pois o filósofo considera as coisas que lhes pertencem por sua própria natureza: por exemplo, que o fogo tende para cima. Considerando que o crente considera sobre as criaturas apenas as coisas que pertencem a elas com respeito à sua relação com Deus: por exemplo, que elas foram criadas por Deus, estão sujeitas a Deus e assim por diante.

Portanto, ele não argumenta imperfeição no ensino da fé, se ele contempla muitas propriedades das coisas, como a forma dos céus e a qualidade de seu movimento:visto que o físico também não considera os mesmos caracteres de uma linha que o geômetra, mas apenas os que são acidentais a isso, como o termo de um corpo natural.

Quaisquer questões, no entanto, que o filósofo e o crente em comum consideram sobre as criaturas, são transmitidas por meio de princípios diferentes de um lado e do outro. Pois o filósofo tira seu argumento das causas próprias das coisas : enquanto o crente recorre à Causa Primeira, por exemplo, porque foi assim entregue

por Deus, ou porque conduz à glória de Deus, ou porque o poder de Deus é infinito. Conseqüentemente (o ensino da fé) deve ser chamado de a maior sabedoria, visto que considera a causa mais elevada, de acordo com a declaração de Deut. 4: 6: Porque esta é a sua sabedoria e entendimento à vista das nações. Portanto, a filosofia humana é uma escrava dela como amante. Por esta razão, às vezes a sabedoria divina argumenta a partir dos princípios da filosofia humana: já que também entre os filósofos a Filosofia Primeira faz uso dos ensinamentos de todas as ciências a fim de estabelecer seu propósito. Portanto, novamente, ambos os ensinamentos não seguem a mesma ordem. Pois no ensino da filosofia que considera as criaturas em si mesmas e nos leva delas ao conhecimento de Deus, a primeira consideração é sobre as criaturas, e a última de Deus: enquanto no ensino da fé que considera as criaturas apenas em sua relação com Deus, a consideração sobre Deus ocupa o primeiro lugar, e a consideração sobre as criaturas, por último. E assim é mais perfeito: como sendo mais semelhante ao conhecimento de Deus, pois Ele vê outras coisas por conhecer a Si mesmo.

Portanto, de acordo com esta ordem, depois do que foi dito no Primeiro Livro sobre Deus em Si mesmo, nos resta tratar das coisas que procedem Dele.

CAPÍTULO V
ORDEM DAS COISAS A SER DITAS

Devemos tratar dessas coisas na seguinte ordem. Em primeiro lugar, falaremos da criação das coisas : em segundo lugar, de sua distinção: em terceiro lugar, da natureza dessas mesmas coisas produzidas e distintas umas das outras, na medida em que diz respeito à verdade da fé.

CAPÍTULO VI
QUE SE TORNA DEUS SER A FONTE DE SER PARA OUTRAS COISAS

Tomando então como garantidas as coisas que foram provadas no Livro anterior, vamos agora prosseguir para provar que torna-se Deus ser a fonte e a causa do ser para outras coisas.

Pois foi mostrado acima pela prova de Aristóteles que existe uma primeira causa eficiente que chamamos de Deus. Agora, uma causa eficiente traz seus efeitos. Portanto, Deus é a causa do ser para outras coisas.

Novamente. Foi demonstrado no Primeiro Livro pelo argumento do mesmo autor, que existe um primeiro motor imóvel, que chamamos de Deus. Ora , o primeiro motor em qualquer ordem de movimentos é a causa de todos os movimentos nessa ordem. Desde então muitas coisassão trazidos à existência pelos movimentos do céu, e visto que Deus provou ser o primeiro motor na ordem desses movimentos, segue-se que Deus é a causa do ser para muitas coisas.

Além disso. Aquilo que pertence a uma coisa por sua natureza, deve necessariamente estar nessa coisa universalmente; quanto ao homem ser racional e ao fogo tender para cima. Agora, pertence a um ser em ato que deveria exercer um efeito; pois todo agente age de acordo com o que está em ação. Portanto, é natural para todo ser em ato representar algo que existe em ato. Agora Deus está agindo, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, é competente para Ele produzir algo em ato, para o qual Ele é a causa do ser.

Avançar. É um sinal de perfeição nas coisas do mundo inferior, que eles são capazes de produzir o seu semelhante, como afirma o Filósofo (4 Meteoro.). Agora Deus é supremamente perfeito, como foi provado no Primeiro Livro . Portanto, é competente para Ele produzir algo em ato semelhante a Ele, de modo que Ele seja a causa de sua existência.

Novamente. Foi mostrado no Primeiro Livro que Deus deseja comunicar Seu ser a outras coisas por meio de semelhança. Agora

pertence à perfeição da vontade ser o princípio da ação e do movimento, como afirma o 3 De Anima. Visto que a vontade de Deus é perfeita, não falta o poder de comunicar Seu ser a uma coisa por meio de semelhança. E assim Ele será a causa de sua existência.

Avançar. O mais perfeito é o princípio da ação de uma coisa, para tantas coisas mais distantes ela pode estender sua ação: assim, o fogo, se fraco, aquece apenas o que está próximo, mas, se forte, aquece até mesmo coisas distantes. Ora, o ato puro, que é Deus, é mais perfeito do que o ato mesclado com potencialidade, como é conosco. Mas o ato é o princípio da ação. Uma vez que, então, pelo ato que está em nós, somos capazes de proceder não apenas às ações que residem em nós, como inteligência e volição, mas também às ações que dizem respeito às coisas exteriores, e através das quais certas coisas são feitas. por nós; muito mais pode Deus, pelo fato de estar em ação, não apenas compreender e querer, mas também produzir um efeito. E assim Ele pode ser a causa do ser para outras coisas.

Por isso é dito (Jó 5: 9) : Quem faz grandes coisas e coisas inescrutáveis ... coisas incontáveis.

CAPÍTULO VII
QUE EM DEUS HÁ PODER ATIVO

Conclui-se disso que Deus é poderoso e que o poder ativo é apropriadamente atribuído a ele.

Pois o poder ativo é o princípio de agir sobre o outro como tal. Agora torna-se Deus ser o princípio de ser para outras coisas. Portanto, torna-se Ele ser poderoso.

Além disso. Assim como a potencialidade passiva é conseqüência de estar em potencial, também a potência ativa é conseqüência de estar em ato: f ou uma coisa é ativa porque está em ato e passiva porque está em potencial. Agora é Deus estar em ação. Portanto, o poder ativo é apropriado para Ele.

Novamente. A perfeição divina inclui a perfeição de todas as coisas, como foi provado no Primeiro Livro. Ora, o poder ativo pertence à perfeição de uma coisa: visto que uma coisa é considerada mais perfeita na proporção em que é mais poderosa. Portanto, Deus não pode ser destituído de poder ativo.

Avançar. Tudo o que age tem o poder de agir, pois o que não tem o poder de agir, não pode agir; e o que não pode agir, necessariamente não age. Agora Deus age e se move, como foi provado acima. Portanto, Ele tem o poder de agir; e potência ativa, mas não passiva, é apropriadamente atribuída a ele.

Por isso, é dito no salmo: Tu és poderoso (potens), ó Senhor, e em outros lugares: Teu poder e Tua justiça, ó Deus, até mesmo para as coisas mais grandiosas que fizeste.

CAPÍTULO VIII
QUE O PODER DE DEUS É SUA SUBSTÂNCIA

Podemos também concluir disso que o poder divino é a própria substância de Deus.

Pois o poder ativo torna-se uma coisa na medida em que está em ação. Agora Deus é muito ativo; nem está Ele agindo por algum ato que não seja Ele mesmo, visto que Nele não há potencialidade, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Ele é Seu próprio poder.

Novamente. Tudo o que é poderoso e não é seu próprio poder é poderoso por participar do poder de outra pessoa. Mas nada pode ser atribuído a Deus por participação, pois Ele é Seu próprio ser, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Ele é Seu próprio poder.

Além disso. O poder ativo pertence à perfeição de uma coisa, como afirmado acima. Agora, toda perfeição de Deus está contida em Seu próprio ser, como foi mostrado no Primeiro Livro. Portanto, o poder divino não é outro senão o Seu próprio ser. Agora Deus é Seu próprio ser, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Ele é Seu próprio poder.

Novamente. Nas coisas cujos poderes não são sua substância, seus poderes são acidentes: portanto, o poder natural é colocado na segunda espécie de acidente. Mas em Deus não pode haver acidente, como foi provado no Primeiro Livro. Portanto, Deus é Seu próprio poder.

Avançar. Tudo o que é por outro é reduzido ao que é por si mesmo, sendo assim reduzido ao que é primeiro. Agora, outros agentes são reduzidos a Deus como primeiro agente. Portanto, Ele é o agente de Si mesmo. Mas aquilo que age por si mesmo, age por sua essência: e aquilo pelo qual uma coisa age é seu poder ativo. Portanto, a própria essência de Deus é Seu poder ativo.

CAPÍTULO IX
QUE O PODER DE DEUS É SUA AÇÃO

Disto podemos mostrar que o poder de Deus não é outro senão Sua ação.

Pois coisas que são idênticas a uma e a mesma coisa são idênticas umas às outras. Ora, o poder de Deus é Sua substância, como provamos: e Sua ação também é Sua substância, como mostramos no Primeiro Livro com respeito à Sua operação intelectual:pois isso se aplica igualmente a Suas outras operações. Portanto, em Deus, o poder não é distinto da ação.

Novamente. A ação de uma coisa é um complemento de seu poder: pois é comparada ao poder como um segundo ato para o primeiro. Agora, o poder divino não é completado por outro senão Ele mesmo, visto que é a própria essência de Deus. Portanto, em Deus, o poder não é distinto da ação.

Além disso. Assim como o poder ativo é algo que age, sua essência é algo ser. Agora, o poder de Deus é Sua essência, como já provamos. Portanto, Sua ação é Seu ser. Mas Seu ser é Sua substância. Portanto, a ação de Deus é a Sua substância e, portanto, segue-se a mesma conclusão de antes.

Avançar. Uma ação que não é a substância do agente, está no agente como um acidente em seu sujeito: portanto, a ação é contada entre os nove predicamentos do acidente. Agora, não pode haver nada acidental em Deus. Portanto, a substância de Deus não é outra senão o Seu poder.

CAPÍTULO X
DE QUE FORMA O PODER É DESCRITO A DEUS

DESDE, entretanto, nada é seu próprio princípio, e a ação de Deus não é outra senão Seu poder, é claro pelo que foi dito que o poder é atribuído a Deus, não como o princípio da ação, mas como o princípio da coisa feita. E uma vez que o poder implica relação com algo e lse sob o aspecto de seu princípio, - pois o poder ativo é o princípio de agir sobre outra coisa, de acordo com o Filósofo (5 Metaph.) - é evidente que o poder é atribuído a Deus em relação às coisas feitas, de acordo com a realidade, e não em relação à ação, exceto de acordo com nosso modo de compreender, pois tanto quanto nosso intelecto considera ambos, o poder divino e a ação a saber, por conceitos diferentes. Portanto, se certas ações são próprias de Deus, que não se transformam em algo feito mas permanecem no agente, o poder não é atribuído a Deus a respeito delas, exceto de acordo com nossa maneira de entender, e não de acordo com a realidade. Essas ações são inteligência e vontade. Conseqüentemente, o poder de Deus, propriamente falando, não considera tais ações, mas apenas seus efeitos. Conseqüentemente, o intelecto e a vontade estão em Deus, não como poderes, mas apenas como ações.

Também fica claro do que precede que as múltiplas ações atribuídas a Deus, como inteligência, volição, produção de coisas e assim por diante, não são tantas coisas diferentes, uma vez que cada uma dessas ações em Deus é Seu próprio ser, que é a mesma coisa. Como uma coisa pode permanecer verdadeira embora tenha muitos significados, pode ser visto claramente pelo que foi mostrado no Primeiro Livro.

CAPÍTULO XI
QUE ALGO É DITO POR DEUS EM RELAÇÃO ÀS CRIATURAS

AGORA, como o poder é apropriado a Deus em relação aos Seus efeitos, e como o poder transmite a noção de um princípio, como afirmamos; e uma vez que o princípio denota relação como que dela procede, é evidente que algo pode ser dito de Deus relativamente, em relação aos seus efeitos.

Novamente. É inconcebível que uma coisa seja referida a outra, a menos que, inversamente, esta seja referida. Agora falamos de outras coisas em relação a Deus; por exemplo, no que diz respeito ao ser que eles têm de Deus, como já provado, eles dependem dEle. Portanto, inversamente, podemos falar de Deus em relação às criaturas.

Avançar. A semelhança é um tipo de relação. Agora Deus, mesmo como outros agentes, produz algo como Ele mesmo. Portanto, algo é dito sobre Ele relativamente.

Além disso. Conhecimento denota relação com a coisa conhecida. Agora Deus tem conhecimento não apenas de si mesmo, mas também de outras coisas. Portanto, algo é dito de Deus em relação a outras coisas.

Novamente. Mover implica relação com a coisa movida e agente com a coisa feita. Agora Deus é um agente e um motor imóvel, como já provado. Portanto, as relações são predicadas Dele.

Novamente. Primeiro implica algum tipo de relação e, portanto, é supremo. Agora foi provado no Primeiro Livro que Ele é o primeiro ser e o bem supremo.

Portanto, é evidente que muitas coisas são ditas de Deus relativamente.

CAPÍTULO XII
QUE AS RELAÇÕES DITAS DE DEUS EM REFERÊNCIA ÀS CRIATURAS NÃO ESTÃO REALMENTE EM DEUS

ESTAS relações, entretanto, que se referem aos Seus efeitos, não podem estar em Deus.

Pois eles não podem estar Nele como acidentes em um assunto, visto que nenhum acidente está Nele, como provamos no Primeiro Livro. Nem podem ser a própria substância de Deus: porque, uma vez que os termos relativos são aqueles que essencialmente se referem de alguma forma a outra coisa, como diz o Filósofo (Predic.), Seguir-se-ia que a substância de Deus é essencialmente referida a outra coisa. Ora, aquilo que se refere essencialmente a outro depende de algum modo disso, pois não pode existir nem ser compreendido sem ele. Conseqüentemente, seguir-se-ia que a substância de Deus depende de alguma outra coisa fora dela: e, portanto, não seria por si mesma um ser necessário, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, relações semelhantes não estão realmente em Deus.

Novamente. Foi provado no Primeiro Livro que Deus é a primeira medida de todos os seres. Portanto, Deus é comparado a outros seres como coisas cognoscíveis ao nosso conhecimento: visto que opinião ou fala é verdadeira ou falsa conforme uma coisa é ou não é, segundo o Filósofo (Predic.). Agora, embora uma coisa seja dita como cognoscível em relação ao conhecimento, a relação não está realmente no cognoscível, mas apenas no conhecimento: portanto, de acordo com o Filósofo (5 Metaph.), O cognoscível é assim chamado relativamente, não porque está relacionado, mas porque algo mais está relacionado a ele. Portanto, as ditas relações não estão realmente em Deus.

Avançar. As relações acima mencionadas são ditas de Deus não apenas com respeito às coisas que são atuais, mas também com respeito àquelas que estão em potencial: porque Eleambos os conhecem, e em referência a eles é chamado o primeiro ser e o

bem soberano. Mas o que é real não tem relação real com o que não é real, mas potencial: do contrário, seguir-se-ia que há realmente um número infinito de relações no mesmo sujeito, uma vez que números potencialmente infinitos são maiores do que o número dois que é anterior a o Shopping. Ora, Deus não está relacionado com coisas reais, senão com coisas potenciais, pois Ele não é mudado pelo fato de produzir certas coisas. Portanto, Ele não está relacionado a outras coisas por uma relação realmente existente Nele.

Além disso. Tudo o que recebe algo de novo deve ser mudado, seja essencialmente ou acidentalmente. Ora, certas relações são ditas de Deus novamente: por exemplo, que Ele é o Senhor ou governador de uma coisa que começa a existir de novo. Portanto, se uma relação fosse predicada por Deus como realmente existente Nele, seguir-se-ia que algo pertence a Deus novamente e, conseqüentemente, que Ele é mudado essencialmente ou acidentalmente: o contrário do que foi provado no Primeiro Livro.

CAPÍTULOS XIII E XIV
COMO AS RELAÇÕES MENCIONADAS SÃO PREDICADAS POR DEUS

NO ENTANTO, não se pode dizer que as relações acima mencionadas existem externamente como algo fora de Deus.

Pois uma vez que Deus é o primeiro ser e o bem soberano, seria necessário considerar ainda outras relações de Deus com aquelas relações que são realidades. E se essas também são realidades, teremos de encontrar novamente as terceiras relações: e assim por diante, indefinidamente. Portanto, as relações pelas quais Deus se refere a outras coisas não existem realmente fora de Deus.

Novamente. Uma coisa é predicada denominativamente de duas maneiras. Pois uma coisa pode ser denominada daquilo que está fora dela; por exemplo, de um lugar é dito que uma pessoa está em algum lugar, e de algum tempo em algum momento: e uma coisa pode ser denominada daquilo que está nela, como uma pessoa é denominada branca de brancura. Por outro lado, uma coisa não deve ser denominada de uma relação como estranha, mas como inerente: pois um homem não é denominado pai, exceto pela paternidade que está nele. Portanto, é impossível que as relações pelas quais Deus é referido às criaturas sejam realidades fora dEle .

Desde então, ficou provado que eles não estão realmente Nele, mas são predicados Dele, permanece que eles são atribuídos a Ele de acordo apenas com a nossa maneira de entender, pelo fato de que outras coisas são referidas a Ele. Pois o nosso intelecto, ao entender que uma coisa é referida a outra, compreende ao mesmo tempo que esta última está relacionada com aquela; embora às vezes não esteja realmente relacionado.

Portanto, também é evidente que as relações acima mencionadas não são ditas de Deus da mesma maneira que outras coisas predicadas de Deus. Para todas as outras coisas, como sabedoria, irá predicar Sua essência, ao passo que as relações acima mencionadas não o fazem de forma alguma, mas apenas de acordo com nosso modo de compreensão. No entanto, nosso

entendimento não é falso. Deve -se ao fato de que nosso intelecto entende que as relações do divinoos efeitos terminam no próprio Deus, predica certas coisas Dele relativamente: mesmo assim entendemos e expressamos o cognoscível relativamente pelo fato de que nosso conhecimento se refere a ele.

Também fica claro pelo que foi dito que não é prejudicial à simplicidade de Deus que muitas relações sejam predicadas Dele, embora não signifiquem a sua essência: porque são conseqüências do nosso modo de entender. Pois nada impede nosso intelecto de compreender muitas coisas e de ser referido de muitas maneiras ao que é em si mesmo simples, de modo a considerar assim o simples sob uma relação múltipla. E quanto mais simples uma coisa é, maior sua virtude, e de tantas mais coisas é um princípio e, conseqüentemente, é entendido como relacionado de muitas outras maneiras: assim, um ponto é um princípio de mais coisas do que uma linha. , e uma linha de mais coisas do que uma superfície. Portanto, o próprio fato de muitas coisas serem ditas de Deus relativamente, dá testemunho de sua suprema simplicidade.

CAPÍTULO XV
QUE DEUS É PARA TODAS AS COISAS A CAUSA DE SER

AGORA, uma vez que provamos que Deus é a fonte do ser para algumas coisas, devemos ainda mostrar que tudo além de si mesmo é Dele.

Pois tudo o que pertence a uma coisa diferente de como tal, pertence a ela por alguma causa, como branco para um homem: porque aquilo que não tem causa é algo primeiro e imediato, portanto deve pertencer à coisa essencialmente e como tal. Ora, é impossível que qualquer coisa pertença a dois e a ambos como tal. Pois o que se diz de uma coisa como tal não vai além dessa coisa: por exemplo, ter três ângulos iguais a dois ângulos retos não vai além de um triângulo. Conseqüentemente, se algo pertence a duas coisas, não pertencerá a ambas como tal: portanto, é impossível que qualquer coisa seja predicada de dois de modo que não seja dito de nenhum por causa de uma causa, mas é necessário que qualquer um um ser a causa do outro, - por exemplo, o fogo é a causa do calor em um corpo misto, e ainda cada um é chamado de quente; - ou então alguma terceira coisa deve ser a causa de ambos, por exemplo, o fogo é a causa de dois velas dando luz. Agora, o ser é dito de tudo o que existe. Portanto, é impossível que haja duas coisas, nenhuma das quais tem uma causa de ser, mas ou ambas as coisas em questão devem ter seu ser por uma causa, ou então uma deve ser a causa de ser para a outra. Conseqüentemente, tudo o que, seja de que forma for, deve ser daquele para o qual nada é causa de ser. Agora, provamos acima que Deus é esse ser para o qual nada é a causa de sua existência. Portanto, dEle é tudo o que, de qualquer forma, é. Se, entretanto, for dito que o ser não é um predicado univocal, a conclusão acima segue, no entanto. Pois não é dito de muitos equivocadamente, mas analogicamente: e, portanto, é necessário voltar a uma coisa.

Além disso. Aquilo que pertence a uma coisa por sua natureza, e não por alguma outra causa , não pode ser diminuído e deficiente

nisso. Pois se algo essencial for subtraído ou adicionado a uma natureza, haverá imediatamente outra natureza: mesmo como acontece em números, onde a adição ou subtração da unidade muda as espécies.E se a natureza ou qüididade de uma coisa permanece íntegra, embora alguma coisa se encontre diminuída, é claro que isso não depende simplesmente dessa natureza, mas de outra coisa, por meio da qual ela é diminuída. Portanto, aquilo que pertence a uma coisa menos do que a outras, pertence a ela não apenas por sua natureza, mas por alguma outra causa. Conseqüentemente, essa coisa será a causa de tudo em um certo gênero, a que pertence a predicação desse gênero acima de tudo; portanto, o que é mais quente é visto como a causa do calor em todas as coisas quentes, e o que é mais leve é a causa de todas as coisas que têm luz. Agora Deus está sendo acima de tudo, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Ele é a causa de tudo o que o ser é reproduzido.

Avançar. A ordem das causas deve corresponder necessariamente à ordem dos efeitos, uma vez que os efeitos são proporcionais às suas causas. Portanto, como os efeitos próprios são reduzidos às suas próprias causas, de modo que o que é comum nos próprios efeitos deve ser reduzido a alguma causa comum: mesmo assim, acima das causas particulares da geração desta ou daquela coisa, está o sol o universal causa de geração; e o rei é a causa universal do governo em seu reino, acima dos guardiões do reino e de cada cidade. Agora, o ser é comum a todos. Portanto, acima de todas as causas, deve haver uma causa à qual pertence para dar existência. Mas Deus é a causa primeira, como mostrado acima. Portanto, segue-se que todas as coisas que existem são de Deus.

Novamente. Aquilo que se diz ser essencialmente assim e assim é a causa de tudo o que é assim por participação: assim, o fogo é a causa de todas as coisas acesas como tal. Agora Deus está sendo por Sua essência, porque Ele é ele mesmo: enquanto tudo o mais é por participação: pois só pode haver um ser que é seu próprio ser, como foi provado no Primeiro Livro. Portanto, Deus é a causa de todas as outras coisas.

Avançar. Tudo o que é possível ser e não ser tem uma causa: porque considerado em si mesmo é indiferente a qualquer um, de modo que deve haver algo mais que o determine. Portanto, uma vez que não podemos prosseguir para o infinito, deve haver alguma coisa necessária que seja a causa de todas as coisas que é possível ser e não ser. N ow há uma coisa necessária que tem uma causa de sua necessidade: e aqui novamente, não pode prosseguir até o infinito, de modo que devemos chegar a algo que é por si só preciso ser. E isso pode ser apenas um, como mostramos no Primeiro Livro: e este é Deus. Th tudo erefore em vez d'Ele deve ser reduzida a Ele como a causa de seu ser.

Além disso. Deus é o criador de uma coisa, na medida em que está em ação, como provamos acima. Agora, por Sua realidade e perfeição, Ele contém todas as perfeições das coisas, como mostramos no Primeiro Livro; e assim Ele é virtualmente todas as coisas. Portanto, Ele é o criador de tudo. Mas isso não seria se outra coisa fosse de uma natureza diferente dEle: pois nada é da natureza de ser de outro, e não de ser de outro, visto que se fosse de natureza não ser de outro , é por si mesmo necessário ser e, portanto, nunca pode ser de outro. Portanto, nada pode ser exceto de Deus.

Novamente. O imperfeito origina-se do perfeito, como a semente de um animal. Ora, Deus é o ser mais perfeito e o bem soberano, como foi mostrado no Primeiro Livro.Portanto, Ele é a causa da existência para todas as coisas, especialmente porque foi provado que só pode haver uma coisa dessas.

Isso é confirmado pela autoridade divina. Pois está dito no salmo: Quem fez o céu e a terra, o mar e todas as coisas que neles há: e (Jo. 1: 3): Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito: e (Rom. 11:36): Dele, e por Ele, e Nele estão todas as coisas: a Ele seja a glória para sempre.

Isso põe de lado o erro dos antigos físicos que afirmavam que certos corpos não tinham causa de seu ser: da mesma forma, de alguns que dizem que Deus não é a causa da substância do céu, mas apenas de seu movimento.

CAPÍTULO XVI
QUE DEUS TRANSFORMOU AS COISAS EM SER DO NADA

Disto fica claro que Deus criou as coisas a partir de nenhuma coisa pré-existente como matéria.

Pois se uma coisa é um efeito de Deus, ou algo existe antes dela ou não. Se não, nosso ponto está provado, ou seja, que Deus produz um efeito de nada pré-existente. Se, no entanto, algo existe antes disso, devemos prosseguir para o infinito - o que é impossível nas causas naturais, como prova o Filósofo (2 Metaph.) - ou devemos chegar a alguma primeira coisa que não pressupõe outra. E isso só pode ser Deus. Pois foi mostrado no Primeiro Livro que Ele não é a questão de qualquer coisa, nem pode haver outra coisa senão Deus, cujo ser não é causado por Deus, como temos provado. Segue-se, portanto, que Deus, ao produzir Seus efeitos, não requer nenhuma questão pré-concebida da qual produzir Sua obra.

Avançar. Cada matéria é restrita a alguma espécie particular pela forma com a qual é superada. Conseqüentemente, produzir um efeito a partir da matéria pré-concebida, conferindo-lhe uma forma de qualquer maneira, pertence a um agente que visa alguma espécie particular. Ora, um agente semelhante é um agente particular, uma vez que as causas são proporcionais aos seus efeitos. Portanto, um agente que requer necessariamente matéria pré-concebida a partir da qual produzir seu efeito é um agente particular . Mas Deus é um agente como sendo a causa universal do ser, como foi provado acima. Portanto, Ele não precisa de matéria pré-concebida em Sua ação.

Novamente. Quanto mais universal é um efeito, mais elevada é a sua causa própria: porque quanto mais elevada for a causa, a muitas mais coisas se estende a sua virtude. Ora, ser é mais universal do que ser movido: visto que alguns seres são imóveis, como também ensinam os filósofos, por exemplo, pedras e coisas semelhantes. Segue-se, portanto, que acima da causa que age

apenas causando movimento e mudança, aqui está aquela causa que é o primeiro princípio do ser: e nós provamos que isso é Deus. Portanto, Deus não age apenas causando movimento e mudança. Agora, tudo o que não pode trazer as coisas à existência, a não ser da matéria pré-concebida, age apenas provocando movimento e mudança, uma vez que transformar qualquer coisa da matéria é o resultado de algum tipo de movimento ou mudança. Conseqüentemente, não é impossível fazer as coisas existirem sem matéria pré-concebida. Por isso, Deus traz coisas a ser sem assunto preconacente.

Novamente. Aquilo que age apenas por movimento e mudança é inconsistente com a causa universal do ser; visto que por movimento e mudança um ser não é feito de um não-ser absoluto, mas este ser deste não-ser. Ora, Deus é a causa universal do ser , como já provamos. Portanto, não convém a Ele agir apenas por movimento ou mudança. Nem então Lhe convém precisar de matéria preexistente para fazer algo.

Além disso. Todo agente produz algo parecido com ele de alguma forma. Agora, todo agente age de acordo com o que realmente é. Conseqüentemente, produzir um efeito por causar de algum modo uma forma inerente à matéria, pertencerá àquele agente, que se atualiza por uma forma inerente a ele, e não por toda a sua substância. Por isso o Filósofo afirma (7 Metaph.) Que as coisas materiais, que têm formas na matéria, são engendradas por agentes materiais que têm formas na matéria, e não por formas existentes per se. Agora, Deus é o verdadeiro ser não por uma forma inerente a Ele, mas por toda a Sua substância, como provamos acima. Portanto, o modo apropriado de Sua ação é produzir uma coisa subsistente inteira, e não meramente uma coisa inerente, ou seja, uma forma na matéria. E todo agente que não requer matéria para sua ação, age desta forma. Portanto, Deus não requer matéria preexistente em Sua ação.

Avançar. A matéria é comparada a um agente como o receptor da ação procedente do agente: pois a ação que é do agente como procedente dela, é o paciente como residindo nela. Portanto, a matéria é exigida por um agente para que possa receber a ação do

agente: uma vez que a ação do agente recebida no paciente é o ato e a forma do paciente, ou algum começo de uma forma neles. Ora, Deus não age por uma ação que requer ser recebida em um paciente: porque Sua ação é Sua substância, como já provado. Portanto, Ele não requer nenhuma questão pré-concebida a fim de produzir um efeito.

Avançar. Todo agente que requer matéria pré -acentiva para agir, tem matéria proporcional à sua ação, de modo que tudo o que está na potência do agente, está tudo na potencialidade da matéria: do contrário, não poderia colocar em ação tudo o que está em sua poder ativo e, portanto, teria esse poder, com relação a tais coisas, sem propósito. Ora, a matéria não tem tal proporção com Deus. Pois a matéria não tem potencialidade para nenhuma quantidade particular, como declara o Filósofo (3 Phys.): Ao passo que o poder divino é simplesmente infinito, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Deus não requer nenhuma questão pré-concebida como necessária para Sua ação.

Novamente. De coisas diferentes, há assuntos diferentes: pois o assunto das coisas espirituais não é o mesmo que o das coisas corpóreas, nem o dos corpos celestes o mesmo que o dos corpos corruptíveis. Isso é evidente pelo fato de que a receptividade, que é uma propriedade da matéria, não é do mesmo tipo no acima mencionado: pois a receptividade nas coisas espirituais é inteligível, assim o intelecto recebe as espécies de objetos inteligíveis, mas não de acordo com seu ser material : enquanto os corpos celestes recebem novidade de situação, mas não novidade de ser, como fazem os corpos inferiores. Portanto, não há um único assunto que seja potencial para ser universal. Mas a atividade de Deus considera tudo ser universalmente. Portanto, nenhuma matéria corresponde proporcionalmente a ele. Portanto, ele não requer uma questão de necessidade.

Além disso. Onde quer que no universo certas coisas estejam em proporção e ordem mútuas, uma delas deve proceder da outra, ou ambas de alguém: pois a ordem deve ser fundada em uma por sua correspondência com outra; do contrário, a ordem ou proporção seria o resultado do acaso, o que é inadmissível nos primeiros

princípios das coisas, porque seguir-se-ia ainda mais que tudo o mais é do acaso. Se, então, houver alguma matéria proporcional à ação divina, segue-se que ou uma é da outra, ou ambas de uma terceira. Mas visto que Deus é o primeiro ser e a primeira causa, Ele não pode ser o efeito da matéria, nem pode ser de qualquer terceira causa. Portanto, segue-se que, se houver matéria proporcional à ação de Deus, Ele é a causa dela.

Novamente. Aquilo que é o primeiro dos seres deve ser a causa das coisas que são: pois, se não fossem causados, não seriam colocados em ordem por isso, como já provamos. Ora, entre o ato e a potencialidade existe esta ordem, que, embora na mesma coisa que às vezes está em potencial e às vezes em ato, a potencialidade precede o ato no ponto do tempo, enquanto o ato precede pela natureza; no entanto, falando simplesmente, o ato deve preceder a potencialidade, o que é evidenciado pelo fato de que a potencialidade não se reduz ao ato a não ser por um ser em ato. Mas a matéria é um ser em potencial. Portanto, Deus, que é ato puro, deve ser simplesmente anterior à matéria e, conseqüentemente, sua causa. Portanto, a matéria não é necessariamente pressuposta para Sua ação.

Novamente. A matéria primária é de alguma forma, pois é um ser em potencial. Ora, Deus é a causa de todas as coisas que existem, como já provamos. Portanto, Deus é a causa da matéria primária: para a qual nada é preexistente. Portanto, a ação divina não precisa de natureza pré-existente.

A Escritura Divina confirma esta verdade, dizendo (Gênesis 1: 1): No princípio, Deus criou o céu e a terra. Pois criar nada mais é do que trazer algo à existência, sem matéria pré-concebida.

Seu eby é refutado o erro dos antigos filósofos que afirmavam que a matéria não tem causa alguma, porque eles observaram que nas ações de agentes particulares algo é sempre pré-acento à ação: de onde eles tiraram a opinião comum a tudo que de nada nada é feito. Isso é verdade em determinados agentes. Mas eles ainda não haviam chegado ao conhecimento do agente universal, que é a causa ativa de todo ser e, necessariamente, nada pressupõe para Sua ação.

CAPÍTULO XVII
QUE A CRIAÇÃO NÃO É OUTRO MOVIMENTO NEM MUDANÇA

Tendo provado o que precede, é evidente que a ação de Deus, que não tem pré-acento e se chama criação, não é movimento nem mudança propriamente dita.

Pois todo movimento ou mudança é a ação daquilo que é uma potencialidade como tal. Ora, nesta ação não existe nada em potencial para receber a ação, como já provamos. Portanto, não é movimento nem mudança.

Novamente. Os extremos de um movimento ou mudança estão incluídos na mesma ordem: ou porque se enquadram em um gênero, como contrários, por exemplo no movimento de crescimento e alteração, e quando uma coisa é transportada de um lugar para outro; ou porque têm uma potencialidade de matéria em comum, como privação e forma em geração e corrupção. Mas nada disso se aplica à criação: pois ela não admite nenhuma potencialidade, nem nada do mesmo gênero que possa ser pressuposto para a criação, como já provamos. Portanto, não há movimento nem mudança nisso.

Avançar. Em cada mudança ou movimento deve haver algo que é condicionado de outra forma agora e antes: uma vez que o próprio nome da mudança mostra isso. Mas quando toda a substância de uma coisa é trazida à existência, não pode haver a mesma coisa que seja condicionada de uma maneira e de outra, pois ela não seria produzida, mas pressuposta à produção. Portanto, a criação não é uma mudança.

Avançar. O movimento e a mudança devem preceder o que é feito pela mudança ou movimento: porque ter sido feito é o início do repouso e o tempo do movimento. Portanto, toda mudança deve ser movimento ou o termo de um movimento sucessivo. Por isso, o que se faz não é: enquanto dura o movimento, algo se faz e não se faz: ao passo que no próprio termo do movimento, onde começa o repouso, já não é uma coisa que se faz, mas tem sido feito. Ora, na

criação isso é impossível: pois se a criação precedeu como movimento ou mudança, necessariamente pressuporia um sujeito, e isso é contrário à natureza da criação. Portanto, a criação não é movimento nem mudança.

CAPÍTULO XVIII
COMO RESOLVER AS OBJEÇÕES CONTRA A CRIAÇÃO

Disto podemos ver a vacuidade daqueles que contradizem a criação por argumentos tirados da natureza do movimento e da mudança: tal como as necessidades da criação , como outros movimentos e mudanças, ocorrem em algum sujeito, e que implica a transmutação do não -ser em existência, como o de fogo no ar.

Pois a criação não é uma mudança, mas a própria dependência do ser criado do princípio pelo qual é produzido. Portanto, é uma espécie de relação. Portanto, nada impede que ela esteja na criatura como seu sujeito. No entanto, a criação pareceria uma espécie de mudança de acordo apenas com a nossa maneira de compreender: na medida em que, a saber, como nosso intelecto apreende uma e a mesma coisa como previamente inexistente e como existindo posteriormente.

É claro, porém, que se a criação é uma relação, é uma coisa: e nem é incriada, nem é criada por outra relação. Pois, uma vez que um efeito criado depende realmente de seu criador, essa relação deve ser alguma coisa. Agora, tudo é trazido à existência por Deus. Portanto, ele recebe seu ser de Deus. E, no entanto, não é criado por uma criação diferente da primeira criatura que se afirma ter sido criada por meio dela . Porque acidentes e formas, assim como não são per se, também não são criados per se, visto que a criação é a produção de um ser, mas assim como são em outro, também são criados quando outras coisas são criadas..

Além disso. Uma relação não é referida por outra relação - pois nesse caso se passaria ao infinito - mas é referida por si mesma, porque é essencialmente uma relação. Portanto, não há necessidade de outra criação por meio da qual a própria criação seja criada, de modo que se prossiga até o infinito.

CAPÍTULO XIX
QUE NA CRIAÇÃO NÃO HÁ SUCESSÃO

Também fica claro, pelo exposto, que toda a criação é sem sucessão.

Pois a sucessão é própria do movimento: enquanto a criação não é um movimento nem o termo de um movimento, como a mudança é. Portanto, não há sucessão nisso.

Novamente. Em cada movimento sucessivo, há algum meio entre seus extremos: pois meio é aquele que uma coisa em movimento contínuo atinge primeiro antes de chegar ao termo. Agora, entre o ser e o não-ser, que são os extremos da criação, nenhum meio é possível. Portanto, não há sucessão nisso.

Além disso. Em todo fazer em que há sucessão, uma coisa está se tornando antes de ser feita, como é provado em 6 Phys. Agora, isso não pode acontecer na criação. Seja causa a tornar-se que precederia a ser feita, seria necessário um assunto. E esta não poderia ser a própria criatura cuja criação está em questão, uma vez que não é antes de ser feita. Nem estaria no criador, porque ser movido não é o ato do movente , mas da coisa movida. Segue-se que o devir teria por sujeito alguma matéria pré-existente da coisa feita. Mas isso é incompatível com a criação. Portanto, não pode haver sucessão na criação.

Avançar. Todo fazer que prossegue por sucessão precisa levar tempo: já que o antes e o depois do movimento são contados pelo tempo. Agora, o tempo, o movimento e a coisa sujeita ao movimento estão todos divididos simultaneamente. Isso é evidente no movimento local: pois o que se move com regularidade passa por meia magnitude na metade do tempo. Ora, a divisão nas formas que corresponde à divisão do tempo é de acordo com a intensidade e a remissão: assim, se uma coisa é aquecida a tal grau em tanto tempo, ela é aquecida a um grau menor em menos tempo. Accor dingly sucessão em qualquer movimento ou tomada é possível de acordo como a coisa em relação à qual há movimento é divisível: ou de acordo com a quantidade, como em movimento local e aumento;

ou de acordo com a intensidade e remissão, como na alteração. Agora, o último ocorre de duas maneiras. Em primeiro lugar, porque a forma que é o termo do movimento é divisível quanto à intensidade e à remissão, como quando uma coisa se move para a brancura; em segundo lugar, porque tal divisão ocorre nas disposições para tal forma ; assim, o devir do fogo é sucessivo por causa da alteração anterior quanto às disposições da forma. Mas o próprio ser substancial de uma criatura não é divisível dessa maneira, pois a substância não pode ser mais ou menos. Nem quaisquer disposições precedem a criação, uma vez que não há matéria preexistente, pois a disposição é por parte da matéria. Segue-se, portanto, que não pode haver sucessão na criação.

Avançar. A sucessão na feitura das coisas resulta de um defeito da matéria, que não está devidamente disposto desde o início para a recepção da forma: portanto,quando a matéria já está perfeitamente disposta para a forma, ela a recebe em um instante. Por isso, como um corpo diáfano está sempre na última disposição para a luz, na verdade ele se ilumina assim que o corpo luminoso está presente: nem qualquer movimento da parte do corpo iluminável precede, mas apenas o movimento local da parte. do iluminante, que se torna presente. Mas, na criação, nada é exigido de antemão por parte da matéria: nem ao agente falta nada para Sua ação, que depois pode advir para Ele pelo movimento, uma vez que Ele é totalmente imóvel, como mostramos no Primeiro Livro desta Obra . Segue-se, portanto, que a criação é instantânea. Portanto, no mesmo instante, uma coisa está sendo criada e criada, assim como no mesmo instante uma coisa está sendo iluminada e é iluminada.

Daí a divina Escritura declara que a criação das coisas ocorreu em um instante indivisível, quando diz: No princípio Deus criou o céu e a terra: princípio que Basílio expõe como o início dos tempos, e isso deve ser indivisível como é provado em 6 Phys. .

CAPÍTULO XX
QUE NENHUM CORPO PODE CRIAR

AQUI é evidente que nenhum corpo pode produzir nada por criação.

Pois nenhum corpo age a menos que seja movido: uma vez que agente e paciente devem estar juntos, como também criador e aquilo que é feito: e aquelas coisas que estão juntas estão no mesmo lugar, como declarado em 6 Phys., E um corpo não adquirir um lugar, exceto por movimento . Mas nenhum corpo se move, exceto no tempo. Portanto, tudo o que é feito pela ação de um corpo é feito sucessivamente: ao passo que a criação, como provamos, é sem sucessão. Portanto, nada pode ser produzido por meio da criação por qualquer corpo.

Furt ela. Todo agente que age sendo movido, necessariamente move aquilo sobre o qual atua, pois a coisa feita e a coisa paciente são conseqüência da disposição do criador e do agente, uma vez que todo agente produz seu semelhante. Portanto, se o agente, embora varie em disposição, age tanto quanto é alterado pelo movimento, segue-se que também no paciente e na coisa feita há uma sucessão de disposições, o que é impossível sem movimento. Agora, nenhum corpo se move a menos que seja movido, como já provamos. Th erefore nada resulta da ação de um corpo, exceto pelo movimento ou mudança da coisa feita. Mas a criação não é mudança nem movimento, como provado acima. Portanto, nenhum corpo pode causar algo ao criá-lo.

Novamente. Visto que o agente e o efeito devem ser iguais um ao outro, uma coisa não pode produzir toda a substância do efeito, a menos que atue por toda a sua substância; assim, o Filósofo prova inversamente (7 Metaph.), que se uma forma sem matéria age por todo o seu ser, ela não pode ser a causa próxima da geração em que a forma sozinha é posta em ação. Agora, nenhum corpo atua por toda a sua substância, embora a totalidade dele aja: pois, uma vez que todo agente atua pela forma pela qual é real, somente aquele é capaz de agir por toda a sua substância, cuja substância toda é uma forma: e isso não pode ser dito de nenhum corpo,

porque todo corpo tem matéria, já que todo corpo é mutável. Portanto nãoo corpo pode produzir uma coisa quanto a toda a substância dessa coisa, e isso é essencial para a criação.

Avançar. Criar pertence exclusivamente a um poder infinito. Pois o poder de um agente é tanto maior, na medida em que é capaz de fazer agir uma potencialidade mais distante do ato: por exemplo, aquela que pode produzir fogo da água em comparação com aquela que pode produzi-lo do ar. Conseqüentemente, onde a potencialidade preexistente é totalmente removida, toda proporção para uma determinada distância é ultrapassada; e, portanto, o poder de um agente que produz algo sem qualquer potencialidade preexistente deve ultrapassar todas as proporções concebíveis para o poder de um agente que produz algo fora da matéria. Mas nenhum poder de um corpo é infinito, como o filósofo prova em 8 Phys. Portanto, nenhum corpo pode criar uma coisa, pois isso é fazer algo do nada.

Além disso. Mover e mov ed, maker e made devem estar juntos, como provado em 7 Phys. Ora, um agente corporal não pode estar presente para seu efeito, exceto por contato, pelo qual os extremos das coisas contíguas se encontram. Portanto, é impossível para um corpo agir a não ser por contato. Mas o conflito é de uma coisa em relação à outra. Portanto, onde não há nada pré-existente além do agente, como acontece na criação, não pode haver contato. Portanto, nenhum corpo pode agir criando.

Assim, podemos ver a falsidade da posição daqueles que dizem que a substância dos corpos celestes causa a matéria dos elementos, uma vez que a matéria não pode ter causa exceto aquela que age criando: porque a matéria é o primeiro sujeito do movimento e mudança.

CAPÍTULO XXI
QUE SÓ PODE CRIAR DEUS

TI também pode ser mostrado a partir do exposto que a criação é uma ação apropriada a Deus, e que somente Ele pode criar.

Pois uma vez que a ordem das ações é de acordo com a ordem dos agentes, porque quanto mais excelente o agente, mais excelente a ação: segue-se que a primeira ação é própria do primeiro agente. Agora, a criação é a primeira ação; uma vez que não pressupõe nenhum outro, enquanto todos os outros o pressupõem. Portanto, a criação é a ação própria de Deus somente, que é o primeiro agente.

Novamente. Foi provado que Deus cria as coisas, a partir do fato de que não pode haver nada além de si mesmo que não seja criado por ele. Ora, isso não pode ser dito de mais nada: porque nada mais é a causa universal do ser. Somente a Deus, portanto, a criação pertence como sua ação própria.

Avançar. Os efeitos correspondem proporcionalmente às suas causas: de modo que, a saber, atribuímos os efeitos reais às causas reais e os efeitos potenciais às causas potenciais; e da mesma maneira efeitos particulares para causas particulares, e efeitos universais para causas universais, como o Filósofo ensina (2 Phys.). Agora, ser é o primeiro efeito; e isso é evidente em razão de sua universalidade. Portanto, a causa própria do ser é o primeiro e universal agente, que é Deus. Já outros agentes são as causas, não de ser simplesmente, mas de ser este, por exemplo, de ser homem, ou de ser branco. Mas ser simples é causadopela criação que nada pressupõe, visto que nada pode preexistir fora do ser simplesmente. Por outras criações, este ou tal ser é feito: porque este ou tal ser é feito de um ser já existente. Portanto, a criação é a ação apropriada de Deus.

Além disso. O que quer que seja causado com respeito a alguma natureza particular, não pode ser a causa primeira dessa natureza, mas apenas uma causa secundária e estrutural . Para Sócrates, visto que ele tem uma causa de sua humanidade, não pode ser a

causa primeira da natureza humana: porque, visto que sua natureza humana é causada por alguém, seguir-se-ia que ele é a causa de si mesmo, pois ele é o que ele é por natureza humana . Conseqüentemente, um gerador unívoco deve ser como um agente instrumental em relação àquilo que é a causa primária de toda a espécie. Daí é que todas as causas ativas inferiores devem ser comparadas às causas superiores como instrumentais para os c ausos primários . Agora, toda substância que não seja Deus foi causada por outra, como foi provado acima. Portanto, é impossível que seja uma causa de outra forma que não instrumental e agindo em virtude de outrem. Mas um instrumento nunca é empregado , a não ser para causar algo por meio do movimento: pois a própria noção de um instrumento é que ele é um motor movido. Criação, entretanto, não é movimento, como provamos. Portanto, nenhuma substância além de Deus pode criar nada.

Novamente. Um instrumento é empregado por estar adaptado ao efeito, para que possa ser um meio entre a causa primeira e o efeito, e estar em contato com ambos, e assim a influência do primeiro atinge o efeito através do instrumento. Portanto, deve haver algo que recebe a influência do primeiro, naquilo que é causado pelo instrumento. Mas isso é contrário à natureza da criação; uma vez que não pressupõe nada. Segue-se, portanto, que nada além de Deus pode criar, nem como agente principal, nem como instrumento.

Avançar. Todo agente instrumental realiza a ação do agente principal por alguma ação própria e conatural a si mesmo: assim, o calor natural produz carne por dissolução e digestão, e uma serra trabalha para completar uma bancada por corte . Conseqüentemente, se há uma criatura que trabalha com o propósito de criar como um instrumento do primeiro criador, ela deve fazê-lo por meio de alguma ação devida e adequada à sua própria natureza. Ora, o efeito correspondente à ação própria do instrumento precede na ordem de geração o efeito que corresponde ao agente principal, donde é que o fim último corresponde ao primeiro agente: pois o corte da madeira precede a forma da bancada , e a digestão dos alimentos precede a geração da carne . Conseqüentemente, deve ser efetuado pelo bom funcionamento do

instrumento criador algo que, na ordem da geração, precede o ser, que é o efeito correspondente à ação do primeiro criador. Mas isso é impossível: porque quanto mais comum é uma coisa, mais ela precede na ordem das gerações: assim o animal precede o homem na geração de um homem, como diz o Filósofo em seu livro sobre a Geração dos Animais. Portanto, é impossível para uma criatura criar, seja como agente principal ou instrumental.

Novamente. Aquilo que é causado em relação a alguma natureza, não pode ser a causa dessa natureza simplesmente, pois seria sua própria causa: ao passo que pode ser a causa dessa natureza neste indivíduo; assim, Platão é a causa da natureza humana em Sócrates, mas não simplesmente,visto que ele mesmo é causado em respeito à natureza humana. Agora, aquilo que é a causa de algo neste indivíduo comunica a natureza comum a alguma coisa particular, por meio da qual essa natureza é especificada ou individualizada. Mas isso não pode ser por criação, que não pressupõe nada para o qual algo pode ser comunicado por uma ação. Portanto, é impossível que qualquer coisa criada seja a causa de outra coisa pela criação.

Além disso. Visto que todo agente atua na medida em que é real, segue-se que o modo de ação deve seguir o modo da realidade de uma coisa: portanto, a coisa quente, que é mais realmente quente, dá maior calor. Conseqüentemente, qualquer coisa cuja realidade seja determinada pelo gênero, espécie e acidente , deve ter um poder determinado a efeitos como o agente como tal: uma vez que todo agente produz o seu semelhante. Ora, nada que tenha determinado ser pode ser igual a outro do mesmo gênero ou espécie, exceto no que diz respeito ao gênero ou à espécie: porque, na medida em que é essa coisa particular, uma coisa particular é distinta da outra. Nada, portanto, que tenha um ser finito, pode por sua ação ser a causa de outro, exceto no que diz respeito a ter gênero ou espécie - não no que diz respeito a sua subsistência como distinto de outros. Portanto, todo agente finito postula antes de sua ação que seu efeito subsiste como indivíduo. Portanto, ele não cria: e isso pertence exclusivamente a um agente cujo ser é infinito e que contém em si a semelhança de todos os seres, como provamos acima.

Novamente. Visto que tudo o que é feito, é feito para que seja, se se diz que foi feita uma coisa que existia antes, segue-se que não é feito per se, mas acidentalmente; ao passo que isso é feito per se, o que não era antes. Assim, se do branco se faz uma coisa preta, se faz uma coisa preta e se faz uma coisa colorida, mas preta per se, porque é feita do não-preto, e colorida acidentalmente, visto que era colorida antes. Conseqüentemente, quando um ser é feito, como um homem ou uma pedra, o homem é feito per se, porque ele é feito do não-homem; mas um ser é feito acidentalmente, visto que não é feito simplesmente de não-ser, mas desse não-ser particular, como diz o Filósofo (1 Phys.). Portanto, quando uma coisa é feita de não-ser simplesmente , um ser é feito per se. Portanto, segue-se que é feito por aquilo que é per se a causa do ser: uma vez que os efeitos são referidos às suas causas proporcionais. Ora, este é o primeiro ser sozinho, que é a causa de um ser enquanto tal; enquanto outras delgações são causas de serem acidentalmente, e deste ser específico per se. Visto que produzir um ser a partir de nenhum ser preexistente é criar, segue-se que só pertence a Deus criar.

A autoridade das Sagradas Escrituras dá testemunho desta verdade, pois declara que Deus criou todas as coisas (Gênesis 1: 1): No princípio, Deus criou o céu e a terra. E Damasceno diz na segunda parte de seu livro: Todos aqueles que dizem que os anjos são criadores de qualquer substância, são filhos de seu pai , o demônio; pois aqueles que são criaturas não são criadores.

Nisto é refutado o erro de certos filósofos que disseram que Deus criou a primeira substância separada, por quem a segunda foi criada, e assim por diante, em uma certa ordem, até o fim.

CAPÍTULO XXII
THA T Deus pode fazer todas as coisas

ENTÃO é claro que o poder divino não é determinado para um efeito particular.

Pois se pertence somente a Deus criar, segue-se que todas as coisas que não podem ser produzidas por sua causa, exceto por meio da criação, devem ser imediatamente produzidas por Ele. Ora, semelhantes são todas as substâncias separadas, que não são compostas de matéria e forma, e cuja existência suporemos no momento: e da mesma forma toda matéria corpórea. Essas coisas, então, sendo distintas umas das outras, são o efeito imediato do poder acima mencionado. Ora, nenhum poder que produza imediatamente uma série de efeitos, exceto da matéria, é determinado para um efeito. Eu digo imediatamente: pois, se ela os produziu por meio de intermediários, a diversidade pode ser devida às causas intermediárias. E digo o contrário que da matéria: porque o mesmo agente pela mesma ação causa diferentes efeitos de acordo com a diversidade da matéria; assim, o calor do fogo endurece a argila e derrete a cera. Portanto, o poder de Deus não é determinado para um efeito.

Novamente. Todo poder perfeito se estende a todas as coisas às quais seu efeito per se e adequado pode se estender: assim, a arte de construir, se perfeita, se estende a tudo o que pode ter a natureza de uma casa. Ora, o poder de Deus é a causa per se do ser, e o ser é o seu efeito adequado, conforme declarado acima. Portanto, estende-se a tudo o que não é incompatível com a noção de ser: pois se Seu poder fosse confinado a um único efeito, seria a causa de um ser, não como tal, mas como esse ser particular. Ora, o oposto de ser, que é não ser, é incompatível com a noção de ser. Portanto, Deus pode fazer todas as coisas, exceto aquelas que incluem a noção de não-ser: e tais são aquelas que implicam uma contradição. Segue-se, portanto, que Deus pode fazer qualquer coisa que não implique em contradição.

Novamente. Todo agente atua na medida em que é real. Portanto, o modo de ação de um agente segue seu modo de realidade: pois o homem gera o homem, e o fogo gera o fogo. Ora, Deus é ato perfeito, possuindo em Si mesmo as perfeições de todas as coisas, como foi provado acima. Portanto, Seu poder ativo é perfeito e se estende a todas as coisas que não sejam incompatíveis com a noção de realidade. Mas esses são apenas aqueles que implicam uma contradição. Portanto, Deus pode fazer tudo, exceto essas coisas.

Além disso. A toda potencialidade passiva corresponde uma potencialidade ativa: visto que a potencialidade existe para o ato, como a matéria para a forma. Ora, um ser em potencial não pode vir a estar em ação a não ser pelo poder de algo em ação. Portanto a potencialidade seria sem propósito se não houvesse nenhum poder ativo de um agente que pudesse reduzi-la a agir: e ainda assim, nada nas coisas da natureza é vazio de propósito. Assim, descobrimos que todas as coisas que estão na potencialidade da matéria nas coisas sujeitas à geração e corrupção podem ser reduzidas a agir pela força ativa que está no corpo celestial, que é a primeira força ativa na natureza. Agora, assim como o corpo celestial é o primeiro agente com respeito aos corpos inferiores , Deus é o primeiro agente com respeito a todos os seres criados. Portanto, Deus pode fazer por Seu poder ativo tudo o que está na potencialidade do ser criado. E tudo o que não é incompatível com o ser criado está na potencialidadedo ser criado , assim como tudo o que não destrói a natureza humana está na potencialidade da natureza humana. Portanto, Deus pode fazer todas as coisas.

Avançar. O fato de algum efeito particular não estar sujeito ao poder de algum agente particular pode ser devido a três coisas. Primeiro, porque não tem afinidade ou semelhança com o agente: pois todo agente produz seu semelhante de alguma forma. Conseqüentemente, o poder na semente humana não pode produzir um animal bruto ou uma planta, e ainda assim pode produzir um homem que supera as coisas mencionadas. Em segundo lugar, pela excelência do efeito, que ultrapassa a capacidade da potência ativa: assim, a potência ativa de um corpo não pode produzir uma substância separada. Em terceiro lugar, porque o efeito requer uma

matéria particular sobre a qual o agente não pode atuar: assim, um carpinteiro não pode fazer uma serra, porque sua arte não o habilita a agir sobre o ferro de que é feita uma serra. Ora, de nenhuma dessas maneiras qualquer efeito pode ser negado ao poder divino. Pois nem por causa da dessemelhança no efeito, nada pode ser impossível para Ele: uma vez que todas as coisas, na medida em que tem sido, são semelhantes a Ele, como provamos acima: - nem novamente por causa da excelência do efeito : visto que foi provado que Deus está acima de todos os seres em bondade e perfeição: - nem novamente por causa de um defeito na matéria, uma vez que Ele é a causa da matéria, que não pode ser causada exceto pela criação. Além disso, ao agir, Ele não precisa de matéria: visto que Ele traz uma coisa à existência sem nada pré-existente. Portanto, a falta de matéria não pode impedir Sua ação de produzir seu efeito .

Resta, portanto, que o poder de Deus não se limita a nenhum efeito particular, mas é capaz de fazer simplesmente todas as coisas: e isso significa que Ele é todo-poderoso.

Conseqüentemente, também a Escritura divina ensina isso como uma questão de fé. Pois está dito (Gn 17: 1) na pessoa de Deus: Eu sou o Deus Todo-Poderoso: anda diante de mim e sê perfeito: e (Jó 42: 2): Eu sei que podes fazer todas as coisas: e (Lucas 1:37) na pessoa do anjo: Nenhuma palavra é impossível para Deus.

Nisto é refutado o erro de certos filósofos que afirmaram que apenas um efeito foi imediatamente produzido por Deus, como se Seu poder estivesse confinado à produção do mesmo; e que Deus não pode fazer outra coisa senão agir de acordo com o curso das coisas naturais, das quais é dito (Jó 22:17): (Quem) ... olhou para o Todo-Poderoso como se Ele nada pudesse fazer.

CAPÍTULO XXIII
QUE DEUS NÃO ATUA POR NECESSIDADE NATURAL

Disto pode ser provado que Deus age entre as criaturas não por necessidade de Sua natureza, mas pelo julgamento de Sua vontade.

Pois o poder de cada agente, que age por necessidade natural, está confinado a um efeito. A consequência é que todas as coisas naturais acontecem sempre da mesma maneira, a menos que haja um obstáculo; ao passo que as coisas voluntárias não. Agora, o poder divino não é direcionado para apenas um efeito, como provamos acima. Portanto, Deus age, não por necessidade natural, mas por Sua vontade.

Novamente. Tudo o que implica nenhuma contradição, está sujeito ao poder divino, como já provamos. Agora, muitas coisas não estão entre as criadas, que, no entanto, seeram, não implicariam uma contradição: como é evidente principalmente com respeito ao número, as quantidades e distâncias das estrelas e outros corpos, em que se a ordem das coisas fosse diferente, nenhuma contradição estaria implícita. Portanto, muitas coisas estão sujeitas ao poder divino que não existe realmente. Agora, quem faz algumas das coisas que pode fazer, e outras não, age por escolha de sua vontade e não por necessidade de sua natureza. Portanto, Deus não age por necessidade natural, mas por Sua vontade.

Novamente. Cada agente age de acordo com a semelhança de seu efeito nele: pois cada idade nt produz seu semelhante. Agora, tudo o que está em outra coisa, está de acordo com o modo da coisa em que está. Visto que, então, Deus é inteligente por Sua essência, como provamos, segue-se que a semelhança de Seu efeito está Nele de maneira inteligível . Portanto, Ele age por Seu intelecto. Ora, o intelecto não produz efeito senão por meio da vontade, cujo objeto é um bem compreendido, que move o agente como seu fim. Portanto, Deus opera por Sua vontade, e não por necessidade de Sua natureza .

Além disso. Segundo o Filósofo (9 Metaph.), A ação é dupla: aquela que permanece no agente e é sua perfeição, por exemplo, ver; a outra, que passa para as coisas exteriores e é uma perfeição da coisa feita, como queimar em caso de fogo. Ora, a ação de Deus não pode pertencer ao tipo de ações que não estão no agente: visto que Sua ação é Sua substância, como já provado. Portanto, deve ser do tipo de ações que estão no agente, e são como uma perfeição disso. Mas semelhantes são apenas ações de quem tem conhecimento e apetite. Portanto, Deus trabalha sabendo e desejando: e, conseqüentemente, não por uma necessidade de Sua natureza, mas pelo julgamento de Sua vontade.

Avançar. Que Deus trabalha para um fim fica evidente pelo fato de que o universo não é fruto do acaso, mas dirigido para um bem, como afirma o Filósofo (11 Metaph.). Ora, o primeiro agente para um fim deve ser um agente pelo intelecto e pela vontade: porque as coisas desprovidas de intelecto trabalham para um fim conforme dirigido por outro. Isso é evidente nas coisas feitas pela arte: pois o vôo da flecha é direcionado para uma marca definida pela pontaria do arqueiro. E assim também deve ser nas obras da natureza. Pois, para que algo seja corretamente direcionado a um fim específico, é necessário que se conheça o próprio fim e os meios para esse fim, bem como a devida proporção entre ambos; e isso pertence apenas a um ser inteligente. Visto que, portanto, Deus é o primeiro agente, Ele não opera por uma necessidade de Sua natureza, mas por Seu intelecto e vontade.

Além disso. Aquilo que age por si mesmo precede aquele que age por outro: porque tudo o que é de outro deve ser reduzido ao que é por si mesmo, para que não prossigamos ao infinito. Ora, aquilo que não é senhor de sua própria ação, não age por si mesmo; uma vez que atua como dirigido por outro e não como se dirigindo a si mesmo. Portanto, o primeiro agente deve agir de forma que seja o mestre de sua própria ação. Mas não se é senhor de sua própria ação, exceto pela vontade. Portanto, segue-se que Deus, que é o primeiro agente, age por sua vontade e não por uma necessidade de sua natureza.

Novamente. A primeira ação pertence ao primeiro agente, como o primeiro movimento ao primeiro móvel. Ora, a ação da vontade precede naturalmente a ação da natureza: porque o mais perfeito é naturalmente o primeiro, embora em alguma coisa particular possa ser o último emTempo. Ora, a ação de um agente voluntário é mais perfeita: uma prova disso é que, entre nós, os agentes que agem por vontade são mais perfeitos do que aqueles que agem por necessidade natural. Portanto, a Deus, que é o primeiro agente, é devida a ação que é feita pela vontade.

Avançar. O mesmo é evidente pelo fato de que onde ambas as ações estão unidas, o poder que age pela vontade está acima daquele que age pela natureza, e usa esta como um instrumento: pois no homem o intelecto que age pela vontade é superior a alma vegetativa que atua por uma necessidade de sua natureza. Agora o poder divino está acima de todos os seres. Portanto, atua sobre todas as coisas por vontade, não por necessidade natural .

Novamente. A vontade tem por objeto um bem considerado bom: enquanto a natureza não abrange a ideia de bem em geral, mas o bem particular que é sua perfeição. Visto que, então, todo agente atua para tanto quanto pretende um bem, porque o en d move o agente, segue-se que o agente por vontade é comparado ao agente por necessidade natural como um universal a um agente particular. Agora, o agente particular é comparado ao agente universal, como posterior a ele, e como seu instrumento. Portanto, o primeiro agente deve ser voluntário e não um agente por necessidade natural.

A Escritura Divina nos ensina esta verdade. Pois está dito no salmo: Tudo o que o Senhor quis, Ele fez, e (Ef. 1:11): Quem opera todas as coisas segundo o conselho de Sua vontade .

Hilário também em seu livro De Synodis diz: A vontade de Deus deu substância a todas as criaturas. E mais adiante: Todas as coisas foram criadas como Deus desejou que fossem.

Nisto também é refutado o erro de certos filósofos que afirmaram que Deus opera por necessidade natural .

CAPÍTULO XXIV
QUE DEUS TRABALHA DE ACORDO COM SUA SABEDORIA

Pelo que foi dito, fica claro que Deus produz Seus efeitos de acordo com Sua sabedoria.

Pois a vontade é movida a agir por algum tipo de apreensão: visto que o bem apreendido é o objeto da vontade . Agora Deus é um agente voluntário, como provamos. Visto que, então, em Deus não há nada além de apreensão intelectual, e visto que Ele nada entende exceto por compreender a Si mesmo, para entender Quem deve ser sábio, segue-se que Deus trabalha de acordo com Sua sabedoria.

Novamente. Cada agente produz seu semelhante. Portanto, segue-se que todo agente opera por aquilo de que ele tem uma semelhança com seu efeito: assim, o fogo aquece de acordo com o modo de seu calor. Agora, em todo agente voluntário, como tal, a semelhança com seu efeito é com relação à apreensão de seu intelecto: pois se a semelhança com seu efeito estivesse em um agente voluntário de acordo apenas com a disposição de sua natureza, ele produziria apenas um efeito, visto que a razão natural de um é apenas uma. T or conseguinte cada agente voluntário produz um efeito de acordo com a razão de seu intelecto. Agora Deus atua por Sua vontade, como já foi provado. Portanto, Ele traz as coisas à existência pela sabedoria de Seu intelecto.

Além disso. De acordo com o Filósofo (1 Metaph .), Pertence a um homem sábio colocar as coisas em ordem: porque a ordem das coisas não pode ser feita exceto pelo conhecimento das coisas ordenadas quanto à sua relação e proporção tanto entre si como com algo superior que é o seu fim: visto que a ordem mútua de certas coisas é por conta da sua ordem até o fim. Ora, o conhecimento das relações mútuas e das proporções de certas coisas pertence apenas a quem tem intelecto; ao passo que pertence à sabedoria julgar certas coisas pela causa mais elevada . Portanto, segue-se que toda ordenação é feita pela sabedoria de um

ser inteligente. Assim, em mecânica, aqueles que dirigem a ordem dos edifícios são chamados de sábios da arte da construção. Ora, as coisas produzidas por Deus têm uma ordem mútua que não é casual, pois é sempre a mesma ou na maior parte. Portanto, é evidente que Deus criou as coisas ordenando-as. Portanto, Deus criou as coisas por meio de Sua sabedoria.

Avançar. As coisas que procedem da vontade são coisas que podem ser feitas, como atos de virtude, que são as perfeições do executor: ou passam para a matéria exterior e são coisas que podem ser feitas. Portanto, é claro que as coisas criadas procedem de Deus como foram feitas. Ora, a razão de as coisas serem feitas é a arte, como diz o Filósofo. Portanto, todas as coisas criadas são comparadas a Deus como produtos de arte para o artesão. Mas o artesão dá vida a sua obra pela ordenação de sua sabedoria e intelecto. Portanto, Deus também fez todas as criaturas pela ordem de Seu intelecto.

Isso é confirmado pela autoridade divina: pois é dito no salmo: Tu fizeste todas as coisas com sabedoria, e (Prov. 3:19): O Senhor pela sabedoria fundou a terra.

Nisto é posto de lado o erro de alguns que disseram que todas as coisas dependem da simples vontade de Deus sem qualquer razão.

CAPÍTULO XXV
COMO SE DISSE QUE O TODO-PODEROSO NÃO É CAPAZ DE FAZER CERTAS COISAS

Pelo que foi dito, podemos deduzir que, embora Deus seja todo-poderoso, é dito que Ele é incapaz de fazer certas coisas.

Pois foi mostrado acima que em Deus há potencialidade ativa: enquanto já havia sido provado no Primeiro Livro que não há potencialidade passiva Nele; ao passo que se diz que somos capazes em relação a qualquer uma das potencialidades. Portanto, Deus é incapaz de fazer aquelas coisas cuja possibilidade pertence à potencialidade passiva. O que coisas semelhantes são deve ser o assunto de nossa investigação.

Em primeiro lugar, então, a potencialidade ativa é direcionada para a ação, enquanto a potencialidade passiva é direcionada para o ser. Conseqüentemente, a potencialidade de ser está apenas naquelas coisas que têm matéria sujeita à contrariedade. Visto que, portanto, a potencialidade passiva não está em Deus, Ele é incapaz de qualquer coisa que pertença ao Seu ser. Portanto, Deus não pode ser um corpo e assim por diante.

Novamente. O ato dessa potencialidade passiva é o movimento. Portanto Deus, para Quem a potencialidade passiva é imprópria, não pode ser mudado. Pode ser ainda concluídoque Ele não pode ser mudado em relação a cada tipo de movimento: por exemplo, que Ele não pode ser aumentado, nem diminuído , nem alterado, nem gerado, nem corrompido.

Além disso. Visto que falhar é uma espécie de corrupção, segue-se que Ele é incapaz de falhar em nada.

Avançar. Cada falha diz respeito a alguma privação. Mas o assunto da privação é a potencialidade da matéria. Portanto, ele não pode falhar.

Novamente. Visto que o cansaço resulta da falta de poder e o esquecimento da falta de conhecimento, é claro que Ele não pode se cansar nem esquecer.

Além disso. Ele também não pode ser vencido ou sofrer violência. Pois essas coisas só acontecem com as coisas de natureza móvel.

Da mesma forma, nem pode se arrepender, nem ficar com raiva ou triste: uma vez que tudo isso denota paixão e defeito.

Novamente. Uma vez que o objeto e o efeito de uma potencialidade ativa é algo feito, e uma vez que nenhuma potencialidade é operativa, se a proporção do objeto estiver faltando, - então a vista não vê se o realmente visível estiver faltando: - segue-se que Deus é incapaz de fazer tudo o que é contrário à proporção do ser como ser, ou do feito ser como feito. O que essas coisas são, devemos indagar.

Em primeiro lugar, aquilo que destrói a proporção do ser é contrário à proporção do ser. Ora, a proporção do ser é destruída pelo oposto do ser: assim como a proporção do homem é destruída pelo oposto do homem ou de suas partes. Agora, o oposto de ser é não ser. Conseqüentemente, Deus não pode fazer isso, para que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; que é para os contraditórios serem simultâneos.

Novamente. A contradição está incluída nos contrários e opostos privativos : pois ser branco e preto é ser branco e não branco, e ver e cego é ver e não ver. Conseqüentemente, é o mesmo que Deus é incapaz de fazer opostos para estarem simultaneamente no mesmo sujeito e no mesmo respec t.

Além disso. A remoção de um princípio essencial de uma coisa implica na remoção da própria coisa. Se, então, Deus não pode fazer uma coisa ao mesmo tempo ser e não ser, também não pode fazer com que uma coisa falte algum de seus princípios essenciais enquanto a coisa em si permanece: por exemplo, que um homem não tem alma.

Avançar. Visto que os princípios de certas ciências, por exemplo da lógica, geometria e aritmética, são tirados apenas dos princípios formais das coisas, dos quais a essência dessas coisas depende, segue-se que Deus não pode fazer os contrários desses princípios: por exemplo , que o gênero não seja previsível de espécies, ou que as linhas traçadas do centro à circunferência não sejam iguais, ou

que os três ângulos de um triângulo retilíneo não sejam iguais a dois ângulos retos.

Conseqüentemente, também é evidente que Deus não pode fazer com que o passado não tenha existido. Porque isso também inclui uma contradição, visto que é igualmente necessário que uma coisa seja enquanto é, e que tenha sido enquanto era.

Existem também algumas coisas que são incompatíveis com a proporção das coisas feitas, como feitas. Isso também Deus não pode fazer, visto que tudo o que Deus faz, deve ser algo feito. Portanto, é evidente que Deus não pode fazer Deus. Pois ele pertence à proporção decoisa feita que seu ser depende de outra causa . E isso é contrário à proporção daquilo que chamamos de Deus, como fica evidente pelo que precede.

Pela mesma razão, Deus não pode fazer nada igual a Si mesmo. Porque uma coisa cujo ser não depende de outra, é maior em ser e em outras excelências do que aquela que depende de outra, que pertence à proporção de uma coisa feita.

Da mesma forma, Deus não pode fazer uma coisa ser preservada sem Ele mesmo. Pois a preservação de uma coisa em existência depende de sua causa. Portanto, se a causa for removida, o efeito deve ser removido. Conseqüentemente, se pudesse haver algo que não foi preservado por Deus, não seria o Seu efeito.

Novamente. Visto que Ele é um agente por vontade, Ele não pode fazer as coisas que Ele não pode querer. Agora podemos perceber o que Ele não pode querer se considerarmos como é possível que a necessidade esteja na vontade divina: visto que o que é por necessidade é impossível não ser, e o que é impossível ser, necessariamente não é.

É evidente, portanto, que Deus não pode fazer-se não ser, ou não ser bom ou feliz: porque Ele necessariamente quer ser, ser bom e feliz, como provamos no Primeiro Livro.

Novamente, foi mostrado acima que Deus não pode desejar nada do mal. Portanto, é evidente que Deus não pode pecar.

Da mesma forma, foi provado acima que a vontade de Deus não pode ser mutável: e, conseqüentemente, não pode fazer o que é querido por Ele, não ser cumprido. No entanto, deve ser observado que Ele é incapaz de fazer isso em um sentido diferente daquele em que Ele é incapaz de fazer as coisas mencionadas antes. Porque Deus é simplesmente incapaz de querer ou fazer o que precede. Considerando que Deus pode fazer ou desejar estes, se considerarmos Seu poder ou vontade absolutamente, mas não se pressupomos que Ele deseje o contrário: pois a vontade divina, em relação às criaturas, não tem necessidade, exceto em uma suposição, como provamos no primeiro livro. Conseqüentemente, todas essas declarações, Deus não pode fazer o contrário do que Ele decretou fazer, e quaisquer ditos semelhantes devem ser entendidos no sentido composto: pois isso implica uma suposição da vontade divina em relação ao oposto. Mas se forem entendidos no sentido dividido, são falsos, porque se referem ao poder e à vontade de Deus de forma absoluta.

E assim como Deus age por vontade, também age por intelecto e conhecimento, como já provamos. Portanto, Ele não pode fazer o que previu que não faria, ou omitir fazer o que previu que faria, pela mesma razão que não pode fazer o que deseja não fazer, ou omitir fazer o que deseja. Além disso, cada afirmação é concedida e negada no mesmo sentido, a saber, que Ele é dito ser incapaz de fazer essas coisas, não de fato absolutamente, mas em uma certa condição ou suposição.

CAPÍTULO XXVI
QUE O INTELECTO DIVINO NÃO ESTÁ CONFINADO A CERTOS EFEITOS DETERMINADOS

FORASMU CH como foi provado que o poder divino não se limita a certos efeitos determinados, e isso porque Ele age não por uma necessidade de Sua natureza, mas porSeu intelecto e vontade; para que alguém não pense que Seu intelecto ou conhecimento pode alcançar apenas certos efeitos, e que conseqüentemente Ele age por uma necessidade de Seu conhecimento, embora não por uma necessidade de Sua natureza: resta mostrar que Seu conhecimento ou intelecto não se limita a quaisquer limites em seus efeitos.

Pois foi provado acima que Deus compreende todas as outras coisas que podem proceder dEle, pela compreensão de Sua essência, na qual todas essas coisas devem necessariamente existir por uma espécie de semelhança, mesmo que os efeitos estejam virtualmente em suas causas. Se, então, o poder divino não está confinado a certos efeitos definidos, como mostramos acima, é necessário pronunciar uma opinião semelhante sobre Seu intelecto.

Avançar. Já provamos a infinidade do intelecto divino. Agora, não importa quantas coisas finitas somamos, mesmo que houvesse um número infinito de coisas finitas, não podemos igualar o infinito, pois ele excede infinitamente o finito, por maior que seja. Ora, está claro que nada fora de Deus é infinito em sua essência: uma vez que tudo o mais está, pela própria natureza de sua essência, incluído em certos gêneros e espécies definidos. Conseqüentemente, por muitos e por maiores que sejam os efeitos divinos, está sempre na essência divina excedê-los: e assim pode ser a proporção de mais. Portanto o intelecto divino, que conhece perfeitamente a essência divina, como mostramos acima, ultrapassa toda finitude de efeitos. Portanto, não se limita necessariamente a esses ou aqueles efeitos.

Novamente. Foi mostrado acima que o intelecto divino conhece um número infinito de coisas. Agora, Deus traz as coisas à existência pelo conhecimento de Seu intelecto. Portanto, a

causalidade do intelecto divino não se limita a um número finito de efeitos.

Além disso. Se a causalidade do intelecto divino fosse confinada a certos efeitos, como se os produzisse por necessidade, isso seria em referência às coisas que ele traz à existência. Mas isso é impossível; pois foi mostrado acima que Deus entende até mesmo aquelas coisas que nunca são, nem serão, nem terão sido. Portanto, Deus não opera por necessidade de Seu intelecto ou conhecimento.

Avançar. O conhecimento de Deus é comparado às coisas produzidas por Ele, como o conhecimento do artesão à sua obra. Ora, toda arte se estende a todas as coisas que podem ser compreendidas no gênero sujeito a essa arte: assim, a arte de construir se estende a todas as casas. Ora, o gênero sujeito à arte divina é o ser: já que Deus, por Seu intelecto, é o princípio universal do ser, como já provamos. Portanto, o intelecto divino estende sua causalidade a tudo o que não é incompatível com a noção de ser: pois todas essas coisas, consideradas em si mesmas, são de natureza a estar contidas no ser. Portanto, o intelecto divino não se limita a certos efeitos determinados.

Por isso é dito no salmo: Grande é o (Vulg. , Nosso) Senhor, e grande é Seu poder, e de Sua sabedoria não há número.

Por meio disso, deixamos de lado a opinião de certos filósofos que dizem que, pelo próprio fato de Deus se compreender, esta disposição particular das coisas flui necessariamente dEle : como se Ele não desse a cada coisa seus limites, e todas as coisas sua disposição por Seu próprio conselho, como declara a fé católica.

Deve-se observar, no entanto, que embora o intelecto de Deus não se limite a certos efeitos, Ele decide sobre certos efeitos com vistas a produzireles ordinariamente por Sua sabedoria. Assim é dito (Sb 11,21): Senhor, Tu ordenaste todas as coisas em número, peso e medida.

CAPÍTULO XXVII
QUE O DIVINO NÃO ESTÁ CONFINADO A CERTOS EFEITOS

A partir do precedente, também pode ser provado que nem a Sua vontade, pela qual Ele opera, é necessária para produzir certos efeitos determinados.

Pois cabe à vontade ser proporcional ao seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é um bem compreendido, como afirmado acima. Portanto, a vontade tem uma aptidão natural para se estender a tudo o que o intelecto lhe pode propor sob o aspecto do bem. Se, então, o intelecto divino não está confinado a certos efeitos, como mostramos, segue-se que nem a vontade divina produz certos efeitos determinados de necessidade.

Avançar. Nada agindo pela vontade produz algo sem vontade. Agora foi provado acima que Deus não deseja nada além de si mesmo por necessidade absoluta. Portanto, os efeitos procedem da vontade divina não por necessidade, mas por sua ordenança gratuita.

CAPÍTULOS XXVIII E XXIX
COMO EXISTE QUALQUER COISA DEVIDO NA PRODUÇÃO DAS COISAS

NOVAMENTE. Pelo que foi dito, pode ser mostrado que Deus na criação das coisas não operou por necessidade, como se Ele as fizesse como uma dívida de justiça.

Pois a justiça, segundo o Filósofo (5 Ética.), É para com outra pessoa a quem paga. Mas nada, a que algo possa ser devido, pressupõe a produção universal das coisas. Portanto, a produção universal das coisas não poderia resultar de uma dívida de justiça.

Novamente. Visto que o ato de justiça é dar a cada um o que é seu, o ato pelo qual uma coisa se torna própria precede o ato de justiça, como aparece nos negócios humanos: se um homem, trabalhando, tem o direito de chamar de seu possuir aquilo que, como um ato de justiça, é prestado a ele pela pessoa que o paga. Portanto, o ato pelo qual uma pessoa primeiro adquire algo de seu não pode ser um ato de justiça. Agora, uma coisa criada começa a ter algo próprio por meio da criação. Portanto, a criação não procede de uma dívida de justiça.

Avançar. Ninguém deve algo a outro, exceto pelo fato de que de alguma forma depende dele ou recebe algo dele ou de um terceiro, em cuja conta ele deve algo ao outro: pois assim um filho é devedor de seu pai , porque ele recebe o ser dele; um mestre para o seu servo, porque recebe dele o serviço de que necessita; e todo homem é devedor do seu próximo por amor de Deus, de quem recebemos todas as coisas boas. Mas Deus não depende de ninguém, nem precisa receber nada de outro, como fica manifestamente claro pelo que foi dito. Portanto, não foi por causa de uma dívida de justiça que Deus trouxe coisas à existência.

Além disso. Em todo gênero, o que é por conta de si mesmo precede o que é por conta de outro. Conseqüentemente, aquilo que é simplesmente, antes de mais nada, é uma causa apenas por conta própria: enquanto aquilo que age por causa de uma dívida de justiça não age apenas por sua própria conta, pois age por causa

daquilo a que o a dívida está vencida. Portanto, Deus, sendo a primeira causa e o primeiro agente, não criou as coisas por uma dívida de justiça.

Por isso é dito (Rom. 11:35 , 36): Quem primeiro deu a ele, e a recompensa será feita a ele? Pois dele, e por ele e nEle, são todas as coisas; e (Jó 41: 2): Quem me deu antes para que eu lhe retribuísse? Todas as coisas que estão sob o céu são minhas.

Nisto é refutado o erro de alguns que se esforçam para provar que Deus não pode salvar o que Ele faz, porque Ele não pode fazer exceto o que Ele deveria fazer. Pois Ele não produz coisas por dívida de justiça, como já provamos.

No entanto, embora nada a que algo possa ser devido preceda a criação universal das coisas, algo não criado a precede, e este é o princípio da criação. Isso pode ser considerado de duas maneiras. Pois a bondade divina precede como fim e primeiro motivo da criação, segundo Agostinho, que diz: Porque Deus é bom nós existimos. Também Seu conhecimento e vontade precederão, pois por meio deles as coisas são trazidas à existência.

Conseqüentemente, se considerarmos a bondade divina absolutamente, não encontramos nada devido na criação das coisas. Pois, de certa forma, uma coisa é dita a alguém por causa de outra pessoa ser encaminhada a ela, no sentido de que é seu dever referir-se a si mesmo o que recebeu dessa pessoa: assim, é devido a um benfeitor que ele seja agradecido por sua bondade, visto que aquele que recebeu a bondade deve isso a ele. Mas este tipo de dívida não tem lugar na criação das coisas: uma vez que não há nada pré-existente a que possa ser competente para dever algo a Deus, nem existe qualquer favor de Sua preexistência. De outro modo, diz-se que algo é devido a uma coisa em si: visto que aquilo que é necessário para a perfeição de uma coisa é necessariamente devido a ela: portanto, é devido ao homem ter mãos ou força, pois sem elas não pode ser perfeito . Agora, a bondade de Deus não precisa de nada fora Dele para sua perfeição . Portanto, a produção de criaturas não é devida a Ele por necessidade.

Novamente. Deus traz as coisas à existência por Sua vontade, como mostramos acima. Ora, não é necessário, se Deus deseja que

Sua própria bondade seja, que Ele deseje que outras coisas além de Si mesmo sejam produzidas: porque o antecedente desta proposição condicional é necessário, mas não o conseqüente: pois foi mostrado na Primeira Livro que Deus necessariamente deseja que Sua própria bondade seja, mas não necessariamente deseja outras coisas. Portanto , a produção de criaturas não se deve necessariamente à bondade divina.

Além disso. Foi provado que Deus traz as coisas à existência nem por necessidade de Sua natureza, nem por necessidade de Seu conhecimento, nem por necessidade de Sua vontade, nem por necessidade de Sua justiça. Portanto, de forma alguma é devido à bondade divina que as coisas sejam trazidas à existência.

Pode-se dizer, entretanto, que é devido a Ele por meio de um certo devir. Mas a justiça propriamente dita exige uma dívida de necessidade : visto que o que é prestado a alguém por justiça, é devido a ele por uma necessidade de direito.

Conseqüentemente, não se pode dizer que a produção das criaturas surgiu ou de uma dívida de justiça pela qual Deus é o devedor da criatura, ou de uma dívida de justiça pela qual Ele é um devedor de Sua bondade, se a justiça for tomada no sentido adequado. Mas, se a justiça for tomada em um sentido amplo, podemos falar de justiça na criação das coisas, na medida em que a criação é apropriada à bondade divina.

Se, no entanto, considerarmos a ordenança divina pela qual Deus decidiu por Seu intelecto e vontade trazer as coisas à existência, então a produção das coisas procede da necessidade da ordenança divina: pois é impossível que Deus decida fazer uma certa coisa que depois disso Ele não fez, caso contrário, Sua decisão seria mutável ou fraca. Portanto, é necessariamente devido à Sua ordenança que ela seja cumprida. E, no entanto, este devido não é suficiente para a noção de justiça propriamente dita na criação das coisas, embora não possamos considerar nada além da ação de Deus na criação: e não há justiça propriamente dita entre uma mesma pessoa e ela mesma, como o Filósofo diz (5 Ética.). Portanto, não se pode dizer com propriedade que Deus criou as

coisas por uma dívida de justiça, pelo motivo de que Ele ordenou por Seu conhecimento e vontade produzi-las.

Se, entretanto, considerarmos a produção de uma criatura particular, será possível encontrar nela uma dívida de justiça, comparando uma criatura subsequente a uma anterior. E digo precedente, não apenas no tempo, mas também na natureza.

Conseqüentemente, naqueles efeitos divinos que deveriam ser produzidos primeiro, não encontramos nenhum devido: mas na produção subsequente, encontramos um devido, ainda que em uma ordem diferente. Pois, se as coisas que são primeiro naturalmente, são também as primeiras a existir, as que se seguem tornam-se devidas por causa das que precedem: pois, dadas as causas, é devido que elas tenham ações pelas quais produzam seus efeitos. Por outro lado, se aqueles que são primeiro naturalmente são subsequentes, então aqueles que são primeiro tornam-se devidos por causa daqueles que vêm depois; assim, é devido que a medicina preceda para que a saúde possa seguir. E em ambos os casos há isto em comum: o que é devido ou necessário é reivindicado por aquilo que é naturalmente primeiro daquele que é naturalmente subsequente.

Ora, a necessidade que surge daquilo que é subsequente em ser e, no entanto, é primeiro por natureza, não é absoluta, mas condicional: a saber, se isso deve ser feito, o n que deve preceder. Conseqüentemente, com relação a essa necessidade, um devido é encontrado na produção de criaturas de três maneiras. Em primeiro lugar, para que a condição devida seja da parte de todo o universo das coisas em relação a cada parte dele que é necessária para a perfeição do universo. Pois se Deus desejou que tal universo fosse feito, era devido que Ele deveria fazer o sol e a lua, e coisas semelhantes sem as quais o universo não pode existir. Em segundo lugar, para que a condição devida estivesse em uma criatura em relação a outra: por exemplo, se Deus quis a existência de plantas e animais, era devido que Ele deveria fazer os corpos celestes, pelos quais essas coisas são preservadas; e se Ele quisesse a existência do homem, cabia a Ele fazer plantas e animais e oscomo, o que o homem precisa para uma existência perfeita: embora Deus tenha

feito essas e outras coisas de sua mera vontade. Em terceiro lugar, para que a condição devida esteja em cada criatura em relação às suas partes, propriedades e acidentes, dos quais a criatura depende quer para o seu ser, quer para alguma das suas perfeições: assim, dado que Deus quis fazer o homem , era devido, nesta suposição, que Ele deveria unir nele alma e corpo, e fornecer-lhe os sentidos e outras ajudas semelhantes, tanto internas como externas. Em tudo o que , se considerarmos o assunto corretamente, Deus é considerado um devedor não para a criatura, mas para o cumprimento de Seu propósito. Existe também no universo outro tipo de necessidade pela qual uma coisa é considerada absolutamente necessária. Essa necessidade depende de causas que precedem o ser, por exemplo, de princípios essenciais, e de causas eficientes ou motoras. Mas esse tipo de necessidade não pode encontrar lugar na primeira criação das coisas, no que diz respeito às causas eficientes. Pois ali somente Deus era o cau se eficiente , visto que criar pertence somente a Ele, como provamos acima; enquanto na criação, Ele trabalha não por uma necessidade de Sua natureza, mas por Sua vontade, como mostramos acima; e aquelas coisas que são feitas pela vontade não podem ser necessárias, exceto apenas pela suposição do fim, por causa da suposição de que é devido ao fim que aquelas coisas devem ser por meio das quais o fim é obtido. Por outro lado, no que diz respeito às causas formais e materiais, nada nos impede de encontrar a necessidade absoluta, mesmo na primeira criação das coisas. Pois pelo próprio fato de que certos corpos eram compostos dos elementos, era necessário que eles fossem quentes ou frios: e pelo próprio fato de que uma superfície foi desenhada em forma de triângulo, era necessário que ela tivesse três ângulos iguais a dois ângulos retos. Ora, essa necessidade resulta da relação de um efeito com sua causa material ou formal. Portanto, por causa disso, Deus não pode ser considerado um devedor, mas sim a dívida necessariamente afeta a criatura. Mas na propagação das coisas, onde a criatura já é uma causa eficiente, uma necessidade absoluta pode surgir da causa eficiente criada: assim, os corpos inferiores são necessariamente influenciados pelo movimento do sol.

Conseqüentemente, de acordo com o que foi dito, a justiça natural é encontrada nas coisas, tanto no que diz respeito à criação das coisas, quanto no que diz respeito à sua propagação. Portanto, é dito que Deus produziu e governou todas as coisas de maneira justa e razoável.

Portanto, pelo que dissemos, remoemos um duplo erro: daqueles, a saber, aqueles que, estabelecendo limites ao poder divino, disseram que Deus não pode fazer senão o que Ele faz, porque é obrigado a fazer: e daqueles que afirmam que todas as coisas resultam de sua vontade simples, sem qualquer outra razão, seja para ser buscado nas coisas, seja para ser designado.

CAPÍTULO XXX
COMO PODE HAVER NECESSIDADE ABSOLUTA NAS COISAS CRIADAS

AGORA, embora todas as coisas dependam da vontade de Deus como sua causa primeira, que não é necessária para operar exceto pela suposição de Seu propósito , no entanto, a necessidade absoluta não é, portanto, excluída das coisas, de modo que sejamos obrigados a afirmar que todas as coisas são contingente: - o que alguns poderiam pensar ser o caso, pelo motivo de terem surgido de sua causa, não de necessidade absoluta : já que nas coisas um contingenteefeito costuma ser aquele que não resulta necessariamente de uma causa. Porque existem algumas coisas criadas que são simples e absolutamente necessárias.

Pois é simples e absolutamente necessário que aquelas coisas sejam nas quais não há possibilidade de não existir. Agora, algumas coisas são trazidas por Deus à existência, que há em sua natureza uma potencialidade para o não-ser. Isso acontece porque sua matéria está em potencial para outra forma. Portanto aquelas coisas em que ou não há matéria, ou, se houver, não tem a possibilidade de receber outra forma, não têm potencialidade para o não-ser. Portanto, é simples e absolutamente necessário que o sejam.

Se, no entanto, for dito que as coisas que são do nada, no que diz respeito a elas, tendem para nada, e que, em conseqüência, há em todas as criaturas uma potencialidade para o não-ser: - é claro que isso não Segue. Pois se diz que as coisas criadas não tendem a nada, da mesma forma que não tendem a nada : e isso não é diferente do que de acordo com o poder do agente. Portanto, nas coisas criadas não há uma potencialidade para o não-ser: mas há no Criador o poder de dar-lhes o ser ou de deixar de derramar o ser neles: visto que Ele trabalha na produção de coisas, não por uma necessidade de sua natureza, mas por Sua vontade, como já provamos.

Novamente. Visto que as coisas criadas passam a existir pela vontade divina, segue-se que são como Deus desejou que fossem.

Ora, o fato de que se diz que Deus trouxe as coisas à existência por Sua vontade, e não por necessidade, não exclui que Ele desejou que certas coisas fossem por necessidade, e outras que são contingentes, para que pudesse haver um ordenado diversidade nas coisas. Nada, portanto, impede que certas coisas produzidas pela vontade divina sejam necessárias.

Avançar. Pertence à perfeição de Deus que Ele concedeu Sua semelhança às coisas criadas, exceto no que diz respeito àquelas coisas com as quais o ser criado é incompatível: visto que pertence a um agente perfeito produzir seu semelhante, tanto quanto possível. Ora, ser simplesmente necessário não é incompatível com a noção de ser criado: pois nada impede que seja necessária uma coisa que, não obstante, tenha uma causa para sua necessidade, por exemplo, as conclusões de demonstrações. Portanto, nada impede que uma determinada coisa seja assim produzida por Deus, que no entanto é simplesmente necessário que o seja: de fato, esta é uma prova da perfeição divina.

Além disso. Quanto mais distante uma coisa está daquilo que é ser por si mesma, a saber, Deus, mais próxima está do não-ser. Portanto, quanto mais perto uma coisa está de Deus, mais ela é removida do não-ser. Agora, as coisas que já existem estão próximas do não-ser por terem uma potencialidade para o não-ser. Conseqüentemente, as coisas que estão mais próximas de Deus, e por essa razão mais remotas do não-ser, devem ser tais que nelas não haja potencialidade para o não-ser, de modo que a ordem nas coisas seja completa: e semelhantes são necessários absolutamente. Portanto, algumas coisas criadas foram necessariamente.

Conseqüentemente, deve-se observar que se o universo dos seres criados for considerado como vindo de seu primeiro princípio, descobrimos que eles dependem da vontade, não de uma necessidade de seu princípio, exceto de uma necessidade de sustentação, como já foi afirmado. Se, entretanto, eles forem considerados em relação aos seus princípios imediatos, eles terão uma necessidade absoluta. Pois nada impede que certos princípios sejam produzidos, não denecessidade, e ainda, supondo-se, tal

efeito segue-se necessariamente: assim, a morte deste animal tem necessidade absoluta pelo próprio fato de ser composto de contrários, embora não fosse absolutamente necessário que fosse composto de contrários. Da mesma forma que tais naturezas foram produzidas por Deus, foi voluntário: e ainda, uma vez que elas são constituídas, algo resulta ou acontece que tem necessidade absoluta.

Nas coisas criadas, entretanto, a necessidade deve ser considerada de várias maneiras em relação a várias causas. Pois, uma vez que uma coisa não pode existir sem seus princípios essenciais, que são matéria e forma, aquilo que pertence a uma coisa por causa de seus princípios essenciais deve ter necessidade absoluta em todas as coisas.

Agora, a partir desses princípios, na medida em que são princípios de ser, uma necessidade absoluta tríplice é encontrada nas coisas. Primeiro em relação ao ser da coisa da qual eles são os princípios. E já que a matéria, no que se refere ao que é, é estar em potencial; e uma vez que o que pode ser, também não pode ser; em relação à sua matéria, certas coisas são necessariamente corruptíveis; por exemplo, um animal, por ser composto de contrários, e o fogo, por sua matéria ser suscetível de contrários. Mas a forma, no que diz respeito ao que é, é ato, e por ela as coisas existem efetivamente. Portanto, daí resulta a necessidade em algumas coisas. Isso acontece ou porque essas coisas são formas sem matéria - e, portanto, não há potencial para o não-ser nelas, mas por suas formas estão sempre no ato de ser, como no caso de substâncias separadas - ou porque seus as formas são tão perfeitas que equivalem a toda a potencialidade de sua matéria; portanto, não resta nenhuma potencialidade para outra forma, nem, em conseqüência, para o não-ser, como no caso dos corpos celestes. Mas naquelas coisas em que a forma não preenche toda a potencialidade da matéria, ainda permanece uma potencialidade para outra forma. Portanto neles não há necessidade de ser, mas o ato de ser é, neles, o resultado da superação da forma da matéria, como no caso dos elementos e coisas que os compõem. Porque a forma de um elemento não atinge a matéria em toda a sua potencialidade: pois a matéria não recebe a forma de um elemento,

exceto por ser submetida a um de dois contrários. Enquanto a forma de um corpo misto atinge a matéria disposta por um determinado modo de mistura. Ora, deve haver um mesmo sujeito dos contrários e de todos os intermediários resultantes da mistura dos extremos. Portanto, é evidente que todas as coisas que têm contrários, ou são compostas de contrários, são corruptíveis. E as coisas que não são assim são eternas: a menos que sejam corrompidas acidentalmente, como formas que não são subsistentes, e existem por estar na matéria.

Por outro lado, há necessidade absoluta nas coisas de seus princípios essenciais, em relação às partes de sua matéria ou forma, se acontecer que em certas coisas esses princípios não sejam simples. Pois, visto que a matéria própria do homem é um corpo misto, com certo temperamento e dotado de órgãos, é absolutamente necessário que o homem tenha em si cada um dos elementos, humores e órgãos principais. Da mesma forma, se o homem é um animal mortal racional, e esta é a natureza ou forma de um homem, é necessário que ele seja animal e racional.

Em terceiro lugar, há necessidade absoluta nas coisas por meio das relações de seus princípios essenciais com as propriedades conseqüentes de sua matéria ou forma: portanto, é necessário que uma serra seja dura, visto que é de ferro, e que um homem seja capaz de aprender. .

Mas a necessidade do agente pode considerar a própria ação ou o efeito conseqüente. O primeiro tipo de necessidade é como a necessidade de um acidente que deve aos princípios essenciais. Pois, assim como outros acidentes resultam da necessidade de princípios essenciais, o mesmo ocorre com a ação da necessidade da forma pela qual o agente realmente é: uma vez que atua na medida em que é real. No entanto, isso acontece de maneira diferente na ação que permanece no agente, como compreender e querer, e na ação que se transforma em outra coisa, como aquecer. Pois, no primeiro tipo de ação, a forma pela qual o agente se torna real causa necessidade na própria ação, uma vez que, por ser nada extrínseco, é exigido como termo da ação . Porque quando o sentido é tornado real pela espécie sensível, é necessário que ela

perceba, e da mesma maneira, quando o intelecto é tornado real pela espécie inteligível. Mas no segundo tipo de ação, a necessidade de ação resulta da forma, no que diz respeito ao poder de agir: pois se o fogo é quente, é necessário que tenha o poder de aquecer, embora não seja necessário que aqueça, pois pode ser impedido por algo extrínseco. Tampouco afeta o ponto em questão, se por seu nome um agente é suficiente apenas para a ação, ou se é necessário ter um conjunto de muitos agentes para realizar a ação única; por exemplo, muitos homens para remar um barco: uma vez que todos são como um agente, que se torna real por estarem unidos em uma ação.

A necessidade que resulta de uma causa eficiente ou motriz no efeito ou coisa movida, depende não apenas do agente, mas também de uma condição da coisa movida e do destinatário da ação do agente, cujo destinatário agora está em potencialidade receber o efeito de tal ação - como lã para ser transformada em serra - ou então sua potencialidade é prejudicada por agentes contrários, ou por disposições contrárias inerentes ao móvel, ou por formas contrárias, oferecendo um obstáculo que é str onger do que o poder do agente em agir; assim, o ferro não é derretido por um fraco calor.

Logo, para que o efeito se siga, é necessário que haja no paciente potencial para receber, e na conquista do agente do paciente, para que seja capaz de transformá-lo em uma disposição contrária. E se o efeito, resultante no paciente por meio de sua conquista pelo agente, for contrário à disposição natural do paciente, haverá necessidade de violência, como quando uma pedra é atirada para cima. Mas , se não for contrário à disposição natural do sujeito, não haverá necessidade de violência, mas de ordem natural, como no movimento dos céus, que resulta de um princípio ativo extrínseco, mas não é contrário à disposição natural do sujeito móvel, portanto não é um movimento violento, mas natural. É o mesmo na alteração dos corpos inferiores pelos corpos celestes: pois há uma inclinação natural nos corpos inferiores para receber a influência dos corpos superiores. É também assim na geração dos elementos: visto que a forma a ser introduzida por geração não é contrária à matéria primária, que é o sujeito da geração, embora seja contrária à forma a ser posta de lado, porque a matéria sob a

forma contrária não é assunto de geração. Consequentemente, é claro pelo que dissemos que a necessidadeO resultado de uma causa eficiente depende, em algumas coisas, da disposição do agente sozinho, mas em outras da disposição do agente e do paciente. Se então essa disposição, em razão da qual o efeito segue necessariamente, for absolutamente necessária tanto no agente quanto no paciente, haverá necessidade absoluta na causa eficiente: como naquelas coisas que agem necessária e sempre . Por outro lado, se não for absolutamente necessário, mas pode ser removido, nenhuma necessidade resultará da causa eficiente, exceto na suposição de que ambos têm a disposição necessária para a ação: como, por exemplo, naquelas coisas que às vezes são impedidas em seu funcionamento, seja pelo poder defeituoso, seja pela violência do contrário: por isso não agem sempre e necessariamente, mas na maioria dos casos.

De uma causa final resulta a necessidade das coisas de duas maneiras. Por um lado, visto que é o primeiro na intenção do agente. Nesse sentido, a necessidade resulta do fim da mesma maneira que do agente: uma vez que o agente atua na medida em que pretende o fim, tanto nas ações naturais como nas voluntárias. Pois nas coisas naturais , a intenção do fim pertence ao agente de acordo com a forma deste último, pelo que o fim lhe convém: portanto, a coisa natural deve tender necessariamente ao fim de acordo com a virtude de sua forma: assim, um pesado o corpo tende para o centro de acordo com a medida de sua gravidade. E em questões voluntárias, a vontade tende a agir em prol de um fim, na medida em que pretende esse fim: embora nem sempre esteja inclinada a fazer isto ou aquilo, que são por causa do fim, tanto quanto deseja o fim , quando o fim não pode ser obtido por isso ou aquilo sozinho, mas de várias maneiras.

De outro modo, a necessidade resulta do fim, na medida em que este é posterior em ser. Esta não é uma necessidade absoluta, mas condicional: assim dizemos que será necessário que uma serra seja feita de ferro, se for para fazer o trabalho de uma serra.

CAPÍTULO XXXI
QUE NÃO É NECESSÁRIO QUE AS CRIATURAS FORAM SEMPRE

Resta-nos provar do anterior que não é necessário que as coisas criadas existam desde a eternidade.

Porque se for necessário que o universo das criaturas, ou qualquer criatura em particular, seja, ele deve ter essa necessidade de si mesmo ou de outro. Mas não pode ter isso por si mesmo. Pois foi provado acima que todo ser deve ser desde o primeiro ser. Ora, aquilo que tem existência, não por si mesmo, não pode ter necessidade de ser por si mesmo: visto que o que deve necessariamente ser, não pode não ser; e conseqüentemente aquilo que por si mesmo tem ser necessário, tem por si mesmo a imp ossibilidade de não ser; e, portanto, segue-se que não é um não-ser; portanto, é um ser.

Se, entretanto, essa necessidade de uma criatura é de outra coisa, deve ser de uma causa que é extrínseca; porque tudo o que podemos tirar está dentro da criatura, tem ser de outra. Agora, uma causa extrínseca é eficiente ou final. Da causa eficiente, porém, segue-se que o efeito é necessariamente, quando é necessário que o agente aja: pois é pela ação do agente que o efeito depende da causa eficiente. Assim, se não for necessário que o agente atue para que oefeito seja produzido, nem é absolutamente necessário que o efeito seja. Ora, Deus não age necessariamente ao produzir criaturas, como provamos acima. Portanto, não é absolutamente necessário que a criatura seja, no que diz respeito à necessidade dependente da causa eficiente. Da mesma forma, também não é necessário no que diz respeito à necessidade que depende da causa final. Pois as coisas dirigidas a um fim não derivam necessidade do fim, exceto na medida em que sem elas o fim também não pode ser, - como preservação da vida sem alimento, - ou não pode ser tão bom, - como uma jornada sem um cavalo. Agora, o fim da vontade de Deus, a partir do qual as coisas surgiram, não pode ser outra coisa senão Sua bondade, como

provamos no Primeiro Livro. E isso não depende das criaturas, nem do seu ser - visto que é um ser per se necessário - nem do seu bem-estar - visto que é simplesmente bom por si mesmo; todos os quais foram provados acima. Portanto, não é absolutamente necessário que a criatura seja: e, conseqüentemente, também não é necessário supor que a criatura sempre existiu.

Novamente. Aquilo que procede de uma vontade não é absolutamente necessário, exceto talvez quando for necessário que a vontade o deseje. Agora Deus, como provado acima, trouxe as coisas à existência, não por uma necessidade de Sua natureza, mas por Sua vontade: nem Ele necessariamente deseja que as criaturas sejam, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, não é absolutamente necessário que a criatura seja: e, portanto, também não é necessário que sempre tenha sido.

Além disso. Foi provado acima que Deus não age por uma ação que está fora Dele, como se saísse Dele e terminasse em uma criatura, como o aquecimento que sai do fogo e termina na madeira. Mas Sua vontade é Sua ação; e as coisas são da maneira que Deus deseja que sejam. Ora, não é necessário que Deus deseje que a criatura sempre tenha existido; visto que também não é necessário que Deus deseje que alguma coisa seja, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, não é necessário que as criaturas sempre existissem.

Novamente. Uma coisa não procede necessariamente de um agente voluntário, exceto em razão de algo devido. Mas Deus não produz a criatura por causa de qualquer dívida, se considerarmos a produção de todas as criaturas de forma absoluta, como mostramos acima. Portanto, Deus não produz necessariamente a criatura. Nem, portanto, é necessário, porque Deus é eterno, que Ele deveria ter produzido a criação desde a eternidade.

Avançar. Foi provado que a necessidade absoluta nas coisas criadas resulta, não de uma relação com um princípio que por si mesmo é necessário ser, a saber, Deus, mas de uma relação com outras causas que não são, por si mesmas, necessárias para ser. Agora a necessidade resultante de uma relação que não é por si só preciso ser, não necessita que algo deveria ter sido sempre: para se

algo corre segue-se que ele está em movimento, mas não é necessário para que possa ter sido Alway s em movimento, porque a corrida em si não é necessária. Portanto, nada exige que as criaturas sempre tenham existido.

CAPÍTULO XXXII
ARGUMENTOS DE QUEM DESEJA PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO DO LADO DE DEUS DA QUESTÃO

DESDE, entretanto, muitos sustentaram que o mundo sempre existiu e por necessidade, e se esforçaram por prová-lo, resta-nos apresentar seus argumentos, de modo a mostrar que eles não necessariamente provam a eternidade do mundo. Em primeiro lugar, apresentaremos os argumentos tirados do lado de Deus; em segundo lugar, aqueles que são tirados do lado das criaturas; em terceiro lugar, aqueles que são retirados da maneira de sua feitura, por causa dos quais se diz que começam a ser renovados.

Da parte de Deus, os seguintes argumentos são produzidos a fim de provar a eternidade do mundo.

Todo agente que nem sempre atua, é movido per se ou acidentalmente: per se, como um fogo que nem sempre estava queimando, começa a arder, ou porque é aceso recentemente, ou porque é transferido para estar próximo do combustível: - acidentalmente, quando o motor de um animal começa de novo a mover o animal com algum movimento feito em relação a ele; tanto de dentro, - como um animal começa a ser movido quando ele acorda depois que sua digestão está completa, - ou de fora, como quando novas ações surgem que levam ao início de uma nova ação. Agora, Deus não é movido, nem per se nem acidentalmente, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, Deus sempre age da mesma maneira. Mas as coisas criadas são estabelecidas em existência por Sua ação. Portanto, as criaturas sempre existiram.

Novamente. O efeito procede da causa ativa pela ação desta. Mas a ação de Deus é eterna: do contrário, Ele se tornaria um agente real, deixando de ser um agente em potencial: e seria necessário que Ele fosse reduzido à realidade por algum agente anterior, o que é impossível. Portanto, as coisas criadas por Deus existem desde a eternidade.

Além disso. Dada uma causa suficiente, seu efeito deve necessariamente ser concedido. Pois se, dada a causa, ainda fosse desnecessário conceder seu efeito, seria então possível que, dada a causa, o efeito fosse ou não. Portanto, a sequência do efeito à sua causa só seria possível: e o que é possível, requer algo para reduzi-lo à realidade. Conseqüentemente, será necessário supor alguma causa pela qual ocorra que o efeito se torna real e, portanto, a primeira causa não foi suficiente. Mas Deus é a causa suficiente da produção das criaturas: do contrário, Ele não seria uma causa; mais elevado seria Ele em potencial para uma causa: visto que Ele se tornaria uma causa pelo acréscimo de algo: o que é impossível. Portanto, pareceria necessário, uma vez que Deus é desde a eternidade, que a criatura também existisse desde a eternidade.

Novamente. Um agente voluntário não demora a cumprir seu propósito de fazer uma coisa, exceto por causa de algo esperado e ainda não presente: e este último ou às vezes está no próprio agente, como onde se espera a capacidade perfeita para fazer algo, ou o remoção de um obstáculo à capacidade de alguém; e às vezes é fora do agente, como quando se espera a presença de uma pessoa em cuja presença a ação deve ser realizada; ou pelo menos quando se espera a presença de um momento adequado que ainda não chegou. Pois se o desejo for completo, o poder segue o exemplo imediatamente, a menos que haja umfalha nisso: assim, ao comando da vontade, o movimento de um membro ocorre imediatamente, a menos que haja uma falha na força motriz que executa o movimento. Portanto, é claro que, quando alguém deseja fazer algo e não o faz imediatamente, deve ser ou devido a uma falha no poder, de cuja falha se espera a remoção, ou então a vontade de fazer isso não está completo. E com a vontade sendo completa, quero dizer que ela deseja fazer isso absolutamente e de todos os pontos de vista, ao passo que a vontade é incompleta quando não se deseja absolutamente fazer isso, mas sob uma determinada condição que ainda não se obtém, ou quando alguém não deseja, a menos que um obstáculo presente seja removido. Agora é evidente que tudo o que Deus agora deseja ser, Ele tem desejado desde a eternidade: pois um novo movimento da vontade não pode advir para Ele. Nem poderia qualquer falha ou obstáculo

afetar Seu poder: nem nada mais poderia ser esperado para a produção universal das criaturas, uma vez que nada além dEle é incriado, como provamos acima. Portanto, é aparentemente evidente que Ele produziu a criatura desde a eternidade.

Avançar. Um agente intelectual não escolhe uma coisa em vez de outra, exceto por causa de uma preponderante sobre a outra. Mas onde não há diferença, não pode haver preponderância. Portanto, onde não há diferença, não há escolha de um em vez de outro. E, por esta razão, não haverá ação de um agente igualmente indiferente a ambas as alternativas, pois nenhuma delas é importante; pois tal potencialidade é como a potencialidade da matéria. Agora, não pode haver diferença entre não ser e não ser. Portanto, um não ser não é mais elegível do que outro não ser. Mas, além de todo o universo de criaturas, não há nada além da eternidade de Deus. E no nada é impossível atribuir qualquer diferença de momentos, de modo que seja mais adequado fazer determinada coisa em um momento do que em outro: nem, ainda, na eternidade, todo o qual é uniforme e simples, como provamos no primeiro livro. Segue-se, portanto, que a vontade de Deus é indiferente em produzir criaturas por toda a eternidade. Conseqüentemente, Sua vontade é que a criatura nunca seja produzida em Sua eternidade, ou que sempre tenha sido produzida. Mas é claro que Sua vontade não é que a criatura nunca seja feita em Sua eternidade, visto que é evidente que as criaturas foram formadas por Sua vontade. Portanto, lembra que necessariamente, ao que parece, a criatura sempre foi.

Novamente. Coisas dirigidas a um fim levam sua necessidade a partir do fim, especialmente naquelas que são feitas voluntariamente. Daí se segue que, enquanto não houver mudança no fim, as coisas dirigidas ao fim não sofrem mudança ou são produzidas invariavelmente, a menos que surja alguma nova relação entre elas e o fim. Ora, o fim das criaturas, que procedem da vontade divina, é a bondade divina, a única que pode ser o fim da vontade divina. Portanto, uma vez que a bondade divina é imutável em si mesma e em relação à vontade divina por toda a eternidade, parece que as criaturas são trazidas à existência pela vontade divina da mesma maneira por toda a eternidade: pois isso não pode

ser dito que qualquer nova relação com o fim lhes advém, se for suposto que eram totalmente inexistentes antes de um tempo particular a partir do qual se supõe que tenham começado sua existência.

Avançar. Visto que a bondade divina é a mais perfeita, quando dizemos que todas as coisas vieram de Deus por causa de Sua bondade, a sensação não é de que algo foi atribuído aEle das criaturas; mas que pertence ao bem comunicar-se aos outros tanto quanto possível, e é assim que o bem se dá a conhecer. Ora, uma vez que todas as coisas participam da bondade de Deus na medida em que existem, quanto mais duradouras são, mais participam da bondade de Deus: portanto, o ser eterno de uma espécie é chamado de ser divino. Mas a bondade divina é infinita. Conseqüentemente, pertence a ela comunicar-se de maneira infinita, e não apenas em um determinado momento. Portanto, parece pertencer à bondade divina que algumas criaturas deveriam ter existido desde a eternidade.

Conseqüentemente, esses são os argumentos tirados do lado de Deus, o que parece mostrar que as criaturas sempre existiram.

CAPÍTULO XXXIII
ARGUMENTOS SOBRE QUEM PROVARIA A ETERNIDADE DO MUNDO DO PONTO DE VISTA DAS CRIATURAS

HÁ também outros argumentos, tomados do ponto de vista das criaturas, que parecem provar a mesma conclusão.

Pois coisas que não têm potencialidade para não ser, não podem não ser. Agora, existem algumas criaturas nas quais não há potencialidade para o não-ser. Pois não pode haver potencialidade para o não-ser, exceto naquelas coisas que têm matéria sujeita à contrariedade: visto que a potencialidade para o ser e para o não-ser é uma potencialidade para a privação e a forma, das quais a matéria é o sujeito; e a privação está sempre ligada à forma oposta , visto que é impossível que a matéria fique sem forma alguma. Mas há certas criaturas em que a matéria não está sujeita a contrariedades: ou porque são inteiramente desprovidas de matéria; por exemplo, substâncias intelectuais, como veremos adiante, ou porque não têm contrário, como corpos celestes, e isso é comprovado por seu movimento, que não tem contrário. Portanto, é impossível que certas criaturas não existam: e por isso é necessário que existam sempre.

Novamente. A resistência de uma coisa em ser é proporcional ao seu poder de ser, exceto acidentalmente, como naquelas que são corrompidas pela violência. Mas existem certas criaturas nas quais existe um poder de ser não para um tempo definido, mas para sempre; por exemplo, os corpos celestes e as substâncias intelectuais, porque são incorruptíveis por não terem o contrário. Segue-se, então, que é competente para eles estar sempre. Mas o que começa a existir nem sempre é. Portanto, não lhes convém que comecem a existir.

Avançar. Sempre que uma coisa começa a ser movida de novo, o motor, ou o movido, ou ambos, devem ser condicionados de outra forma agora, enquanto o movimento é, do que antes, quando não havia movimento: pois há uma certa habituação ou relação entre o

que move e o coisa se moveu, por mais que se mova de fato; e a nova relação não começa sem uma mudança em ambos ou pelo menos em um ou outro dos extremos. Agora, o que está condicionado de outra forma agora e até agora, é movido. Portanto, antes do movimento que recomeça, deve haver um movimento anterior, seja no móvel, seja no motor. Segue-se, em conseqüência, que todo movimento é eterno, outem outro movimento precedendo-o. Portanto, o movimento sempre foi; e conseqüentemente móvel também. Portanto, sempre existiram criaturas: uma vez que Deus é totalmente imóvel, como provamos no Primeiro Livro.

Avançar. Todo agente que engendra seu semelhante, pretende preservar o ser perpétuo na espécie, pois não pode ser preservado perpetuamente no indivíduo. Mas é impossível que o desejo da natureza seja frustrado. Portanto, segue-se que as espécies de coisas generosas são eternas.

Novamente. Se o tempo é eterno, o movimento deve ser eterno, pois é o cálculo do movimento; e, conseqüentemente, os móveis devem ser eternos, visto que o movimento é o ato de um móvel. Agora o tempo deve ser perpétuo. Pois o tempo é inconcebível sem um agora: assim como uma linha é inconcebível sem um ponto. Mas agora é sempre o fim do passado e o começo do futuro, pois esta é a definição do agora. Portanto, todo agora dado tem tempo que o precede e o segue: e, conseqüentemente, nenhum agora pode ser o primeiro ou o último. Segue-se, portanto, que os bens móveis que são substâncias criadas são desde a eternidade.

Novamente. Deve-se afirmar ou negar. Se, portanto, ao negarmos uma coisa, supomos sua existência, essa coisa deve existir sempre. Agora, o tempo é uma coisa desse tipo. Pois se o tempo não foi sempre, podemos concebê-lo como não sendo anterior ao ser: e da mesma maneira, se não for sempre, seu não-ser deve seguir seu ser. Agora não pode haver antes e depois na duração, a menos que haja tempo; já que o cálculo do antes e do depois é o tempo. Conseqüentemente, o tempo deve ter existido antes de começar a ser, e será depois que tiver deixado de ser: e, portanto, o tempo é eterno. Mas o tempo é um acidente: e um acidente não pode ser sem sujeito. E seu assunto não é Deus, que

está acima do tempo; visto que Ele é totalmente imóvel, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, segue-se que alguma substância criada é eterna.

Além disso. Muitas proposições são tais que negá-las é afirmá-las: por exemplo, quem nega que a verdade existe supõe a existência da verdade, pois supõe que a negação que profere é verdadeira. É o mesmo com quem nega este princípio de que os contraditórios não são simultâneos: já que ao negar isso, ele afirma que a negativa que ele profere é verdadeira, e que a afirmativa oposta é falsa e, portanto, que ambas não são verdadeiras sobre a mesma coisa. . Conseqüentemente, se, como provamos, algo que por ser negado deve ser admitido, deve ser sempre, segue-se que as proposições acima mencionadas, e tudo o que delas resulta, são eternos. Mas tais proposições não são Deus. Portanto, algo ao lado de Deus deve ser eterno.

Esses, então, e argumentos semelhantes podem ser tomados do ponto de vista das criaturas para provar que as criaturas sempre existiram.

CAPÍTULO XXXIV
ARGUMENTOS PARA PROVAR A ETERNIDADE DO MUNDO DO PONTO DE VISTA DA FABRICAÇÃO

OUTRA VEZ, outros argumentos podem ser tomados do ponto de vista da feitura, a fim de comprovar a mesma conclusão..

Pois o que é afirmado por todos em comum não pode ser inteiramente falso: porque uma opinião falsa é uma fraqueza do entendimento, mesmo como um falso julgamento sobre seus resultados sensíveis apropriados de uma fraqueza do sentido. Ora, os defeitos são acidentais, pois estão fora da intenção da natureza. E o que é acidental não pode ser sempre e em tudo: por exemplo, o juízo de todos os gostos sobre os sabores não pode ser falso. Conseqüentemente, o julgamento dado por todos sobre uma verdade não pode estar errado. Ora, é opinião comum de todos os filósofos que do nada nada é feito. Portanto, isso deve ser verdade. Portanto, se uma coisa é feita, deve ser feita de algo: e se isso também é feito, também deve ser feito de algo. Mas isso não pode continuar indefinidamente, pois então nenhuma geração seria completada, uma vez que não é possível passar por um número infinito de coisas. Portanto, devemos chegar a alguma coisa que não foi feita. Agora, tudo o que nem sempre foi, deve ter sido feito. Portanto, a coisa da qual todas as coisas foram feitas, deve ser eterna. Mas isso não é Deus, visto que Ele não pode ser o caso , como provamos no Primeiro Livro. Portanto, segue-se que algo além de Deus é eterno, ou seja, matéria primária.

Além disso. Se uma coisa não está no mesmo estado agora e antes, deve ser, de alguma forma, mudada, pois ser movido não é estar no mesmo estado agora de antes. Agora, tudo o que começa a ser novo não está no mesmo estado agora de antes. Portanto, isso deve resultar de algum movimento ou mudança. Mas todo movimento ou mudança está em um sujeito, pois é o ato de um móvel. Ora, uma vez que o movimento precede o que é feito pelo movimento, pois o movimento termina nele, segue-se que, antes de

qualquer coisa aí feita, preexiste um sujeito móvel. E uma vez que isso não pode continuar indefinidamente, devemos necessariamente chegar a algum primeiro assunto que não começa de novo, mas sempre foi.

Novamente. O que quer que comece a ser novo, era possível, antes que fosse, que fosse. Pois do contrário, seria impossível que fosse e necessário que não fosse: e assim sempre teria sido um não-ser e nunca teria começado a ser. Ora, aquilo para o que é possível ser é um sujeito potencialmente um ser. Portanto, antes de tudo que começa a se renovar, deve preexistir um sujeito que é um ser potencial. E uma vez que isso não pode continuar indefinidamente, devemos supor algum primeiro assunto que não começou a ser novo.

Novamente. Nenhuma substância permanente existe enquanto está sendo feita: pois ela é feita para que possa sê-lo; portanto, não teria de ser feita se já existisse. Mas, enquanto está sendo feito, deve haver algo que seja o sujeito do fazer: visto que um fazer, visto que é um acidente, não pode ser sem um sujeito. Portanto, tudo o que é feito tem um sujeito pré-existente. E uma vez que isso não pode continuar indefinidamente, segue-se que o primeiro assunto não foi feito, mas é eterno. Donde se segue também que algo além de Deus é eterno, porque Ele não pode ser o sujeito de fabricação ou movimento.

Conseqüentemente, esses são os argumentos, ao apegar-se aos quais, como se fossem demonstrações, algumas pessoas dizem que as coisas criadas necessariamente sempre foram. Nisso eles contradizem a fé católica, que afirma que nada além de Deus sempre existiu, e que todas as coisas começaram a ser, exceto o único Deus eterno.

CAPÍTULO XXXV
SOLUÇÃO DO ARGUM ENTS ACIMA , E PRIMEIRO DOS QUE FORAM TOMADOS DO PONTO DE REFERÊNCIA DE DEUS

Devemos, portanto, demonstrar que as razões precedentes não concluem necessariamente: e, em primeiro lugar, as que são apresentadas por parte do agente.

Pois não se segue que Deus seja movido per se ou acidentalmente se Seu efeito começar a ser novo; como o primeiro argumento pretendia. Porque a novidade de efeito pode argumentar a mudança do agente na medida em que prova novidade de ação: uma vez que é impossível para uma nova ação estar no agen t, a menos que esta seja de alguma forma movida, pelo menos da inação para a ação . Mas novidade de efeito não prova novidade de ação em Deus, visto que Sua ação é Sua essência, como provamos acima. Tampouco, portanto, a novidade de efeito pode argumentar uma mudança no governo do agente.

E, no entanto, não se segue, se a ação do primeiro agente é eterna, que Seu efeito é eterno, como o segundo argumento inferiu. Pois foi mostrado acima que, ao produzir coisas, Deus age voluntariamente. Não, entretanto, como se houvesse uma ação intermediária Dele, - como em nós a ação da força motriz intervém entre o ato da vontade e o efeito, - como provamos em um capítulo anterior: mas Seu ato de compreender e querer deve ser o Seu ato de fazer. Agora, o efeito segue do intelecto e da vontade de acordo com a determinação do intelecto e o comando da vontade. E assim como todas as outras condições da coisa feita são determinadas pelo intelecto, o tempo também lhe é atribuído: pois a arte determina não apenas que essa coisa deve ser tal e tal, mas que deve ser neste momento particular, até mesmo quando um médico determina que uma poção deve ser tomada em tal e tal hora. Portanto, se sua vontade fosse per se eficaz para produzir o efeito, o efeito viria novamente de sua vontade anterior, sem qualquer nova ação de sua parte. Portanto, nada impede que digamos que a ação de Deus foi

desde a eternidade, ao passo que Seu efeito não foi desde a eternidade, mas quando desde a eternidade Ele designou.

Conseqüentemente, também é claro que, embora Deus seja a causa suficiente para fazer as coisas existirem, não é necessário supor que, por ser eterno, Seu efeito é eterno; como o terceiro argumento sustentou. Pois se supomos uma causa suficiente, supomos seu efeito, mas não um efeito fora da causa: pois isso seria por insuficiência da causa, como se por exemplo uma coisa quente deixasse de fornecer calor. Ora, o efeito adequado da vontade é que seja aquilo que a vontade deseja: e se alguma outra coisa existisse além do que a vontade deseja, esse seria um efeito que não é próprio da causa, mas estranho a ela. Mas assim como a vontade, como já dissemos, deseja que essa coisa seja tal e tal, o mesmo deseja que seja em tal e tal momento. Portanto, para que a vontade seja uma causa suficiente, não é necessário que o efeito seja quando a vontade existir, mas quando a vontade tiver designado o efeito para ser. Por outro lado, é diferente com as coisas que procedem de uma causa agindo naturalmente: porque a ação da natureza está conforme a natureza; portanto o efeito deve necessariamente ocorrer se a causa existir. Considerando que a vontade atua, não de acordo com o modo de seu ser, mas de acordo com o modo de seu propósito. Econseqüentemente, assim como o efeito de um agente natural segue o ser do agente, o efeito de um agente voluntário segue o modo de seu propósito.

Do que foi dito, novamente fica claro que o efeito da vontade divina não é retardado, embora nem sempre tenha sido, ao passo que sempre foi desejado, como argumentou a quarta razão . Porque o objeto da vontade divina não é apenas a existência do efeito, mas também o tempo de sua existência. Portanto, a coisa desejada, ou seja, que uma criatura deveria existir em tal e tal tempo, não é tardia: porque a criatura começou a existir no tempo designado por Deus desde a eternidade.

Nem podemos conceber uma diversidade de partes de qualquer duração antes do início de toda a criatura, como foi suposto no quinto argumento. Pois o nada não tem medida nem duração. E a duração de Deus, que é a eternidade, não tem partes, mas é

totalmente simples, não tendo antes e depois, visto que Deus é imóvel, como afirma o Primeiro Livro. Portanto, não há comparação entre o início de toda a criatura e quaisquer várias partes signatárias de uma medida já existente, às quais o início das criaturas pode ser relacionado de uma maneira semelhante ou diferente, de modo que deve haver uma razão no agente por que Ele deveria ter produzido a criatura neste ponto particular daquela duração, e não em algum ponto particular ou subsequente. Tal razão seria necessária se houvesse alguma duração divisível em partes, ao lado de toda a criatura produzida, como acontece em determinados agentes, que produzem seu efeito no tempo, mas não produzem o próprio tempo. Mas Deus trouxe à existência tanto a criatura quanto o tempo juntos. Portanto, neste assunto, não temos que considerar a razão pela qual Ele os produziu agora e não antes, mas apenas porque nem sempre. Isso pode ficar claro por uma comparação com o lugar. Pois corpos particulares são produzidos não apenas em um determinado momento, mas também em um determinado local; e uma vez que o tempo e o lugar em que eles estão contidos são estranhos a eles, deve haver uma razão pela qual eles são produzidos neste lugar e tempo em vez de em outro: onde em todo o céu, fora do qual não há lugar, e junto com o qual todo o lugar de todas as coisas é produzido, não temos que considerar a razão pela qual é produzido aqui e não ali: e pensando que esta razão deveria ser uma questão de consideração, alguns caíram em erro, então quanto a colocar o infinito nos corpos. Da mesma forma, na produção da criatura inteira, fora da qual não há tempo, e junto com a qual o tempo é produzido simultaneamente, não temos que considerar a razão pela qual foi produzido agora e não antes, para que sejamos conduzidos conceder o infinito do tempo; mas apenas porque nem sempre foi produzida, ou porque depois do não-ser, ou de forma a implicar um começo.

Com o propósito de investigar esta questão, o sexto argumento foi aduzido na parte do fim, o único que pode trazer necessidade nas coisas que são feitas voluntariamente. Agora, o fim da vontade de Deus só pode ser Sua bondade. E não age para concretizar este fim, como o artesão trabalha para realizar a sua obra: visto que a sua bondade é eterna e imutável, nada pode resultar dela. Nem se

pode dizer que Deus trabalha para Seu melhoramento. Tampouco age para obter esse fim para si, como um rei luta para obter a posse de uma cidade: pois é a sua própria bondade. Resta, pois, que Ele age para um fim, produzindo um efeito, para que este participe de Seu fim. Assim, portantoproduzindo um efeito por conta de um fim, a relação uniforme do fim com o agente não deve ser tomada como uma razão para que Sua obra seja eterna: mas antes devemos considerar a relação do fim com o efeito que é feito sobre consideração do fim, de modo que o efeito seja produzido de maneira a ser mais adequadamente direcionado ao fim. Conseqüentemente, pelo fato de o fim estar uniformemente relacionado ao agente, não podemos concluir que o efeito seja eterno.

Nem é necessário que o efeito divino tenha sido sempre, porque assim é mais apropriadamente direcionado para o fim, como o sétimo argumento parecia inferir: mas é mais apropriadamente direcionado para o fim pelo fato de que nem sempre foi . Pois todo agente que produz um efeito em participação de sua própria forma, pretende ali produzir sua semelhança. Onde tona tornava-se à vontade de Deus para produzir a criatura na participação de Sua bondade, de modo que pode refletir a bondade divina pela sua semelhança. Mas essa reflexão não pode ser por igualdade, como um efeito unívoco reflete sua causa - de modo que seja necessário que efeitos eternos sejam produzidos pela bondade divina: mas é segundo a maneira pela qual o transcendente é refletido por aquilo que é transcendido. Ora, a transcendência da bondade divina sobre a criatura é especialmente manifestada pelo fato de que as criaturas nem sempre existiram. Pois assim é manifesto que tudo o mais além Dele O tem como o autor de seu ser; e que Seu poder não é limitado a produzir esses efeitos, como a natureza o é para os efeitos naturais; e conseqüentemente que Ele é um agente voluntário e inteligente. O oposto do que alguns afirmaram, através da manutenção da eternidade das criaturas.

Conseqüentemente, da parte do agente, nada nos obriga a manter a eternidade das criaturas.

CAPÍTULO XXXVI
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS PRODUZIDOS POR PARTE DAS COISAS FEITAS

Da mesma maneira, também não há, por parte das criaturas, nada que nos induza a afirmar sua eternidade.

Pois a necessidade de ser que encontramos nas criaturas, das quais o primeiro argumento é tirado, é uma necessidade de ordem, como foi mostrado acima: e uma necessidade de ordem não obriga o sujeito de uma necessidade semelhante a ter sido sempre, como provamos acima. Pois embora a substância do céu, por ser desprovida de potencialidade para ser, tenha uma potencialidade para ser, esta necessidade segue sua substância. Por isso a sua substância uma vez realizada, esta necessidade implica a impossibilidade de não ser: mas não torna impossível que o céu não o seja, do ponto de vista em que consideramos a produção da sua própria substância.

Da mesma forma, o poder de ser sempre, do qual procedeu o segundo argumento, pressupõe a produção da substância. Portanto, onde a produção da substância do céu está em questão , este poder não pode ser um argumento suficiente para a eternidade dessa substância..

Novamente, o argumento aduzido em sequência não nos obriga a admitir a eternidade do movimento. Pois ficou claro que, sem qualquer mudança em Deus, o agente, é possível para Ele fazer algo novo que não é eterno. E se é possível algo ser feito por Ele de novo, é evidente que algo também pode ser movido por Ele de novo: visto que a novidade de movimento é conseqüência da ordenação da vontade eterna para que esse movimento nem sempre seja.

Da mesma forma, a intenção que os agentes naturais têm de perpetuar a espécie, que foi o ponto de partida do quarto argumento, pressupõe que os agentes naturais já existam. Portanto, este argumento não tem lugar, a não ser nas coisas naturais já criadas, mas não quando se trata da (primeira) produção das coisas.

A questão de saber se é necessário admitir que essa geração continuará para sempre será discutida na sequência.

Além disso, o quinto argumento, retirado do tempo, mais supõe do que prova a eternidade do movimento. Pois uma vez que antes e depois e a continuidade do tempo são conseqüentes ao antes e depois e à continuidade do movimento, de acordo com o ensinamento de Aristóteles, é claro que o mesmo instante é o início do futuro e o fim do passado, porque em movimento, há algo atribuível que é o início e o fim das várias partes do movimento. Portanto, não será necessário que cada instante seja assim, a menos que o instante muito determinável que concebemos no tempo seja entre o antes e o depois em movimento, e isso é supor que o movimento é eterno. Mas quem supõe que o movimento não é eterno, pode dizer que o primeiro instante do tempo é o começo do futuro e o fim do não passado. Nem é incompatível com a sucessão do tempo, se aí colocamos um agora que é começo e não um fim, porque uma linha em que colocamos um ponto que é começo e não fim, é estacionária e não transitória; desde então, mesmo em um movimento particular, que também não é estacionário, mas transitório, é possível designar algo apenas como um começo e não como um fim do movimento: caso contrário, todo movimento seria perpétuo, o que é impossível.

O fato de supormos que o não- ser do tempo precede seu ser, se o tempo começou, não nos obriga a dizer que o tempo é, se supomos que não é, como o sexto argumento deduziu. Pois o antes de que falamos ser antes que o tempo existisse não implica qualquer parte do tempo na realidade, mas apenas em nossa imaginação. Porque quando dizemos que o tempo existe após o não-ser, queremos dizer que não houve nenhuma parte do tempo antes deste signo agora: assim, quando dizemos que não há nada acima do céu, não queremos dizer que existe um lugar fora o céu que pode ser dito estar acima em relação ao céu, mas que não há lugar acima dele. Em ambos os casos, a imaginação pode aplicar uma medida à coisa já existente: e assim como essa medida não é razão para admitir quantidade infinita em um corpo, como afirmado em 3 Phys., Também não é uma razão para supor que o tempo é eterno .

A verdade das proposições que alguém deve conceder mesmo que as negue, e da qual o sétimo argumento procedeu, tem a necessidade daquela relação que é entre predicado e sujeito. Portanto, não obriga uma coisa a ser sempre: exceto talvez (como entendido por) o intelecto divino no qual toda a verdade está enraizada, como mostramos no Primeiro Livro.

Portanto, é claro que os argumentos tirados das criaturas não obrigam ninguém a afirmar a eternidade do mundo.

CAPÍTULO XXXVII
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS RETIRADOS DA FABRICAÇÃO DAS COISAS

Resta-nos mostrar que nenhum argumento tomado do ponto de vista da feitura das coisas nos obriga a tirar a referida conclusão.

A opinião comum dos filósofos que afirmaram que nada é feito do nada, no qual o primeiro argumento foi baseado, é válida para aquela construção particular que eles tinham sob consideração. Pois, uma vez que todo o nosso conhecimento provém dos sentidos que dizem respeito aos singulares, as especulações humanas procederam de considerações particulares para universais. Portanto, aqueles que buscavam o princípio das coisas consideravam apenas as características particulares dos seres, e perguntavam de que maneira esse fogo ou pedra em particular era feito. A princípio, considerando a feitura das coisas mais de um ponto de vista externo do que deveria, eles afirmaram que uma coisa é feita apenas em relação a certas disposições acidentais, como raridade , densidade e assim por diante; e eles disseram, em conseqüência, que ser feito nada mais era do que ser alterado, pelo motivo de que eles entendiam que tudo era feito de um ser real. Mais tarde, eles consideraram a feitura das coisas mais interiormente, e deram um passo adiante para a feitura das coisas no que diz respeito à sua substância: pois afirmaram que uma coisa não precisa ser feita, exceto acidentalmente, a partir de um ser real, e que é feito per se de um ser em potencialidade. Mas esse fazer, que é de um ser a partir de qualquer ser, é o fazer de um ser particular, que é feito tanto quanto é esse ser, por exemplo, um homem ou um fogo, mas não tanto quanto é considerado universalmente: pois antes havia um ser que se transformava neste ser. Entrando ainda mais profundamente na origem das coisas, eles consideraram finalmente a procissão de todos os seres criados de uma causa primeira; como resulta dos argumentos dados acima que provam isso. Nesta procissão de todo ser de Deus , nada pode ser

feito de algo já existente: visto que não seria a feitura de todo o ser criado.

Os primeiros filósofos naturais não tinham concepção de tal criação, pois era sua opinião comum que do nada nada é feito. Ou se algum deles concebeu a ideia, não considerou que se lhe aplicasse o nome de fazer, pois a palavra fazer implica movimento ou mudança, ao passo que nesta origem de todo o ser de um primeiro ser, a transformação de um ser em outro é inconcebível, como já provamos. Razão pela qual não pertence aos filósofos naturais considerar esta mesma origem das coisas, mas ao metafísico, que considera o ser universal e as coisas desprovidas de movimento. W e, no entanto, por uma espécie de metáfora transferir o nome fazendo mesmo a essa origem, de modo que podemos dizer que qualquer coisa que seja é feita, se a sua essência ou natureza origina de outra coisa.

Portanto, é claro que nem o segundo argumento é convincente, o qual foi tirado da natureza do movimento. Para a criação não pode ser descrito como um salvamento de mudançametaforicamente, na medida em que a coisa criada é considerada como tendo um ser após o não-ser: de que forma uma coisa é dita feita de outra, mesmo naquelas coisas em que um não se transforma no outro, pois o única razão pela qual um sucede ao outro, como o dia da noite. Nem a natureza do movimento trazida para o argumento justifica a conclusão (uma vez que o que não existe não está em nenhum estado particular) de que, quando começa a existir, está em um estado diferente agora e antes. Portanto, novamente é evidente que não há necessidade de uma potencialidade passiva para preceder a existência de todos os seres criados, como o terceiro argumento inferiu. Pois isso é necessário nas coisas que têm sua origem no movimento, uma vez que o movimento é o ato de um ser potencial. Mas antes que uma coisa fosse criada, era possível que ela fosse, pelo poder do agente, pelo qual também passou a ser poder: ou era possível por causa da habituação dos termos, em que nenhuma incompatibilidade é encontrada , que tipo de possibilidade é dita em relação a nenhuma potencialidade, como diz o Filósofo (5 Metaph.). Pois este ser predicado não é incompatível com este mundo sujeito ou homem, como mensurável é incompatível com

diâmetro; e, portanto, segue-se que não é impossível que seja e, conseqüentemente, que antes que fosse, era possível que fosse, à parte de toda potencialidade. Mas nas coisas que são feitas pelo movimento, é necessário que elas sejam previamente possíveis a respeito de uma potencialidade passiva: e é a respeito delas que o Filósofo emprega este argumento (7 Metaph.).

Disto também fica claro que nem o quarto argumento é conclusivo para o propósito. Pois nas coisas feitas pelo movimento, o ser feito e o ser não são simultâneos, porque a sucessão é encontrada em seu fazer. Ao passo que nas coisas que não são feitas pelo movimento, sua feitura não ocorre antes de seu ser.

Portanto, é evidente que nada impede que afirmemos que o mundo nem sempre existiu: e isso é afirmado pela fé católica (Gn 1: 1): No princípio, Deus criou o céu e a terra; e (Provérbios 8:22) é dito de Deus: Antes que Ele fizesse qualquer coisa, desde o princípio, etc.

CAPÍTULO XXXVIII
ARGUMENTOS PELOS QUAIS ALGUNS DESEJAM PROVAR QUE O MUNDO NÃO É ETERNO

AGORA, existem alguns argumentos apresentados por certas pessoas para provar que o mundo nem sempre foi: eles são tirados do seguinte.

Pois está provado que Deus é a causa de todas as coisas. Mas uma causa deve preceder em duração as coisas feitas por sua ação.

Novamente. Visto que todo ser é criado por Deus, não se pode dizer que seja feito de algum ser, de modo que deve ser feito do nada e, conseqüentemente, tem existido após o não-ser.

Além disso, porque não é possível passar por um número infinito de coisas. Ora, se o mundo fosse sempre, um número infinito de coisas teria sido passado: já que o que é passado, é passado, e se o mundo existisse sempre, há um número infinito de dias ou um número infinito de revoluções solares.

Avançar. Segue-se que uma adição é feita ao infinito, uma vez que a cada dia algo é adicionado aos dias anteriores ou revoluções.

Além disso. Segue-se que é possível passar à infinidade nas causas eficientes, se sempre houve geração; e somos obrigados a admitir isso se o mundo sempre existiu: porque a causa do filho é seu pai, e outro homem é o pai deste, e assim por diante indefinidamente.

Novamente. Segue-se que existe um número infinito de coisas: a saber, as almas imortais de um número infinito de homens.

Agora, uma vez que esses argumentos não concluem de necessidade absoluta, embora não sejam desprovidos de probabilidade, é suficiente apenas tocá-los, para que a fé católica não pareça fundada em raciocínios vazios, e não, como é, no ensino mais sólido de Deus. Portanto, parece certo que devemos indicar como esses argumentos são enfrentados por aqueles que afirmam a eternidade do mundo.

Pois a primeira afirmação de que um agente precede necessariamente o efeito provocado por sua operação é verdadeira para aquelas coisas que agem por movimento, porque o efeito não é até que o movimento termine, e o agente deve necessariamente existir mesmo quando o movimento começa . Por outro lado, nas coisas que agem instantaneamente, isso não é necessário: assim, assim que o sol atinge a ponta do Leste, ele ilumina nosso hemisfério.

Além disso, o que é dito em segundo lugar é inútil. Pois, a fim de contradizer a declaração , Algo é feito de algo, se isso não for concedido, devemos dizer que Algo não é feito de algo, e não, Algo é feito de nada, exceto no sentido do anterior: de onde nós não pode concluir que é feito depois de não ser.

Novamente, o terceiro argumento não é convincente. Pois embora o infinito em ato seja impossível, não é impossível em sucessão, visto que qualquer dado infinito tomado neste sentido é finito. Conseqüentemente, cada uma das revoluções anteriores poderia ser ignorada, uma vez que era finita. Mas em todos eles juntos, se o mundo tivesse sido sempre, não haveria uma primeira revolução. Portanto, não haveria passagem por eles, porque isso sempre requer dois extremos.

Novamente, o quarto argumento apresentado é fraco. Pois nada impede o infinito de receber uma adição do lado em que é finito. Agora, supondo que o tempo seja eterno, segue-se que ele é infinito anteriormente, mas finito posteriormente, visto que o presente é o termo do passado.

Tampouco é convincente o argumento apresentado em quinto lugar. Pois é impossível, de acordo com os filósofos, ter um número infinito de causas ativas que agem simultaneamente: porque o efeito teria que depender de um número infinito de ações simultâneas. Essas são causas que são aparentemente infinitas, porque sua infinidade é necessária para seu efeito. Por outro lado, em causas que não atuam simultaneamente, isso não é impossível, segundo aqueles que afirmam que essa geração sempre foi. E esse infinito é acidental para os c auses, pois é acidental para o pai de Sócrates que ele seja filho de outro homem ou não. Considerando que não é

acidental parao pau, tanto quanto move a pedra, que seja movido pela mão, visto que se move enquanto se move.

A objeção tirada das almas é mais difícil. E, no entanto, o argumento não é muito útil, uma vez que toma muitas coisas como certas. Para alguns dos que mantiveram a eternidade do mundo, afirmaram que as almas humanas não sobrevivem ao corpo. Alguns disseram que de todas as almas sobrevive apenas o intelecto separado, ou o intelecto ativo de acordo com alguns, ou mesmo o intelecto passivo de acordo com outros. Alguns realizaram uma espécie de rotação nas almas, dizendo que as mesmas almas após vários séculos voltam aos corpos. E alguns não consideram incongruente que haja coisas realmente infinitas naquelas que não têm ordem.

No entanto, pode-se proceder para provar isso de forma mais eficiente a partir do fim da vontade divina, como indicamos acima. Pois o fim da vontade de Deus na produção das coisas é Sua bondade conforme manifestada em Seus efeitos. Agora, o poder e a bondade de Deus são especialmente manifestados no fato de que outras coisas além dele nem sempre foram. Pois o fato de que nem sempre foram, mostra claramente que outras coisas além de Si mesmo provêm dEle. Também mostra que Ele não age por necessidade de Sua natureza, e que Seu poder é infinito em ação. Portanto, era muito conveniente para a bondade de Deus que Ele desse às Suas criaturas um início de sua duração.

Pelo que foi dito, podemos evitar os vários erros dos filósofos pagãos. Alguns dos quais afirmaram a eternidade do mundo; outros afirmaram que a matéria do mundo é eterna, a partir da qual em determinado momento o mundo começou a se formar; seja por acaso; ou por algum intelecto; ou então por atração e repulsão. Pois tudo isso supõe algo eterno ao lado de Deus: o que é incompatível com a fé católica.

CAPÍTULO XXXIX
QUE A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É POR ACASO

Tendo resolvido as questões que dizem respeito à produção das coisas, resta-nos tratar daquelas que exigem nossa consideração no que diz respeito à distinção das coisas. Destes, o primeiro que temos de provar é que a distinção das coisas não provém do acaso.

Pois o acaso ocorre apenas nas coisas que é possível ser de outra forma, uma vez que não atribuímos ao acaso aquelas que são necessariamente e sempre. Ora, foi mostrado acima que certas coisas foram criadas em cuja natureza não há possibilidade de não ser, como as substâncias imateriais e aquelas que não são compostas de contrários. Portanto, é impossível que suas substâncias sejam do acaso. Mas é por suas substâncias que eles são mutuamente distintos. Portanto, sua distinção não é do acaso.

Além disso. Visto que o acaso está apenas nas coisas que são possivelmente diferentes, e visto que o princípio dessa possibilidade é a matéria e não sua forma, o que de fato determina a possibilidade de matéria para alguém; segue- se que as coisas que são distintas por suas formas não são distintas por acaso, mas talvez essas coisas o sejam, cuja distinçãoé da matéria. Mas a distinção das espécies é da forma, e a distinção dos singulares na mesma espécie, é da matéria. W or conseguinte, a distinção específica das coisas que não pode ser de oportunidade, mas talvez oportunidade faz com que a distinção de certos indivíduos.

Também. Visto que a matéria é o princípio e a causa das coisas casuais, como mostramos, pode haver acaso na fabricação de tintas produzidas a partir da matéria. Mas foi provado acima que a primeira produção das coisas a existir não era da matéria. Portanto, não há lugar para o acaso neles. No entanto, a primeira produção de coisas deve necessidades ter incluído sua distinção: uma vez que são muitas as coisas criadas que não são nem produzidos a partir de um outro, nem de algo comum, porque eles não concordam

na matéria. Portanto, é impossível que a distinção das coisas provenha do acaso.

Novamente. Uma causa per se é anterior a uma causa acidental . Portanto, se as coisas posteriores provêm de uma causa determinada per se, é impróprio dizer que as primeiras coisas provêm de uma causa acidental indeterminada. Ora, a distinção das coisas precede naturalmente seus movimentos e operações: já que determinados movimentos e operações pertencem a coisas determinadas e distintas. Mas os movimentos e operações das coisas provêm de causas per se e determinadas, visto que descobrimos que procedem de suas causas da mesma maneira, sempre ou na maior parte. Portanto, a distinção das coisas é também de uma causa determinada per se, e não do acaso, que é uma causa acidental indeterminada.

Além disso. A forma de qualquer coisa que procede de um agente voluntário intelectual é pretendida pelo agente. Agora, o universo das criaturas tem como autor Deus, que é um agente por Sua vontade e intelecto, como provado acima. Nem pode haver qualquer defeito em Seu poder, de modo que Ele falhe em Sua intenção: visto que Seu poder é infinito, como foi provado acima. Segue-se, portanto, que a forma do universo é intencionada e desejada por Deus. Portanto, não é do acaso: pois atribuímos ao acaso as coisas que estão além da intenção do agente. Agora, a forma do universo consiste na distinção e ordem de suas partes. Portanto, a distinção das coisas não vem do acaso.

Avançar. O que é bom e melhor no efeito é o fim de sua produção. Mas o bom e o melhor no universo consiste na ordem mútua de suas partes, o que é impossível sem distinção: desde que por esta ordem o universo é estabelecido como um todo, e este é o seu melhor. Portanto, a ordem das partes do universo e sua distinção é o fim da produção do universo. Portanto, a distinção das coisas não vem do acaso.

Ho ly Writ dá testemunho desta verdade, como fica claro em Gênesis 1: 1, onde depois das palavras, No princípio Deus criou o céu e a terra, o texto continua (versículo 4), Deus ... separou a luz das trevas, e assim por diante: de modo que não apenas a criação

das coisas , mas também sua distinção seja mostrada como proveniente de Deus, e não do acaso, mas como o bem e o melhor do universo. Portanto se acrescenta (versículo 31): Deus viu todas as coisas que havia feito e eram muito boas.

Aqui está excluída a opinião dos antigos filósofos naturais que afirmavam que havia apenas uma causa material, e nenhuma outra, da qual todas as coisas foram feitas por expansão e coesão. Pois estes são compelidos a dizer que a distinção das coisasque observamos no universo resultou, não da ordenação intencional de um, mas do movimento casual da matéria.

Da mesma forma, está excluída a opinião de Demócrito e Leucipo, que postularam um número infinito de princípios materiais, ou seja, corpos indivisíveis da mesma natureza, mas diferindo em forma, ordem e posição, para cuja convergência - que deve ser fortuita, uma vez que negaram a existência de uma causa ativa - eles atribuíram a diversidade entre as coisas, por conta das três diferenças de átomos acima mencionadas, a saber, de forma, ordem e posição: portanto, seguiu-se que a distinção das coisas era por acaso: e de o que foi dito é claramente falso.

CAPÍTULO XL
ESSE ASSUNTO NÃO É A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS

ALÉM DISSO, é evidente do que precede que a distinção das coisas não é por causa da diversidade da matéria como sua causa primeira. Pois nada determinado pode proceder da matéria, exceto por acaso: porque a matéria está em potencial para muitas coisas, das quais, se apenas em e viesse a resultar, deve ser que isso aconteça na minoria dos casos, e tal é o que acontece por acaso, especialmente se removermos a intenção de um agente. Agora ficou provado que a distinção das coisas não vem do acaso. Segue -se, portanto, que não é por causa de uma diversidade da matéria, como sua causa primeira.

Novamente. As coisas que resultam da intenção de um agente, não são por causa da matéria como sua causa primeira. Pois uma causa ativa precede a matéria na ação: porque a matéria não se torna uma causa real, exceto na medida em que é movida por um agente. Portanto, se um efeito é conseqüência de uma disposição da matéria e da intenção de um agente, não resulta da matéria como sua causa primeira. Por esta razão, descobrimos que aquelas coisas que são referenciadas à matéria como sua causa primeira, estão além da intenção do agente; por exemplo, monstros e outros infortúnios da natureza. Mas a forma resulta da intenção do agente. Isso é provado assim. O agente produz a sua semelhança de acordo com a sua forma e, se às vezes falha, é por acaso por defeito da matéria. Portanto, as formas não resultam de uma disposição da matéria como sua causa primeira; pelo contrário, as coisas são dispostas de tal maneira que tais podem ser suas formas. Agora, a distinção específica das coisas está de acordo com suas formas. Portanto, a distinção das coisas não se deve à diversidade da matéria como sua causa primeira.

Além disso. A distinção das coisas não pode resultar da matéria, exceto naquelas que são feitas de matéria preexistente. Agora, muitas coisas se distinguem umas das outras que não podem ser

feitas de matéria preexistente: por exemplo, os corpos celestes, que não têm contrário, como mostra seu movimento. Portanto, a diversidade da matéria não pode ser a primeira causa da distinção das coisas.

Novamente. Todas as coisas que têm uma causa de ser são distintas umas das outras, têm uma causa para sua distinção: porque uma coisa é feita um ser conforme é feita uma, indivisa em si mesma e distinta dos outros. Agora, se importa, por sua diversidade,é a causa da distinção das coisas, devemos supor que as coisas são em si distintas. Além disso, é evidente que toda matéria tem existência de outra coisa, visto que foi aprovado acima que tudo, que é de qualquer forma, é de Deus. Portanto, outra coisa é a causa da distinção nas coisas: e, conseqüentemente, a primeira causa da distinção das coisas não pode ser uma diversidade da matéria.

Novamente. Uma vez que todo intelecto age pelo bem, não produz o melhor por causa do inferior: e o mesmo ocorre com a natureza. Agora, todas as coisas procedem de Deus que age por Seu intelecto, como afirmado acima. Portanto, as coisas inferiores procedem de Deus por causa das coisas melhores, e não vice-versa. Mas a forma é mais nobre que a matéria, pois é sua perfeição e ato. Portanto, Ele não produz tais e tais formas por causa de tais e tais assuntos, mas antes Ele produziu tais e tais assuntos para que pudesse haver tais e tais formas. Portanto, a distinção específica nas coisas, que é de acordo com sua forma, não é por causa de sua matéria: mas, pelo contrário, as matérias foram criadas diversas, para que pudessem ser adequadas para diversas formas.

Seu eby é excluído da opinião de Anaxágoras, que postulou um número infinito de princípios materiais, os quais a princípio foram misturados em uma massa confusa, mas que um intelecto posteriormente separou, estabelecendo assim uma distinção entre as coisas: assim como as opiniões de qualquer um que considerasse a distinção das coisas o resultado de vários princípios materiais.

CAPÍTULO XLI
QUE A DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É POR UMA CONTRARIEDADE DE AGENTES

Do exposto, também podemos provar que a causa da distinção entre as coisas não é uma diversidade ou mesmo uma contrariedade de agentes.

Pois se os diversos agentes que causam a diversidade entre as coisas são ordenados uns aos outros, deve haver alguma causa dessa ordem: já que muitos não estão unidos, exceto por um. E assim o princípio desta ordem será a primeira e única causa da distinção das coisas. Se, por outro lado, esses vários agentes não se ordenam uns aos outros, sua convergência no sentido de produzir a diversidade das coisas será acidental : portanto a distinção das coisas será por acaso; o contrário do que foi provado acima.

Novamente. Os efeitos ordenados não procedem de causas diversas sem ordem, exceto talvez acidentalmente, pois coisas diversas como tais não produzem em e. Ora, as coisas mutuamente distintas têm uma ordem mútua, e isso não por acaso: na maioria das vezes, uma é ajudada por outra. Portanto, é impossível que a distinção entre as coisas assim ordenadas se deva a uma diversidade de agentes sem ordem.

Além disso. Coisas que têm uma causa para sua distinção não podem ser a causa primeira da distinção das coisas. Agora, se tomarmos vários agentes coordenados, eles precisam ter uma causa para sua distinção: porque eles têm uma causa para sua existência, uma vez que todos os seres são de um primeiro ser, como foi mostrado acima; e a causa do ser de uma coisa éo mesmo que a causa de sua distinção dos outros, como provamos. Portanto, a diversidade de agentes não pode ser a primeira causa de distinção entre as coisas .

Novamente. Se a diversidade das coisas vem da diversidade ou contrariedade de vários agentes, isso pareceria aplicar-se especialmente, como muitos sustentam, à contrariedade do bem e

do mal, de modo que todas as coisas boas procedem de um princípio bom e as coisas ruins de um princípio mau: pois o bem e o mal estão em todos os gêneros. Mas não pode haver um primeiro princípio de todas as coisas más. Pois, uma vez que as coisas que são por meio de outrem, são reduzidas àquelas que são por si mesmas, seguir-se-ia que a primeira causa ativa dos males é o mal em si mesma. Ora, uma coisa é dita tal por si mesma, se é tal por sua essência. Portanto, sua essência não será boa. Mas isso é impossível. Pois tudo o que existe deve necessariamente ser bom na medida em que é um ser; porque tudo ama seu ser e deseja que seja preservado; um sinal disso é que tudo resiste à própria corrupção; e bom é o que todos desejam. Portanto, a distinção entre as coisas não pode proceder de dois princípios contrários, um bom e outro mau.

Avançar. Cada agente atua tanto quanto é real; e na medida em que está em ato, tudo é perfeito: e tudo o que é perfeito, como tal, diz-se que é bom. Portanto, todo agente, como tal, é bom. Portanto, se uma coisa é essencialmente má, não pode ser um agente. Mas se for o primeiro princípio dos males, deve ser essencialmente mau, como já provamos. Portanto, é impossível que a distinção entre as coisas proceda de dois princípios, o bem e o mal.

Além disso. Se todo ser, tal como é, é bom, segue-se que o mal, como tal, é um não-ser. Ora, nenhuma causa eficiente pode ser atribuída ao não-ser, como tal, uma vez que todo agente atua tanto quanto é um ser real, e todo agente produz seu semelhante. Portanto, nenhuma causa eficiente per se pode ser atribuída ao mal, como tal. Portanto, os males não podem ser reduzidos a uma causa primeira que é por si mesma a causa de todos os males.

Avançar. Aquilo que resulta além da intenção do agente, não tem causa per se, mas acontece acidentalmente: por exemplo, quando um homem encontra um tesouro enquanto escava para plantar. Ora, o mal não pode resultar em efeito senão ao lado da intenção do agente, pois todo agente pretende um bem, visto que o bem é o que todos desejam. Portanto, o mal não tem uma causa per se, mas ocorre acidentalmente nos efeitos das causas. Portanto, não podemos atribuir um primeiro princípio a todos os males.

Avançar. Agentes contrários têm ações contrárias. Portanto, não devemos atribuir princípios contrários às coisas que resultam de uma ação. Ora, o bem e o mal são produzidos pela mesma ação: assim, pela mesma ação, a água é corrompida e o ar gerado. Portanto, a diferença entre o bem e o mal que encontramos nas coisas não é razão para afirmar princípios contrários.

Além disso. Aquilo que não é, não é bom nem mau. Ora, o que é, por mais que seja, é bom, como provado acima. Logo, uma coisa é má enquanto é um não-ser. Mas este é um ser com privação. Portanto o mal como tal é um ser com privação, e o próprio mal é esta mesma privação. Ora, a privação não tem causa eficiente per se: uma vez que todo agente atua na medida em que tem uma forma: portanto, o efeito per se de um agente deve ser algo tendo essa forma, porque um agente produz suagosto, exceto acidentalmente. Segue-se, então, que o mal não tem uma causa eficiente per se, mas ocorre acidentalmente nos efeitos de causas que são eficazes per se.

Conseqüentemente, não há um princípio per se do mal: mas o primeiro princípio de todas as coisas é um primeiro bem, em cujos efeitos o mal é uma consequência acidental.

Por isso se diz (Is 45: 6, 7): Eu sou o Senhor e não há outro Deus: Formo a luz e crio as trevas, faço a paz e crio o mal: Eu sou o Senhor que faço todas estas coisas: e (Ecclus. 11:14): As coisas boas e o mal, vida e morte, pobreza e riquezas, vêm de Deus: e (ibid. 33:15): O bem é posto contra o mal ... assim também o pecador contra um justo homem. E então olhe para todas as obras do Altíssimo. Dois e dois, e um contra o outro.

Diz-se que Deus faz ou cria males, na medida em que Ele cria coisas que são boas em si mesmas, mas prejudiciais aos outros: por exemplo, o lobo, embora em sua espécie seja um bom da natureza, é mau para as ovelhas, e da mesma forma o fogo na água, visto que as corrompe . Da mesma maneira, Ele causa nos homens aqueles males que são chamados penais. Por isso se diz (Amós 3: 6): Haverá mal na cidade que o Senhor não tenha feito? Nesse sentido, Gregório diz: Mesmo os males, que não têm subsistência natural própria , são criados pelo Senhor. Mas é dito que Ele cria males

quando emprega criaturas que são boas em si mesmas para punir aqueles que praticam o mal.

Por meio deste é excluído o erro daqueles que afirmaram primeiros princípios contrários. Esse erro começou com Empédocles. Pois ele sustentava que existem dois primeiros princípios ativos, atração e repulsão, dos quais ele afirmava que a atração é a causa da geração e a repulsão a causa da corrupção. Portanto, parece que Aristóteles diz (1 Metaph.) Que ele foi o primeiro a afirmar dois princípios contrários, o bem e o mal.

Pitágoras afirmava duas primárias, o bem e o mal, como formais, porém, e não como princípios ativos. Pois ele afirmou que esses dois são os gêneros sob os quais todas as outras coisas são compreendidas, como o Filósofo declara (1 Metaph.).

Bem, embora esses erros dos primeiros filósofos tenham sido refutados pelos de tempos posteriores, certos homens de senso pervertido presumiram combiná-los com a doutrina cristã. O primeiro deles foi Marchius, - de quem os Marchians tomam seu nome, - que sob o pretexto de um cristão fundou uma heresia, sustentando a existência de dois princípios contrários. Ele foi seguido pelos Cerdonianos, depois pelos Marquianistas e, por último, pelos Maniqueus, que espalharam esse erro especialmente no exterior.

CAPÍTULO XLII
QUE A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS NÃO É A ORDEM DE AGENTES SECUNDÁRIOS

Podemos também provar, a partir das mesmas premissas, que a distinção das coisas não é causada pela ordem dos agentes secundários; como aqueles que sustentavam que Deus, uma vez que Ele é um e simples, produz apenas um efeito, que é a primeira substância criada: e isto, porque não pode igualar a simplicidade da causa primeira - não sendo um ato puro, mas tendo uma certa mistura de potencialidade - tem uma certa multiplicidade, de modo que é capaz de produzir algum tipo de pluralidade; e que, desta forma, os efeitos sempre falham dosimplicidade de suas causas, a multiplicação dos efeitos resulta na diversidade das coisas em que consiste o universo.

Conseqüentemente, esta opinião não atribui uma causa para toda a diversidade das coisas, mas uma causa diferente para cada efeito particular: e toda a diversidade das coisas ela atribui à coincidência de todas as causas. Agora dizemos que essas coisas acontecem por acaso, que resultam da coincidência de várias causas, e não de uma causa determinada. Portanto, a distinção das coisas e a ordem do universo seriam o resultado do acaso.

Além disso. O que é melhor nas coisas causadas é reduzido, quanto à sua causa primeira, ao que é melhor nas causas: pois os efeitos devem ser proporcionais às suas causas. Ora, o melhor de todas as coisas causadas é a ordem do universo, em que consiste o bem do universo, assim como nos assuntos humanos o bem da nação é mais semelhante a Deus do que o bem do indivíduo. Portanto, devemos reduzir a ordem do universo a Deus como sua causa correta, que acima provamos ser o bem soberano. Portanto, a distinção das coisas, em que consiste a ordem do universo, é o resultado não de causas secundárias, mas sim da simplicidade da causa primeira.

Avançar. Parece absurdo atribuir um defeito às coisas como causa daquilo que há de melhor nas coisas. Agora, o melhor nas coisas causadas é sua distinção e ordem, como mostrado acima. Portanto, não é razoável afirmar que essa distinção é o resultado de causas secundárias falhando na implicação da causa primeira.

Novamente. Em todas as causas ativas ordenadas, onde a ação é dirigida a um fim, os fins das causas secundárias devem ser dirigidos ao fim da causa primeira: assim, os fins das artes da guerra, da equitação e da feitura de rédeas são dirigidos a o fim da arte política. Ora, a origem dos seres desde o primeiro ser é por uma ação dirigida a um fim: visto que é de acordo com o intelecto, como já provamos; e todo intelecto age para um fim. Se, portanto, na produção das coisas existem causas secundárias, segue-se que seus fins e ações são dirigidos ao fim da causa primeira, e este é o fim último das coisas causadas. E esta é a distinção e ordem das partes do universo, cuja ordem é a forma final , por assim dizer. Portanto, a distinção e a ordem nas coisas não se devem às ações de causas secundárias; ao contrário, as ações de causas secundárias devem-se à ordem e à distinção a serem estabelecidas nas coisas.

Avançar. Se a distinção das partes do universo e sua ordem é o efeito adequado da causa primeira, por ser a forma última e o maior bem no universo, segue-se que a distinção e a ordem das coisas devem estar no intelecto de a primeira causa: porque nas coisas que são feitas por um intelecto, a forma produzida nas coisas feitas procede de uma forma semelhante no intelecto: por exemplo, a casa que existe na matéria procede da casa que está no intelecto. Ora, a forma de distinção e ordem não pode estar em um intelecto ativo, a menos que as formas das coisas que são distintas e ordenadas ali estejam. Portanto, no intelecto divino existem as formas de várias coisas distintas e ordenadas, nem isso é incompatível com Sua simplicidade , como provamos acima. Consequentemente, se as coisas que estão fora da mente procedem de formas que estão no intelecto, será possível, nas coisas que sãoefetuada por um intelecto, para muitas e diversas coisas serem causadas imediatamente pela causa primeira , não obstante a simplicidade

divina, por causa da qual alguns caíram na opinião acima mencionada.

Novamente. A ação de quem age pelo intelecto termina na forma que entende, e não em outra, a não ser por acaso e por acaso. Ora, Deus é um agente de Seu intelecto, como já provamos: nem sua ação pode ser afetada pelo acaso, visto que Ele não pode falhar em sua ação. Segue-se, portanto, que Ele produz Seu efeito pela própria razão de que entende e pretende esse mesmo efeito. Mas pela mesma idéia de que Ele entende um efeito, Ele pode entender muitos outros efeitos além de Si mesmo. Portanto, Ele pode causar muitas coisas ao mesmo tempo, sem qualquer intermediário.

Além disso. Como mostramos acima, o poder de Deus não se limita a um efeito, e este é adequado à sua simplicidade: porque quanto mais um poder está unido, mais se aproxima do infinito, podendo estender-se a muito mais coisas. Mas não se segue que uma coisa só pode ser feita por um, exceto quando o agente está determinado a fazer isso . Portanto, não somos obrigados a concluir que, porque Deus é único e totalmente simples, muitas coisas não podem proceder dEle, exceto por meio de certas coisas que falham em Sua simplicidade.

Avançar. Foi mostrado acima que só Deus pode criar . Agora, há muitas coisas que não podem vir a existir exceto pela criação: tais como todas aquelas que não são compostas de forma e matéria sujeitas à contrariedade; porque o semelhante deve ser incapaz de ser gerado, visto que toda geração provém do ac ontrário e da matéria. Tais são todas as substâncias intelectuais e todos os corpos celestes, e até a própria matéria primária. Devemos, portanto, afirmar que todas essas coisas tiveram a origem de Deus imediatamente.

Por isso é dito (Gênesis 1: 1): No princípio Deus criou o céu e a terra: e (Jó 37:18): Talvez tu fizeste os céus com Ele, que são mais fortes como se fossem de latão fundido.

Com o exposto, excluímos a opinião de Avicena, que diz que Deus, ao compreender a Si mesmo , produziu uma primeira inteligência, na qual já existe potencialidade e ação; que isso, por meio da compreensão de Deus, produz a segunda inteligência; por

compreender a si mesmo como estando em ato, produz a alma da esfera; e por se entender como potencial, produz a substância da primeira esfera. E assim, a partir deste ponto, ele explica a causa da diversidade das coisas por causas secundárias.

Também excluímos a opinião de certos hereges primitivos que disseram que não Deus, mas os anjos criaram o mundo: erro do qual Simon Magus é dito ter sido o autor original.

CAPÍTULO XLIII
QUE A DISTINÇÃO ENTRE AS COISAS NÃO RESULTA DE ALGUM AGENTE SECUNDÁRIO INTRODUZINDO VÁRIAS FORMAS NA MATÉRIA

CERTAS heréticas modernas dizem que Deus criou a matéria de todas as coisas visíveis, mas que esta foi diversificada com várias formas por um anjo. A falsidade desta opinião é evidente. Pois os corpos celestes, onde nenhuma contrariedade pode ser encontrada, não podem ter sido formados de qualquer matéria: visto que tudo o que é feito de matéria preexistente, deve ser feito de um contrário. Portanto, é impossível que qualquer anjo tenha formado os corpos celestes de matéria previamente criada por Deus.

Além disso. Os corpos celestes ouithe r não têm matéria em comum com os corpos inferiores, ou eles só têm matéria primária em comum com eles: pois o céu não é composto de elementos, nem é de natureza elementar: o que é provado por seu movimento que difere daquele de todos os elementos . E a matéria primária não poderia por si mesma preceder todos os corpos formados, uma vez que nada mais é do que pura potencialidade, e todo ser real vem de alguma forma. Portanto, é impossível que um anjo tenha formado todos os corpos visíveis de matéria previamente criada por Deus.

Novamente. Tudo o que é feito, é feito para ser, pois fazer é a forma de ser. A cada coisa causada, portanto, é apropriado ser feito como deve ser. Ora, o ser não é tornar-se só forma, nem só matéria, mas o composto: pois a matéria está apenas em potencialidade, enquanto a forma é por meio da qual a coisa existe, visto que é ato. Portanto, segue-se que o composto, propriamente falando, é. Portanto, pertence somente a ele ser feito, e não a matéria sem forma. Portanto, não há um agente que cria apenas a matéria e outro que induz a forma.

Novamente. A primeira indução de formas à matéria não pode ser de um agente agindo apenas por movimento, pois todo movimento em direção a uma forma é de uma forma determinada em direção a uma forma determinada: porque a matéria não pode

ser sem toda forma, portanto alguma forma é pressuposta na matéria. Mas todo agente que pretende uma forma meramente material deve ser um agente por movimento: pois, uma vez que as formas materiais não subsistem por si mesmas, e seu ser deve estar na matéria, elas não podem ser trazidas à existência, exceto pela produção do todo. composto, ou pela transmutação da matéria a esta ou aquela forma. Portanto, é impossível que a primeira indução de formas na matéria seja de alguém criando apenas a forma, mas deve ser dAquele que é o Criador de todo o composto.

Avançar. O movimento em direção a uma forma vem naturalmente depois do movimento local: pois é o ato daquilo que é mais imperfeito, como prova o Filósofo. Agora, na ordem natural, as coisas que vêm depois são causadas por aquelas que vêm antes. Portanto, o movimento em direção a uma forma é causado pelo movimento local. Mas o primeiro movimento local é o movimento do céu. Portanto, todo movimento em direção a uma forma ocorre por meio do movimento celestial. Conseqüentemente, aquelas coisas que não podem ser feitas por meio do movimento celestial não podem ser feitas por um agente que não pode agir exceto pelo movimento: e tal deve ser o agente que não pode agir exceto induzindo a forma à matéria, como já provamos. Agora, muitas formas sensatas não podem serproduzido pelo movimento celestial, exceto por meio de certos princípios determinados pressupostos: assim, certos animais não são feitos, exceto da semente. Portanto, a produção original dessas formas, para produzir o que o movimento celestial não é suficiente sem a pré-existência dessas formas na espécie, deve proceder somente do Criador.

Novamente. Assim como o movimento local de peido e todo é o mesmo, como o de toda a terra e de um torrão, também a mudança de geração é a mesma na parte e no todo. Ora, as partes daquelas coisas que estão sujeitas à geração e à corrupção são geradas pela aquisição de formas reais de formas na matéria, e não de formas existentes fora da matéria , pois o gerador deve ser como a coisa gerada, como o Filósofo prova em 7 Metaph . Nem, portanto, a aquisição total de formas pela matéria pode ser efetuada por qualquer substância separada, como um anjo: mas isso deve ser

feito por meio de um agente corpóreo, ou por um agente criativo, agindo sem movimento.

Avançar. Mesmo que o ser seja o primeiro entre os efeitos, ele corresponde à causa primeira como seu efeito adequado. Agora, o ser é pela forma e não pela matéria. Portanto, a primeira causa da forma s deve ser atribuída especialmente à primeira causa.

Além disso. Uma vez que todo agente produz seu semelhante, o efeito obtém sua forma daquela à qual ele é comparado pela forma que adquiriu: assim como a casa material adquire sua forma da arte, que é a semelhança da casa na mente. Ora, todas as coisas são como Deus, que é ato puro, na medida em que têm formas pelas quais se tornam reais; e na medida em que desejam formas, é dito que desejam a semelhança divina. Portanto, é absurdo dizer que a formação das coisas pertence a outro que não Deus, o Criador de tudo.

Daí é que, para excluir este erro, Moisés depois de dizer (Gn 1: 1) que Deus, no princípio, criou o céu e a terra, acrescentou como Ele distinguiu todas as coisas, formando -as em suas respectivas espécies. Além disso, o apóstolo diz (Colossenses 1:16) que em Cristo foram criadas todas as coisas nos céus e na terra, visíveis e invisíveis.

CAPÍTULO XLIV
ESSA DISTINÇÃO ENTRE AS COISAS NÃO RESULTOU DA DIVERSIDADE DE MÉRITOS OU DEMOS SEU

Resta agora mostrar que a distinção entre as coisas não resultou de diferentes movimentos do livre-arbítrio das criaturas racionais, como Orígenes sustentou em seu Peri Archon. Pois ele desejava refutar as objeções e erros dos primeiros aqui tics, que se esforçaram para provar que a natureza diferente do bem e do mal nas coisas se deve a agentes contrários. Mas por causa da grande diferença que ele observou tanto nas coisas naturais quanto nas humanas, diferença essa que aparentemente não é precedida por nenhum mer seu, - por exemplo, que alguns corpos são claros, alguns escuros, que alguns nascem de pagãos, alguns de Cristãos - ele foi compelido a afirmar que todas as diferenças encontradas nas coisas procediam de uma diferença de méritos, de acordo com a justiça de Deus. Pois ele diz que Deus, por sua mera bondade, primeiro fez todas as criaturasiguais, todos eles sendo espirituais e racionais: e estes por seu livre arbítrio foram movidos de várias maneiras, alguns aderindo a Deus mais, outros menos, alguns se afastando de Deus mais, outros menos; e desse modo resultaram, por meio da justiça divina, vários graus de substâncias espirituais, de modo que alguns eram anjos em suas várias ordens, algumas almas humanas em seus vários estados, alguns demônios em seus vários estados: e por causa da diversidade entre as criaturas racionais , ele disse que Deus estabeleceu a diversidade entre as criaturas corpóreas, de modo que as substâncias espirituais mais nobres foram unidas aos corpos mais nobres, e assim a criatura corpórea ministraria de todas as outras formas à diversidade das substâncias espirituais.

Mas esta opinião é claramente condenada por falsidade. Pois, entre os efeitos, quanto melhor uma coisa, mais ela obtém precedência na intenção do agente. Ora, o maior bem nas coisas criadas é a perfeição do universo, consistindo na ordem das coisas distintas : porque em todas as coisas a perfeição do todo tem

precedência sobre a perfeição de cada parte. Portanto, a diversidade das coisas resulta da intenção principal do primeiro agente, e não de uma diversidade de méritos.

Novamente. Se todas as criaturas racionais foram criadas iguais desde o início, devemos dizer que uma delas não depende da outra em sua ação. Ora, o que resulta da coincidência de várias causas, uma das quais não depende da outra, é casual. Portanto, de acordo com a opinião supracitada, esta distinção e ordem das coisas é casual: e isso é impossível, como provado acima.

Além disso. Aquilo que é natural para uma pessoa, não é adquirido por ela por sua vontade: pois o movimento da vontade, ou livre-arbítrio, pressupõe a existência de quem deseja, e para isso sua natureza é exigida. Conseqüentemente, se os vários graus de criaturas racionais fossem derivados de um movimento do livre-arbítrio, todas as criaturas racionais teriam seus respectivos graus não naturalmente, mas acidentalmente. Mas isso é impossível. Pois, uma vez que a diferença específica é natural para cada coisa, seguir-se-ia que todas as substâncias racionais criadas são de uma espécie, a saber, anjos, demônios , almas humanas e as almas dos corpos celestes (que Orígenes supôs serem animadas). Que isso é falso é provado pela diversidade de ações naturais: porque o modo pelo qual o intelecto humano entende naturalmente não é o mesmo que o sentido e a imaginação, ou o intelecto angelical e a alma do sol exigem: a menos que talvez imaginemos os anjos e corpos celestes com carne e ossos e partes semelhantes, para que possam ter órgãos dos sentidos, o que é um absurdo. Segue-se, portanto, que a diversidade das substâncias intelectuais não é o resultado de uma diversidade de méritos que estão de acordo com os movimentos do livre-arbítrio.

Novamente. Se as coisas que são naturais não são adquiridas por um movimento do livre-arbítrio; ao passo que a união de uma alma racional com tal corpo é adquirida pela alma por causa do mérito ou demérito precedente de acordo com o movimento do livre-arbítrio; seguir-se-ia que a união desta alma com este corpo não é natural. Portanto, nem o composto é natural. No entanto, o homem, o sol e as estrelas, de acordo com Orígenes, são compostos de

substâncias racionais e de tais e tais corpos. Portanto, todas essas coisas que são as mais nobres das substâncias corpóreas, não são naturais.

Novamente. Se a união desta substância racional com este corpo está se tornando a esta substância racional não como tal substância, mas como tendo merecido, sua união com este corpo não é uma união essencial, mas acidental. Ora, uma espécie não resulta de coisas unidas acidentalmente, porque de tal união não resulta uma coisa essencialmente única: pois o homem branco ou o homem vestido não é uma espécie. Segue-se, portanto, que o homem não é uma espécie, nem ainda o sol, nem a lua, nem nada dessa espécie.

Além disso. As coisas que resultam do mérito podem ser mudadas para melhor ou para pior: porque os méritos e deméritos podem aumentar ou diminuir, especialmente de acordo com Orígenes, que disse que o livre-arbítrio de cada criatura é sempre flexível para ambos os lados. Portanto, se uma alma racional foi atribuída a este corpo por causa do mérito ou demérito anterior, seguir-se-á que ela pode ser unida novamente a outro corpo, e não apenas que a alma humana toma outro corpo humano, mas também que pode às vezes tomam um corpo sideral, o que está de acordo com a fábula de Pitágoras, de que qualquer alma entra em qualquer corpo. Isso é ao mesmo tempo errôneo de acordo com a filosofia - que ensina que determinadas matérias e bens móveis são atribuídos a determinadas formas e motores - e herético de acordo com a fé, que declara que na ressurreição a alma retoma o mesmo corpo que deixou.

Avançar. Visto que não pode haver multidão sem distinção, se desde o início as criaturas racionais foram formadas em qualquer número, elas devem ter tido alguma diversidade. Portanto, um deles tinha algo que outro não tinha. E se isso não era o resultado de uma diferença de mérito, pela mesma razão, tampouco era necessário que a diferença de notas resultasse de uma diferença de méritos.

Novamente. Cada distinção é de acordo com uma divisão de quantidade, que é apenas em corpos, - portanto, de acordo com Orígenes, não poderia ser nos corpos criados pela primeira vez, - ou

de acordo com a divisão formal. Mas esta última não pode ser sem distinção de graus, uma vez que tal distinção é reduzida à de privacidade e forma: e, portanto, uma das formas condensadas deve ser melhor e a outra menos boa. Portanto, segundo o Filósofo, as espécies das coisas são como os números, um dos quais se soma ou se subtrai do outro. Conseqüentemente, se havia muitas substâncias racionais criadas desde o início, deve ter havido uma distinção de graus entre elas.

Novamente. Se criaturas racionais podem subsistir sem corpos, não havia necessidade de estabelecer uma distinção na natureza corpórea por causa dos vários méritos das criaturas racionais: já que mesmo sem uma diversidade de corpos era possível encontrar vários graus de substâncias racionais. E se as substâncias racionais não podem subsistir sem corpos, segue-se que a criatura corpórea também foi formada desde o início junto com a criatura racional. Agora, a criatura corpórea está ainda mais afastada do espiritual, do que as criaturas espirituais estão umas das outras. Se, portanto, Deus desde o início estabeleceu uma distância tão grande entre Suas criaturas sem quaisquer méritos anteriores, não havia necessidade de uma diferença de méritos para preceder para que as criaturas racionais fossem estabelecidas em diferentes graus..

Avançar. Se a diversidade das criaturas corpóreas corresponde à diversidade das criaturas espirituais, pela mesma razão a uniformidade da natureza corpórea corresponderia à uniformidade das criaturas racionais. Portanto, a natureza corpórea teria sido criada mesmo que os méritos anteriores da criatura racional não fossem diferentes, mas uniformes. Conseqüentemente, a matéria primária teria sido criada, que é comum a todos os corpos, - mas sob uma única forma. Mas nele existem muitas formas de potencialidade. Portanto, teria permanecido imperfeito, sendo apenas sua forma reduzida a agir: e isso não condiz com a bondade divina.

Novamente. Se a diversidade da criatura corpórea resulta dos diferentes movimentos do livre-arbítrio da criatura racional, devemos dizer que a razão pela qual existe apenas um sol no mundo, é porque apenas uma criatura racional foi movida por seu livre vai de

forma a merecer ser unido a tal corpo. Agora foi por acaso que apenas um pecou assim. Portanto, é por acaso que existe apenas um sol no mundo, e não por necessidade da natureza corporativa .

Avançar. Uma vez que a criatura espiritual não merece ser degradada exceto pelo pecado, —ainda é degradada de sua altura, onde é invisível, por estar unida a corpos visíveis, — parece resultar que os corpos visíveis são unidos a criaturas rituais espirituais por causa do pecado. E isso parece aproximar-se do erro dos maniqueus que disseram que essas coisas visíveis procediam do princípio do mal.

A autoridade das Sagradas Escrituras está em evidente contradição com este erro. Pois em cada feitura de criaturas visíveis, Moisés fala em termos como estes: Deus viu que era bom, etc., e depois em referência a todos, ele acrescenta: Deus viu todas as coisas que Ele fez, e elas eram muito Boa. Portanto, é-nos dado claramente entender que as criaturas comuns e visíveis foram feitas porque é bom para elas ser, e isso está de acordo com a bondade divina, e não por causa de quaisquer méritos ou pecados das criaturas racionais.

Orígenes parece não ter levado em consideração que, quando damos uma coisa não como um devido, mas como um dom gratuito, não é contrário à justiça se dermos coisas desiguais, sem pesar a diferença de méritos, já que o pagamento é devido a aqueles que merecem. Agora Deus, como declarado acima, trouxe as coisas à existência, não como se fosse devido a elas, mas por mera generosidade. Portanto, a diversidade de criaturas não pressupõe diversidade de méritos.

Novamente, uma vez que o bem do todo é melhor do que o bem de cada parte, não convém ao melhor fabricante diminuir o bem do todo a fim de aumentar o bem de algumas das partes: assim, um construtor não dá a o fundamento é a bondade que ele dá ao telhado, para que não faça uma casa de loucos. Portanto, Deus, o criador de tudo, não faria de todo o universo o melhor de sua espécie, se Ele fizesse todas as partes iguais, porque muitos graus de bondade estariam faltando para o universo e, portanto, seria imperfeito.

CAPÍTULO XLV
O QUE É NA VERDADE A PRIMEIRA CAUSA DA DISTINÇÃO DAS COISAS

Pelo que dissemos, pode-se mostrar qual é verdadeiramente a causa primeira da distinção das coisas.

Já que todo agente pretende induzir sua semelhança em seu efeito, tanto quanto o efeito pode admiti-lo, ele o faz tanto mais perfeitamente, quanto mais perfeito ele mesmo: pois é claro que quanto mais quente uma coisa é, mais quente faz uma coisa, e quanto melhor o artesão, mais perfeitamente ele induz a forma de sua arte à matéria. Agora Deus é o agente mais perfeito. Portanto, pertencia a Deus induzir Sua semelhança nas coisas criadas mais perfeitamente, na medida em que fosse adequado à natureza criada. Mas as coisas criadas não podem vir por uma semelhança perfeita com Deus, com respeito a apenas uma espécie da criatura: porque, uma vez que a causa supera seu efeito, aquilo que na causa é simples e unida , encontra-se no efeito como um composto e de natureza múltipla, - a menos que o efeito alcance a espécie da causa, o que não se aplica ao caso em questão, uma vez que a criatura não pode ser igual a Deus. Portanto, havia necessidade de multiplicidade e variedade nas coisas criadas, a fim de que pudéssemos encontrar nelas uma semelhança perfeita com Deus de acordo com seu modo.

Além disso. Assim como as coisas feitas de matéria estão na potencialidade passiva da matéria, também as coisas feitas por um agente devem estar na potencialidade ativa do agente. Ora, a potencialidade passiva da matéria não seria perfeitamente reduzida para agir se apenas uma daquelas coisas para as quais a matéria tem potencialidade fosse reduzida para agir. Portanto, se um agente, cuja potencialidade abarca vários efeitos, fizesse apenas um deles, sua potencialidade não estaria tão perfeitamente reduzida para agir como quando faz vários. Agora, ao ser reduzida a potencialidade ativa para agir, o efeito recebe a semelhança do agente. Portanto, não haveria uma perfeita semelhança de Deus i n

o universo, se todas as coisas foram de um grau. Por esta razão, portanto, há distinção nas coisas criadas, a fim de que possam receber a semelhança de Deus mais perfeitamente pela multiplicidade do que pela unidade.

Avançar. Uma coisa se aproxima mais perfeitamente da semelhança de Deus, na medida em que é semelhante a Ele em mais coisas. Agora, em Deus está a bondade, e o derramamento dessa bondade em outras coisas. Portanto, a criatura se aproxima mais perfeitamente da semelhança de Deus se não for apenas boa, mas também puder agir pela bondade de outras coisas, do que se fosse meramente boa em si mesma: mesmo que aquilo que brilha e ilumina é mais semelhante ao sol do que aquilo que apenas brilha. Ora, uma criatura seria incapaz de agir pela bondade de outra criatura, a menos que nas criaturas houvesse pluralidade e desigualdade: porque o agente é distinto e mais nobre do que o paciente. Portanto, era necessário que houvesse também diferentes espécies de coisas e, conseqüentemente, diferentes graus nas coisas.

Novamente. Uma pluralidade de bens é melhor do que um bem finito, uma vez que eles contêm isso e muito mais. Agora, toda bondade da criatura é finita, pois falha na bondade infinita de Deus. Portanto, o universo das criaturas, se forem de muitos graus, é mais perfeito do que se as coisas fossem de apenas um grau. Mas se torna o bem soberanopara fazer o que é melhor. Portanto, estava se tornando que deveria fazer muitos graus de criaturas.

Avançar. O bem da espécie supera o bem do indivíduo, assim como o formal supera o que é material. Conseqüentemente, a multidão de espécies adiciona mais à bondade do universo do que a multidão de indivíduos em uma espécie. Portanto, diz respeito à perfeição do universo, que não haja apenas muitos indivíduos, mas que também haja diferentes espécies de coisas e, conseqüentemente, diferentes graus nas coisas.

Novamente. Tudo o que age pelo intelecto, reproduz a espécie de seu intelecto na coisa feita; pois assim um agente pela arte produz seu semelhante. Ora, Deus fez a criatura como um agente por in teleto e não por uma necessidade de sua natureza, como provamos

acima. Portanto, a espécie do intelecto de Deus é reproduzida na criatura feita por ele. Mas um intelecto que entende muitas coisas não é suficientemente reproduzido em apenas uma. Visto que, então, o intelecto divino entende muitas coisas, como foi provado no Primeiro Livro, Ele se reproduz mais perfeitamente se Ele produziu muitas criaturas de todos os graus do que se Ele tivesse produzido apenas uma.

Além disso. A perfeição suprema não deve faltar a uma obra feita por um trabalhador supremamente bom. Ora, o bem da ordem entre as diversas coisas é melhor do que qualquer uma daquelas coisas ordenadas tomadas isoladamente: pois é formal em relação a cada uma, como a perfeição do todo em relação às partes. Portanto, não era adequado que o bem da ordem faltasse à obra de Deus. No entanto, esse bem não poderia ser se não houvesse diversidade e desigualdade de criaturas.

Conseqüentemente, há diversidade e desigualdade nas coisas criadas, não por acaso, não como resultado de uma diversidade da matéria, não por causa de certas causas ou méritos intervenientes, mas da própria intenção de Deus em que Ele quis dar à criatura tal perfeição quanto possível.

Por isso se diz (Gn 1.31): Deus viu todas as coisas que havia feito, e eram muito boas, depois de ter sido dito de cada uma que eram boas. Pois cada um em sua natureza é bom, mas todos juntos são muito bons, por conta da ordem do universo, que é a perfeição última e mais nobre nas coisas.

CHAPTE R XLVI
QUE PARA O PERFEIÇÃO DO UNIVERSO É NECESSÁRIO QUE HAVER ALGUMAS CRIATURAS INTELECTUAIS

Sendo TAL a causa da diversidade entre as coisas, resta-nos indagar nas diversas coisas, no que diz respeito à verdade da fé: pois esta foi a terceira coisa que nos propusemos fazer. Devemos mostrar, primeiro, que como resultado da ordenança divina distribuir às criaturas aquela perfeição que é mais adequada ao seu modo, certas criaturas foram feitas intelectuais de modo a ocupar o ponto mais alto do universo.

Pois então o efeito é mais perfeito quando retorna à sua fonte; portanto, de todas as figuras, o círculo e, de todos os movimentos, o circular são as mais perfeitas, porque nelas se faz um retorno ao início. Portanto, para que o universo das criaturas possaatingir sua perfeição final, as criaturas devem retornar ao seu princípio. Agora toda e qualquer criatura retorna ao seu princípio, na medida em que tem uma semelhança com seu princípio, de acordo com seu ser e natureza , onde tem uma certa perfeição: assim como todos os efeitos são mais perfeitos quando são mais semelhantes aos seus. causa efetiva, como uma casa quando mais se parece com arte, e fogo quando mais se parece com seu gerador. Visto que o intelecto de Deus é o princípio da produção da criatura, como provamos acima, era necessário para a perfeição da criatura que algumas criaturas fossem inteligentes.

Além disso. A segunda perfeição nas coisas adiciona a primeira perfeição. Ora, como o ser e a natureza de uma coisa são considerados pertencentes à sua primeira perfeição, a operação também é considerada pertencente à sua segunda perfeição. Portanto, para a perfeição completa do universo, deve haver algumas criaturas que retornam a Deus não apenas em semelhança da natureza, mas também por sua operação. E isso não pode ser salvo pelo ato do intelecto e da vontade: visto que nem mesmo o próprio Deus tem qualquer outra operação para si mesmo que

essas. Portanto, era necessário para a maior perfeição do universo que houvesse algumas criaturas intelectuais.

Avançar. Para que as criaturas pudessem render perfeitamente uma representação da bondade divina, era necessário, como afirmado acima, que as coisas não deveriam apenas ser reparadas, mas também que deveriam operar para a bondade dos outros. Sem w uma coisa é perfeitamente assimilado a outra em sua operação, quando não só a ação da mesma espécie, mas também o modo de agir é o mesmo. Portanto, era necessário, para a mais alta perfeição das coisas, que houvesse algumas criaturas que agissem da mesma maneira que Deus. Mas foi provado acima que Deus age por intelecto e vontade. Portanto, era necessário que algumas criaturas tivessem inteligência e vontade.

Além disso. A semelhança do efeito com a sua causa eficiente é considerada por parte da forma do efeito que preexiste no agente: pois um agente produz o seu semelhante no que diz respeito à forma pela qual atua. Agora, a forma do agente é recebida no efeito às vezes de fato de acordo com o mesmo modo de ser que no agente, - portanto, a forma do fogo gerado tem o mesmo modo de ser que a forma do fogo gerador, - e às vezes, de acordo com outro modo de ser, - portanto, a forma da casa que existe inteligivelmente na mente do artesão, é recebida na casa que está fora da mente, de acordo com uma maneira material: e é claro que a primeira a semelhança é mais perfeita do que a última. Ora, a perfeição do universo das criaturas consiste na semelhança com Deus, assim como a perfeição de todo efeito consiste na semelhança com sua causa eficiente. Portanto, a mais alta perfeição do universo requer não apenas a segunda semelhança da criatura com Deus, mas também a primeira, tanto quanto possível. Mas a forma pela qual Deus produz a criatura é uma forma inteligível Nele, visto que Ele é um agente do intelecto, como provado acima. Portanto, a mais alta perfeição do universo requer que haja algumas criaturas nas quais a forma do intelecto divino seja reproduzida de acordo com um modo de ser inteligível : e isso significa que deveria haver criaturas de natureza intelectual.

Novamente. Nada além de Sua bondade move Deus para a produção de criaturas, bondade que Ele desejava comunicar a outras coisas por meio de semelhança com Ele, como mostrado acima. Agora, a semelhança com outra é encontrada em uma coisa de duas maneiras: emuma maneira, no que diz respeito ao ser natural, como a semelhança do calor ígneo está na coisa aquecida pelo fogo; de outra forma, no que diz respeito ao conhecimento, como a semelhança do fogo está à vista ou ao toque. Para, portanto, que a semelhança de Deus pudesse estar nas coisas da maneira possível, convinha que a bondade divina fosse comunicada pela semelhança não apenas no ser, mas também no conhecimento. Mas um intelecto sozinho é capaz de conhecer a bondade divina. Portanto, era necessário que houvesse criaturas intelectuais.

Avançar. Em todas as coisas apropriadamente ordenada, a relação do segundo com o último imita a ordem do primeiro com todos, segundo e último, embora às vezes com defeito. Agora está provado que Deus compreende todas as criaturas em Si mesmo. E isso é reproduzido nas criaturas corpóreas, embora de uma maneira diferente: pois o corpo superior é encontrado para incluir e conter o inferior, ainda de acordo com a extensão quantitativa, ao passo que Deus contém todas as criaturas de uma maneira simples, e não por extensão da quantidade . Portanto, para que a imitação de Deus desta forma também não falte às criaturas, criaturas intelectuais foram feitas aquele prêmio e contêm o inferior, ainda de acordo com a extensão quantitativa, mas implica a título de inteligibilidade: uma vez que o que se entende é no sujeito inteligente, e é apreendido por sua operação intelectual.

CAPÍTULO XLVII
QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO CAPAZES DE VONTADE

AGORA, essas substâncias intelectuais devem ser capazes de desejar.

Pois existe em todas as coisas o desejo do bem, visto que o bem é o que todos desejam, como ensinam os filósofos. Este desejo, nas coisas desprovidas de conhecimento, é chamado de apetite natural: assim, uma pedra deseja estar embaixo. Nos que possuem conhecimento sensível , é denominado apetite animal, que se divide em concupiscível e irascível. Naqueles que entendem, isso é chamado de apetite intelectual ou racional, que é a vontade. Portanto, as substâncias intelectuais têm vontade.

Novamente. Aquilo que é por um outro é reduzido àquilo que é por si mesmo como precedente; portanto, de acordo com o Filósofo (8 Phys.), as coisas movidas por outro são reduzidas aos primeiros automobilistas: também, nos silogismos, as conclusões que são conhecidas de outras coisas são reduzidas a primeiros princípios que são evidentes. Ora, nas substâncias criadas, encontramos algumas que não se movem para agir, mas são movidas pela força da natureza, por exemplo coisas inanimadas, plantas e animais mudos, pois não está nelas agir ou não agir. Portanto, deve haver uma redução para algumas coisas primeiras que se movem para a ação. Mas as primeiras coisas criadas são substâncias intelectuais, como mostrado acima. Portanto, essas substâncias se movem para agir. Ora, isso é próprio da vontade, onde por uma substância tem o domínio de sua ação, porque está nela agir e não agir. Portanto, as substâncias intelectuais criadas têm uma vontade.

Além disso. O princípio de toda operação é a forma pela qual uma coisa é real, uma vez que todo agente age tanto quanto é real. Portanto, o modo de uma operação resultante de um formulário deve estar de acordo com aquele formulário. Daí uma forma que não procede daquilo que age por aquela forma, causa uma operação sobre a qual o agente não tem domínio: enquanto que, se

houver uma forma que procede daquela queassim agir, o agente terá domínio sobre a operação conseqüente. Ora, as formas naturais, decorrentes das quais são movimentos e operações naturais, não procedem daquelas coisas cujas formas são, mas inteiramente de agentes extrínsecos, visto que por uma forma natural uma coisa tem existência em sua própria natureza, e nada pode ser causa de seu próprio ser. Por isso as coisas que se movem naturalmente não se movem: pois um corpo pesado não se move para baixo, mas o gerador que lhe deu a forma. Novamente, em animais mudos, as formas, sentidas ou imaginadas, que resultam em movimento, não são descobertas pelos próprios animais mudos, mas são recebidas por eles de sensíveis exteriores que agem em seus sentidos, e julgados por sua faculdade natural de estimativa . Conseqüentemente, embora se diga que eles se movem de certa forma, na medida em que uma parte deles se move e outra é movida, o movimento real não provém deles mesmos, mas em parte de objetos externos sentidos e em parte da natureza. Pois na medida em que seu apetite move seus membros, diz-se que eles se movem, ultrapassando os seres inanimados e as plantas; e na medida em que o ato de seu apetite é neles uma sequência necessária às formas recebidas por seus sentidos e o julgamento de seu poder de estimativa natural, eles não são a causa de seu próprio movimento. Conseqüentemente, eles não têm domínio sobre sua própria ação. Mas a forma entendida, pela qual a substância intelectual atua, procede do próprio intelecto , sendo concebida e, de certa forma, pensada por ele: como se pode ver na forma de arte, que o artesão concebe e pensa, e onde ele trabalha. Conseqüentemente, as substâncias intelectuais se movem para agir, como tendo domínio sobre suas ações. Portanto, eles têm uma vontade.

Novamente. A força ativa deve ser proporcional ao paciente e a força motriz ao móvel. Ora, nas coisas possuidoras de conhecimento, a potência apreensiva está relacionada com o apetitivo, como a força motriz do móvel: visto que aquilo que é apreendido pelos sentidos, imaginação ou intelecto, move o apetite intelectual ou animal. Mas a apreensão intelectiva não está confinada a certos objetos, mas é de todas as coisas: por isso o

Filósofo diz sobre o intelecto pa ssivo (3 De Anima) que é aquele por meio do qual nos tornamos todas as coisas. Conseqüentemente, o apetite de uma substância intelectual tem um hábito para todas as coisas. Ora, é próprio à vontade ter habito para todas as coisas: por isso o Filósofo diz (3 Ética.) Que é tanto do possível como do impossível. Portanto, as substâncias intelectuais têm uma vontade.

CAPÍTULO XLVIII
QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO DE LIVRE-ARBÍTRIO PARA AGIR

A partir disso, é claro que as substâncias mencionadas são de livre arbítrio ao agir.

É claro que agem por julgamento, visto que, por meio de seu conhecimento intelectivo, julgam as coisas a serem feitas. E eles precisam ter liberdade se, como está provado, eles têm domínio sobre suas ações. Portanto, as substâncias acima mencionadas são de livre arbítrio em ação .

Novamente. O grátis é aquele que é sua própria causa. Portanto, aquilo que não é a causa de sua própria ação não é livre para agir. Agora tudo o que as coisas não são movidas, nemagir, a menos que sejam movidos por outros, não são a causa de suas próprias ações. Portanto, somente os auto-moventes têm liberdade de ação. Somente estes agem por julgamento: porque o que se move se divide em que se move e se move; e o motor é o apetite movido pelo intelecto, imaginação ou sentido, ao qual pertence o julgamento das faculdades. Destes, então, aquele é um juiz solitário que se move livremente ao julgar. Ora, nenhum poder de julgamento se move para julgar a menos que reflita sobre sua própria ação: pois se se move para julgar, deve conhecer seu próprio julgamento: e isso pertence somente ao intelecto. Conseqüentemente, os animais irracionais têm, em certo sentido, livre movimento ou ação, mas não livre julgamento: ao passo que os seres inanimados, que são movidos apenas por outros, nem mesmo têm livre ação ou movimento; enquanto os seres intelectuais têm liberdade não só de ação, mas também de julgamento, e isso é ter livre-arbítrio.

Avançar. A forma apreendida é um princípio movente conforme apreendido sob o aspecto do bem ou da adequação: porque a ação externa nos automobilistas provém do julgamento pelo qual se julga que algo é bom ou adequado pela forma mencionada. Conseqüentemente, se aquele que julga se move para julgar, ele precisa, por alguma forma superior, mover-se para julgar. E essa

forma não pode ser outra senão a própria idéia de bem ou adequação, pela qual se julga qualquer coisa boa ou apropriada determinada. Portanto, somente aqueles que se movem para julgar os que apreendem a noção comum de bondade ou adequação. E esses são apenas seres intelectuais. Portanto, só os seres intelectuais se movem não apenas para agir , mas também para julgar. Portanto, somente eles são livres para julgar, e isso é ter livre-arbítrio.

Além disso. Movimento e ação não decorrem de um conceito universal, a não ser por meio de uma apreensão particular: porque movimento e ação tratam de coisas particulares. Agora, o intelecto está naturalmente apreensivo com os universais. Portanto, para que o movimento e a ação de qualquer tipo decorram da apreensão do intelecto, é necessário que o conceito universal do intelecto seja aplicado aos particulares. Mas o universal contém muitos particulares potencialmente. Conseqüentemente, a aplicação do conceito intelectual pode ser feita para muitas e diversas coisas. Conseqüentemente, o julgamento do intelecto sobre questões de ação não está determinado apenas a uma coisa . Portanto, todos os seres intelectuais têm livre arbítrio.

Avançar. Certas coisas carecem de liberdade de julgamento, ou porque não têm julgamento algum, como as plantas e as pedras; ou porque eles têm um julgamento determinado pela natureza para uma coisa, como animais irracionais , para a ovelha por sua estimativa natural julga que o lobo é prejudicial a ela, e como resultado deste julgamento voa do lobo; e o mesmo se aplica a outros. Quaisquer seres, portanto, têm um julgamento que não é determinado a uma coisa por natureza, devem ter livre arbítrio. Agora, todos são seres intelectuais. Pois o intelecto apreende não apenas este ou aquele bem, mas o próprio bem em geral. Portanto, visto que o intelecto move a vontade pela forma apreendida; e visto que em todas as coisas que se movem e se movem devem ser mutuamente proporcionais; a vontade de uma substância intelectual não será determinada pela natureza senão para o bem em geral. Portanto, seja o que for que lhe seja oferecido sob o aspecto do bem, é possível que a vontade se incline a isso , visto que não há determinação natural em contrário para impedi-lo. Portanto, em

todos os seres intelectuais, o ato de vontade resultante daos julgamentos do intelecto são livres: e isso é ter livre-arbítrio, que é definido como o livre julgamento da razão.

CAPÍTULO XLIX
QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É UM CORPO

Do exposto, é mostrado que nenhuma substância intelectual é um corpo.

Pois nenhum corpo contém nada, exceto por comensuração quantitativa: portanto, também se uma coisa contém uma coisa inteira em si mesma, cada parte conterá uma parte, a parte maior uma parte maior e a parte menor uma parte menor. Mas um intelecto não contém algo que se entenda por comensuração quantitativa: porque por seu todo ele entende e compreende tanto o todo quanto a parte, coisas grandes e pequenas em quantidade. Portanto, nenhuma substância inteligente é um corpo.

Além disso. Nenhum corpo pode receber a forma substancial de outro corpo, a menos que perca sua própria forma pela corrupção. Mas um intelecto não é corrompido, mas sim aperfeiçoado ao receber as formas de todos os corpos; visto que é aperfeiçoado pelo entendimento e entende por ter em si as formas das coisas compreendidas. Portanto, nenhuma substância intelectual é um corpo.

Avançar. O princípio de distinção entre indivíduos da mesma espécie é a divisão da matéria em relação à quantidade: porque a forma deste fogo não difere da forma desse fogo, exceto pelo fato de estar em partes diferentes nas quais a matéria está di vided; nem é senão pela divisão da quantidade, sem a qual a substância é indivisível. Agora, o que é recebido em um corpo, é recebido nele de acordo com a divisão quantitativa. Portanto, uma forma não é recebida em um corpo, exceto como individualizada. Se, portanto, um intelecto fosse um corpo, as formas inteligíveis das coisas não seriam recebidas nele, exceto como individualizadas. Mas o intelecto entende as coisas pelas formas de que dispõe. Conseqüentemente, o intelecto não entenderia universais, mas apenas particulares. Agora, isso é claramente falso. Portanto, nenhum intelecto é um corpo.

Novamente. Nada age exceto de acordo com sua espécie, porque a forma é o princípio de ação em tudo. Se, portanto, um intelecto for um corpo, sua ação não transcenderá a ordem dos corpos. Portanto, não entenderia nada além de corpos. Agora, isso é claramente falso: uma vez que entendemos muitas coisas que não são corpos. Portanto, o intelecto não é um corpo.

Novamente. Se uma substância inteligente é um corpo, ela é finita ou infinita. Ora, é impossível que um corpo seja realmente infinito, como se prova na Física. Portanto, é um corpo finito, se supormos que seja um corpo. Mas isso é impossível, uma vez que em nenhum corpo pode haver poder infinito, como provamos acima. Ora, o poder do intelecto na compreensão é de certo modo infinito, pois, ao adicioná-lo, entende as espécies de números até o infinito, e da mesma forma as espécies de figuras e proporções. Além disso, conhece o universal, que é virtualmente infinito em sua bússola, visto que contém indivíduos potencialmente infinitos. Portanto, o intelecto não é um corpo.

Além disso. É impossível que dois corpos se contenham, uma vez que o contêiner excede o contido. No entanto, dois intelectos contêm e compreendem um ao outro, quando um compreende o outro. Portanto, o intelecto não é um corpo.

Novamente. Nenhuma ação do corpo se reflete no agente: pois está provado na Física que nenhum corpo se move por si mesmo, exceto em relação a uma parte, de modo que, a saber, uma de suas partes se move e a outra se move. Ora, o intelecto, por sua ação, reflete sobre si mesmo, pois se entende não apenas como uma parte, mas como o todo. Portanto, não é um corpo.

Novamente. A ação de um corpo não é o objeto da ação desse corpo, nem seu movimento é o objeto de seu movimento, como comprovado na Física. Mas a ação do intelecto é o objeto de sua ação: pois, assim como o intelecto entende uma coisa, também entende que entende, e assim por diante indefinidamente. Portanto, uma substância intelectual não é um corpo.

Daí é que as Sagradas Escrituras chamam de substâncias intelectuais espíritos: dessa forma é comum nomear Deus que é incorpóreo, de acordo com Jo. 4:24, Deus é um espírito . E é dito

(Sb 7:22, 23): Pois nela, a saber, a Sabedoria Divina, está o espírito de entendimento, ... contendo todos os espíritos inteligíveis.

Nisto é excluído o erro dos primeiros filósofos naturais, que sustentavam que não havia nada além de substância corpórea: portanto, eles disseram que até mesmo a alma é um corpo, seja fogo, ar ou água, ou algo do gênero. Opinião que alguns se esforçaram por introduzir na fé cristã, dizendo que a alma é a efígie de um corpo, como um corpo exteriormente imitado .

CAPÍTULO L
QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO IMATERIAIS

Conclui-se disso que as substâncias intelectuais são imateriais. Pois tudo composto de matéria e forma é um corpo: uma vez que a matéria não pode receber várias formas, exceto em relação às suas várias partes. E essa diversidade de partes não pode estar na matéria, exceto na medida em que a matéria comum é dividida em várias pelas dimensões existentes na matéria: pois sem quantidade a substância é indivisível. Agora está provado que uma substância inteligente é um corpo . Segue-se, portanto, que não é composto de matéria e forma.

Além disso. Assim como o homem não existe à parte deste homem, também a matéria não existe à parte desta matéria. Conseqüentemente, qualquer coisa subsistente é composta de matéria e forma, é composta de forma e matéria individuais. Agora, o intelecto não pode ser composto de matéria e forma individuais. Pois as espécies de coisas compreendidas tornam-se realmente inteligíveis por serem abstraídas da matéria individual. E conforme eles são realmente inteligíveis , eles se tornam um com o intelecto. Portanto, o intelecto também deve ser sem matéria individual. Portanto, a substância inteligente não é composta de matéria e forma.

Avançar. A ação de qualquer coisa composta de matéria e forma, pertence não somente à forma, nem à matéria somente, mas ao composto: porque agir pertence àquilo que tem ser, e o ser pertence ao composto por sua forma: portantoo composto também atua por meio de sua forma. Conseqüentemente, se a substância inteligente for composta de matéria e forma, compreender será o ato do composto. Mas a ação termina em algo como o agente; portanto, o composto, ao gerar, produz não uma forma, mas um composto. Se, portanto, compreender fosse uma ação do composto, não compreenderia nem a forma nem a matéria, mas apenas o

composto. Portanto, a substância inteligente não é composta de matéria e forma.

Novamente. As formas das coisas sensíveis têm um ser mais perfeito no intelecto do que nas coisas sensíveis; sin ce eles são mais simples e se estendem até mais objetos: pelo uma forma inteligível do homem, o intelecto conhece todos os homens. Ora, uma forma que existe perfeitamente na matéria faz com que uma coisa seja realmente tal, por exemplo, ser fogo ou ser colorida: e se não faz uma coisa ser realmente tal, é nessa coisa de forma imperfeita, por exemplo, a forma de calor no ar que o carrega, e o poder do primeiro agente em seu instrumento. Conseqüentemente, se o intelecto fosse composto de matéria e forma, as formas das coisas compreendidas fariam com que o intelecto fosse realmente da mesma natureza daquilo que é compreendido. E isso leva ao erro de Empédocles, que disse que a alma conhece o fogo pelo fogo, a terra pela terra, e assim por diante. Mas isso é claramente irracional . Portanto, a substância inteligente não é composta de matéria e forma.

Avançar. O que quer que esteja em algo está de acordo com o modo de quem o recebe. Portanto, se o intelecto fosse composto de matéria e forma, as formas das coisas estariam no intelecto materialmente, assim como estão fora da mente. Conseqüentemente, assim como fora da mente, eles não são realmente inteligíveis, nem o seriam quando estão no intelecto.

Novamente. Formas de contrários, de acordo com o ser que possuem em matéria , são contrárias: portanto, excluem-se umas às outras. Mas, conforme estão no intelecto, não são contrários: de fato, um contrário é a razão inteligível do outro, visto que um se entende pelo outro. Conseqüentemente, eles não têm um ser material no intelecto. Portanto, o intelecto não é composto de matéria e forma.

Avançar. A matéria não recebe uma nova forma, exceto por movimento ou mudança. Mas o intelecto não é movido pelas formas de recebimento; ao contrário, é aperfeiçoado, e é mais provável, enquanto compreensão, ao passo que sua compreensão é dificultada pelo movimento. Conseqüentemente, as formas não são

recebidas pelo intelecto como matéria ou coisa material. Portanto, é claro que as substâncias inteligentes são imateriais, bem como incorpóreas.

Hen ce Dionysius diz (Div. Nom. Iv.): Por causa dos raios da bondade divina, todas as substâncias intelectuais são subsistentes e são conhecidas como incorpóreas e imateriais.

CAPÍTULO LI
QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É UMA FORMA MATERIAL

A partir das mesmas premissas, pode-se mostrar que as naturezas intelectuais são formas subsistentes e não existem na matéria como se dependessem dela.

Porque as formas que dependem da matéria no que se refere a serem propriamente falando não são elas mesmas, mas os compósitos através delas. Portanto, se intelectualas substâncias fossem formas desse tipo, seguir-se-ia que elas têm existência material, assim como teriam se fossem compostas de matéria e forma.

Novamente. As formas que não subsistem por si mesmas não podem agir por si mesmas , mas os compostos agem por meio delas. Se, portanto, as naturezas intelectuais fossem formas desse tipo, seguir-se-ia que elas próprias não entendem, mas as coisas compostas por elas e matéria. Conseqüentemente, um ser inteligente seria composto de matéria e forma. E isso foi provado ser impossível.

Além disso. Se o intelecto fosse uma forma na matéria e não auto-subsistente, seguir-se-ia que o que é recebido no intelecto é recebido na matéria: porque tais formas que foram definidas para a matéria, não recebem nada sem ser recebido na matéria. Visto que, então, a recepção de formas no intelecto não é uma recepção de formas na matéria, é impossível que o intelecto seja uma forma material.

Avançar. Dizer que o intelecto é uma forma não subsistente e enterrado na matéria, é o mesmo na realidade que dizer que o intelecto é composto de matéria e forma, e a diferença é meramente nominal: pois no primeiro caso o intelecto irá ser indicado como a forma do composto, enquanto no último, o intelecto denota o próprio composto. Portanto, se é falso que o intelecto seja composto de matéria e forma, será falso que seja uma forma não subsistente e material.

CAPÍTULO LII
QUE EM SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS CRIADAS HÁ UMA DIFERENÇA ENTRE O SER E O QUE É

AGORA, embora as substâncias intelectuais não sejam corpóreas, nem compostas de matéria e forma, nem existam na matéria como formas materiais, não devemos pensar que elas se igualam à simplicidade divina. Pois certa composição se encontra neles, porquanto neles o ser não é o mesmo.

Pois se o ser é subsistente, nada além do ser é adicionado a ele. Porque mesmo naquelas coisas cujo ser não é subsistente, aquilo que está em uma coisa existente ao lado de seu ser, está de fato unido à coisa existente, mas não é um com seu ser, exceto acidentalmente, na medida em que há um sujeito ter o ser e aquilo que está ao lado do ser: assim, é claro que em Sócrates, ao lado de seu ser substancial, existe o branco, que é distinto de seu ser substancial, pois ser Sócrates e ser branco não são a mesma coisa, exceto acidentalmente. Conseqüentemente, se o ser não está em um sujeito, não restará nenhum meio pelo qual aquilo que está ao lado do ser possa ser unido a ele. Ora, o ser, como ser, não pode ser diverso, mas pode ser diferenciado por algo além do ser: assim, o ser de uma pedra é outro que o ser de um homem. Portanto, aquele que é subsistente só pode ser um. Ora, foi mostrado acima que Deus é Seu próprio ser subsistente: portanto, nada além Dele pode ser seu próprio ser. Portanto, em cada substância ao lado dele, a própria substância deve ser distinta de seu ser.

Além disso. Uma natureza comum, se considerada em abstrato, só pode ser uma: embora aquelas que têm essa natureza possam ser muitas. Pois se a natureza do animal subsistisse separada por si mesma, ela não teria as coisas pertencentes a um homemou para um o x. Ora, se removermos as diferenças que constituem uma espécie, resta a natureza do gênero sem divisão, uma vez que as mesmas diferenças constituem as espécies que dividem o gênero. Conseqüentemente, se o próprio ser é comum como um gênero, um ser autossistente separado só pode ser um. Se, porém, não se

divide por diferenças, como o é um gênero, mas, como é na verdade, pelo fato de ser o ser disto ou daquilo, é ainda mais evidente que o que existe por si só pode ser. 1. Segue-se, portanto, uma vez que Deus é um ser subsistente, que nada além dele é seu próprio ser.

Novamente. Não pode haver um ser duplo absolutamente infinito, pois o ser que é absolutamente infinito contém toda a perfeição do ser, de modo que, se duas coisas tivessem tanto infinito, não haveria nada em que diferissem. Ora, o ser subsistente deve ser infinito, porque não é limitado por nenhum recipiente. Portanto, não pode haver nenhum ser subsistente fora do primeiro.

Novamente. Se houver um ser auto-subsistente , nada é aplicável a ele, exceto o que pertence a um ser como ser: uma vez que o que se diz de uma coisa, não como tal, não é aplicável a ela exceto acidentalmente, em razão do sujeito: de modo que, se supomos que está separado de seu sujeito, não é de forma alguma aplicável a ele. Ora, ser causado por outro não é aplicável a um ser, como ser, caso contrário, todo ser seria causado por outro e, conseqüentemente, deveríamos proceder ao infinito nas causas, o que é impossível, como mostrado acima. Portanto, aquele ser que é subsistente não precisa ser causado. Portanto, nenhum ser causado é seu próprio ser.

Além disso. A substância de uma coisa pertence a ela por si mesma e não por outra: portanto, ser realmente luminoso não é da substância do ar, visto que vem de outra coisa. Agora, toda coisa criada tem sido de outra, do contrário, não seria causada. Portanto, em nenhum ser criado é o mesmo que sua substância.

Novamente. Visto que todo agente atua na medida em que é real, pertence ao primeiro agente que é mais perfeito ser real da maneira mais perfeita. Ora, uma coisa é tanto mais perfeitamente atual quanto mais sua atualidade é posterior na ordem da geração, pois a atualidade é posterior no tempo à potencialidade no mesmo sujeito que passa da potencialidade à atualidade. Também o próprio ato é mais perfeitamente real do que aquele que tem ato, pois o último é real por causa do primeiro. Conseqüentemente, supostas essas premissas, está claro pelo que já foi provado que somente Deus é o

primeiro agente. Portanto, pertence somente a Ele ser atual da maneira mais perfeita, ou seja, o ato mais perfeito. Ora, este é o ser, no qual termina a geração e todo movimento: já que toda forma e todo ato estão em potencialidade antes de adquirirem existência. Portanto, pertence somente a Deus ser Seu próprio ser, assim como pertence somente a Ele ser o primeiro agente.

Além disso. O próprio ser pertence ao primeiro agente com respeito à Sua própria natureza: pois o ser de Deus é a Sua substância, como provamos acima. Ora, aquilo que pertence a uma coisa em relação à sua própria natureza não pertence a outros, exceto por meio de participação; como calor para outros corpos que não o fogo. Portanto, o próprio ser pertence a todos os outros, exceto ao primeiro agente por um tipo de participação. Mas o que pertence a uma coisa por participação não é sua substância. Portanto, é impossível que a substância de uma coisa diferente do primeiro agente seja ela mesma.

Conseqüentemente (Êxodo 3:14), o nome próprio de Go d é declarado QUEM É, porque é próprio a Ele somente que Sua substância não é distinta de Seu ser.

CAPÍTULO LIII
QUE EM SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS CRIADAS HÁ ATO E POTENCIALIDADE

Pelo exposto, é evidente que nas substâncias intelectuais criadas há composição de ato e potencialidade.

Pois em tudo o que encontramos dois, dos quais um é o complemento do outro, a proporção de um deles para o outro é como a proporção da potencialidade para agir: uma vez que nada é concluído exceto por seu pr oper ato. Agora, na substância intelectual criada, encontramos duas coisas, a saber, sua substância e seu ser, que não é sua própria substância, como já provamos. Ora, esse próprio ser é o complemento da substância existente, visto que uma coisa é atual pelo fato de ter sido. Segue-se, portanto, que em cada uma das substâncias citadas há composição de ato e potencialidade.

Além disso. Aquilo que é recebido por uma coisa de um agente, deve ser um ato: uma vez que pertence a um agente tornar uma coisa atual. Ora, foi provado acima que todas as outras substâncias vieram do primeiro agente: e é por ter sido de outro que as substâncias assim causadas existem. Conseqüentemente, o ser está nas substâncias causado como um ato deles. Mas aquilo em que há ato, é uma potencialidade: já que ato como tal refere-se à potencialidade. Portanto, em cada substância criada há potencialidade e ação.

Novamente. Tudo o que participa de uma coisa é comparado à coisa participada como potencialidade para agir: já que por aquilo que participa o participante se torna realmente tal. Agora foi mostrado acima que somente Deus é essencialmente ser, e todas as outras coisas participam do ser. Portanto, toda substância criada é comparada ao seu ser como potencialidade para agir.

Avançar. A semelhança de uma coisa com sua causa eficiente resulta do ato: porque o agente produz seu semelhante enquanto está em ato. Agora, a semelhança de cada substância criada com Deus é por ser ela mesma, como mostrado acima. Portanto, o ser é

comparado a todas as substâncias criadas como seu ato. Donde se segue que em toda substância criada há composição de ato e potencialidade.

CAPÍTULO LIV
QUE COMPOSIÇÃO DE SUBSTÂNCIA E SER NÃO É A MESMA COMPOSIÇÃO DE MATÉRIA E FORMA

AGORA, a composição da matéria e da forma não é da mesma natureza da composição da substância e do ser, embora ambas resultem da potencialidade e do ato.

Primeiro, porque a matéria não é a própria substância de uma coisa, do contrário, seguir-se-ia que todas as formas são acidentais, como sustentavam os primeiros filósofos naturais; mas a matéria é parte da substância.

Em segundo lugar, porque o próprio ser é o ato próprio, não da matéria, mas de toda a substância: pois o ser é o ato daquilo de que podemos dizer que é. Agora o ser é dito, não da matéria, mas do todo. Portanto, não podemos dizer da matéria que é, mas a própria substância é aquilo que é.

Em terceiro lugar, porque nenhuma das formas é ela mesma, mas estão relacionadas como coisas em uma ordem: porque a forma é comparada a ser como luz para iluminar , ou a brancura para ser branca.

Além disso, porque o próprio ser é comparado como ato até mesmo à própria forma. Pois nas coisas compostas de matéria e forma, diz-se que a forma é o princípio do ser, pelo fato de ser o complemento da substância, cujo ato ser é: assim como a transparência é para o ar o princípio de ser leve, na medida em que torna o ar o objeto adequado de luz.

Portanto, nas coisas compostas de matéria e forma, nem matéria nem forma, nem mesmo o próprio ser, podem ser descritos como aquilo que é. No entanto, a forma pode ser descrita como aquela pela qual ela é, visto que é o princípio do ser: mas toda a substância é o que é; e ser é aquilo por meio do qual a substância é chamada de ser.

Mas nas substâncias intelectuais, que não são compostas de matéria e forma, como mostrado acima, e em que a própria forma é uma substância subsistente, a forma é o que é, e o ser é o ato pelo qual é.

Conseqüentemente, neles há apenas uma composição de ato e potencialidade, uma composição a saber, de substância e ser, que alguns dizem ser do que é e do ser, ou do que é e por meio do qual é.

Por outro lado, nas coisas compostas de matéria e forma, há uma dupla composição de ato e potencialidade: a primeira, da própria substância que é composta de matéria e forma; a segunda, da substância e ser já composta, cuja composição também pode ser considerada do que é e do que é, ou do que é e por meio do qual é.

É, portanto, evidente que a composição do ato e da potencialidade abrange mais terreno do que a composição da forma e da matéria. Portanto, matéria e forma dividem uma substância natural, enquanto potencialidade e ato dividem o ser em geral. Por essa razão, tudo o que é conseqüência da potencialidade e do ato, como tal, é comum às substâncias criadas, sejam materiais ou imateriais; por exemplo, para receber e ser recebido, para aperfeiçoar e ser aperfeiçoado. Ao passo que tudo o que é apropriado à matéria e à forma, como tal, por exemplo, para ser gerado e corrompido e assim por diante, é apropriado para as substâncias materiais , e de forma alguma aplicável às substâncias imateriais criadas.

CAPÍTULO LV
QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS SÃO INCORRUPTÍVEIS

Do exposto, é claramente mostrado que toda substância intelectual é incorruptível.

Pois toda corrupção consiste na separação da forma da matéria: corrupção simples, da separação da forma substancial, corrupção relativa da separação de uma forma acidental. Porque enquanto a forma permanecer, a coisa deve existir, pois pelapara que a substância se torne o recipiente adequado do ser. Mas onde não há composição de forma e matéria, não pode haver separação das mesmas: portanto, também não pode haver corrupção. Agora está provado que nenhuma substância intelectual é composta de matéria e forma. Portanto, nenhuma substância intelectual é corruptível.

Além disso. O que pertence a uma coisa per se está necessariamente nela sempre e inseparavelmente: assim, a circularidade está per se em um círculo e acidentalmente em uma moeda, pelo que é possível que uma moeda não seja redonda, ao passo que é impossível para um círculo para não ser redondo. Ora, ser é uma consequência per se da forma, pois per se significa conforme é tal; e uma coisa tem existência conforme tem forma. Portanto, as substâncias que não são formas, podem ser privadas de existência , na medida em que perdem a forma, assim como uma moeda é privada de redondeza à medida que deixa de ser redonda. Enquanto as substâncias que são formas nunca podem ser privadas de existência: assim, se uma substância fosse um círculo, ela nunca poderia ser tornada não redonda. Ora, foi mostrado acima que as substâncias intelectuais são, elas mesmas, formas subsistentes, portanto, não podem deixar de existir: e, conseqüentemente, são incorruptíveis.

Avançar. Em toda corrupção, potencialmente permanece após a remoção do ato: pois uma coisa não é corrompida em não-ser, assim como também não é uma coisa gerada do não-ser absoluto. Mas nas substâncias intelectuais, como provamos, o ato é o próprio

ser, ao passo que a substância é por via da potencialidade. Conseqüentemente, se uma substância intelectual for corrompida, ela permanecerá após sua corrupção: o que é totalmente impossível. Portanto, toda substância intelectual é incorruptível.

Novamente. Em tudo que está corrompido, deve haver potencialidade para o não-ser. Portanto, se houver algo em que não haja potencialidade para o não-ser, tal coisa não é corruptível. Agora, não há potencialidade para o não-ser em uma substância intelectual. Pois é claro pelo que dissemos que uma substância completa é o recipiente adequado do ser. Mas o destinatário adequado de um ato é comparado como potencialidade àquele ato de tal maneira que não tem potencialidade ao contrário: assim, o fogo é comparado ao calor de tal maneira que não tem potencialidade ao frio. Conseqüentemente, nem nas substâncias corruptíveis há potencial para o não-ser na substância completa, exceto em razão da matéria. Mas não há matéria nas substâncias intelectuais, pois são substâncias simples e completas. Portanto, não há potencial para o não-ser neles. Portanto, eles são incorruptíveis.

Avançar. Em todas as coisas há composição de potencialidade e ato, aquilo que ocupa o lugar de primeira potencialidade, ou de primeiro sujeito, é incorruptível: portanto, mesmo nas substâncias corruptíveis a matéria primária é incorruptível. Ora, nas substâncias intelectuais, aquilo que ocupa o lugar de primeira potencialidade e sujeito, é sua substância completa. Portanto, sua substância é incorruptível. Mas nada é corruptível, exceto pelo fato de sua substância ser corruptível. Portanto, todas as naturezas intelectuais são corruptíveis.

Além disso. Tudo o que está corrompido, está corrompido per se ou acidentalmente. Mas as substâncias intelectuais não podem ser corrompidas por si mesmas. Porque toda corrupção é pelo contrário. Pois um agente, uma vez que age conforme é um ser real, sempre traz algo à existência real por sua ação. Conseqüentemente, se por este mesmo ser real,algo se corrompe ao deixar de ser real; isso deve resultar de sua contrariedade mútua, visto que contrários são coisas que se excluem. Portanto, tudo o que está corrompido per se

deve ter um contrário ou ser composto de contrários. Mas nada disso pode ser dito das substâncias intelectuais. Um sinal disso é que no intelecto as coisas mesmo as de natureza contrária deixam de ser contrárias: pois o branco e o preto não são contrários no intelecto, visto que não se excluem, na verdade, antes decorrem um do outro, visto que entendendo um, entendemos o outro. Portanto, as substâncias intelectuais não são corruptíveis por si mesmas. Além disso, também não foram corrompidos acidentalmente. Pois assim os acidentes e as formas não subsistentes são corrompidos. Agora foi mostrado acima que as substâncias intelectuais são subsistentes. Portanto, eles são totalmente incorruptíveis.

Avançar. Corrupção é uma espécie de mudança: e mudança deve ser necessariamente o termo de um movimento, como se prova na Física. Conseqüentemente, tudo o que está corrompido deve ser movido. Agora ficou provado na Física que tudo o que se move é um corpo. Daí segue-se que tudo o que está corrompido é movido - se for corrompido per se - ou então que é uma forma ou uma força corporal dependente de um corpo, se for corrompido acidentalmente. Mas as substâncias intelectuais não são corpos, nem forças ou formas dependentes de um corpo. Portanto, eles não são corrompidos per se ou acidentalmente: e, conseqüentemente, eles são totalmente incorruptíveis.

Novamente. Tudo o que está corrompido, está corrompido por ser passivo a alguma coisa, visto que ser corrompido é ser passivo em si mesmo. Ora, nenhuma substância intelectual pode ser passiva com tal paixão que leva à corrupção. Porque ser passivo é ser receptivo: e aquilo que é recebido em uma substância intelectual, deve ser recebido de acordo com o seu modo, a saber, de forma inteligível. Ora, aquilo que é assim recebido em uma substância intelectual aperfeiçoa a substância intelectual e não a corrompe, visto que o inteligível é a perfeição do inteligente. Portanto, uma substância inteligente é incorruptível.

Avançar. Assim como o sensível é o objeto dos sentidos, o inteligível é o objeto do intelecto. Mas o sentido não é corrompido por uma corrupção adequada, exceto por ser superado por seu objeto, por exemplo, a visão por objetos muito brilhantes, e a

audição por sons muito altos, e assim por diante. E eu digo por corrupção adequada: porque o sentido é corrompido também acidentalmente por causa de seu assunto ser corrompido. Esse tipo de corrupção, entretanto, não pode acontecer com o intelecto, pois não é o ato de qualquer corpo, já que depende do corpo, como provamos acima. E é claro que não se corrompe por ser superado por seu objeto, porque quem entende as coisas muito inteligíveis entende as coisas menos inteligíveis não menos, mas mais. Portanto, o intelecto de forma alguma é corruptível.

Além disso. O inteligível é a perfeição adequada do intelecto: portanto, o intelecto em ato e o inteligível em ato são um. Conseqüentemente, tudo o que é aplicável ao inteligível, como tal, deve ser aplicável ao intelecto, como tal, visto que a perfeição e o perfectível pertencem ao mesmo gênero. Ora, o inteligível, como tal, é necessário e incorruptível, pois as coisas necessárias são perfeitamente cognoscíveis pelo intelecto: ao passo que as coisas contingentes, como tais, são apenas deficientemente cognoscíveis, porque sobre elas temosnão a ciência, mas a opinião, de modo que o intelecto tem ciência sobre os corruptíveis na medida em que são incorruptíveis, isto é, na medida em que são unive rsal. Portanto, segue-se que o intelecto é incorruptível.

Novamente. Uma coisa é aperfeiçoada de acordo com o modo de sua substância. Conseqüentemente, podemos extrair o modo da substância de uma coisa do modo de sua perfeição. Ora, o intelecto não é aperfeiçoado pelo movimento, mas pelo fato de estar fora do movimento: pois somos aperfeiçoados, no que diz respeito à alma intelectiva, pela ciência e pela prudência, quando o movimento tanto do corpo como das paixões da alma são subjugados. , como afirma o Filósofo (7 Phys.). Conseqüentemente, o modo de uma substância inteligente é que seu ser é superior ao movimento e, conseqüentemente, superior ao tempo: ao passo que o ser de toda coisa corruptível está sujeito ao movimento e ao tempo. Portanto, é impossível que uma substância inteligente seja corruptível.

Avançar. É impossível que um desejo natural seja vão: visto que a natureza nada faz em vão. Agora, todo ser inteligente deseja naturalmente ser eterno, e ser eterno não apenas em sua espécie,

mas também no indivíduo. Isso é provado da seguinte maneira. O apetite natural, em alguns, resulta da apreensão: assim, o lobo naturalmente deseja matar os animais de que se alimenta, e o homem naturalmente deseja a felicidade. Em alguns resulta sem apreensão da única inclinação de seus princípios naturais, inclinação que é, em alguns, chamada de apetite natural; assim, um corpo pesado deseja estar embaixo. Em ambos os sentidos, as coisas têm um desejo natural de ser: um sinal de que não apenas as coisas desprovidas de conhecimento resistem aos corruptores de acordo com o poder de seus princípios naturais, mas também aquelas que têm conhecimento resistem aos mesmos de acordo com o modo de seu conhecimento . Conseqüentemente, aquelas coisas que carecem de conhecimento em cujos princípios há um poder de perpetuar o seu ser, de modo que permaneçam sempre as mesmas quanto à identidade individual, naturalmente desejam ser perpetuadas também em sua identidade individual: enquanto aqueles cujos princípios não contêm tal poder, mas apenas o poder de perpetuar seu ser na mesma espécie, desejo também de ser perpetuado desta forma. Portanto, devemos observar esta mesma diferença naquelas coisas que desejam ser, juntamente com o conhecimento, de modo que, a saber, aqueles que não têm conhecimento de ser exceto como agora, desejam ser como agora, mas não ser sempre, porque eles não apreendem o ser perpétuo. No entanto, desejam a perpetuidade da espécie, embora sem conhecimento, porque a potência geradora, que conduz a esse efeito, é um preâmbulo e não um sujeito de conhecimento. Portanto, as coisas que conhecem e apreendem o ser perpétuo, desejam-no com o desejo natural. Agora, isso se aplica a todas as substâncias inteligentes. Portanto, todas as substâncias inteligentes, por seu apetite natural, desejam ser sempre: e, conseqüentemente, é impossível que deixem de ser.

Avançar. Tudo o que as coisas começam a ser e cessam tem ambas pela mesma potencialidade: porque a mesma potencialidade diz respeito ao ser e ao não ser. Ora, as substâncias inteligentes não poderiam começar a existir a não ser pela potencialidade do primeiro agente: uma vez que não são feitas de matéria que poderia existir antes delas, como já provamos. Conseqüentemente, não há

potencialidade a respeito de seu não ser, exceto no primeiro agente, na medida em que Ele não é capaz de derramar o ser neles. B ut nada pode ser dito para ser corruptível por causa desta potencialidade sozinho: -ambos porque as coisas estão a ser ditonecessário e contingente de acordo com uma potencialidade que está neles, e não de acordo com a potencialidade de Deus, como provamos acima: - e porque Deus, o Autor da natureza, não tira das coisas o que é próprio de suas respectivas naturezas; e foi mostrado acima que o ser perpétuo é uma propriedade de naturezas intelectuais, portanto Deus não irá tirar isso deles. Portanto, as sustâncias intelectuais são incorruptíveis em todos os sentidos.

Portanto, no salmo, Louvado seja o Senhor desde os céus, depois de mencionar juntos os anjos e os corpos celestes, o texto continua: Ele os estabeleceu para sempre e por séculos, designando assim a perpetuidade do supracitado.

Dionísio também (Div. Nom. Iv.) Diz que por causa dos raios da bondade divina as substâncias inteligíveis e intelectuais subsistem, são e vivem: e sua vida nunca falha nem diminui, pois estão livres da corrupção universal , não conhecendo nem geração nem morte, e eles são elevados acima da mudança inquieta e contínua.

CAPÍTULO LVI
DE QUE FORMA É POSSÍVEL QUE UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL SEJA UNIDA AO CORPO

AGORA, uma vez que foi demonstrado que uma substância intelectual não é um corpo, nem uma força dependente de um corpo, resta-nos indagar se uma substância intelectual pode ser unida ao corpo.

Em primeiro lugar, é claro que uma substância intelectual não pode ser unida ao corpo por meio de uma mistura. Pois as coisas que estão misturadas devem ser alteradas umas em relação às outras. E isso não acontece exceto nas coisas cuja matéria é a mesma e que podem ser ativas e passivas em relação umas às outras. Mas as substâncias intelectuais não têm matéria em comum com as substâncias corpóreas, uma vez que são imateriais, como provamos acima. Portanto, eles não podem ser misturados com corpos.

Avançar. As coisas que se misturam permanecem não de fato, mas apenas virtualmente, depois que a mistura é feita: pois , se permanecessem realmente, não seria uma mistura, mas apenas uma acumulação; portanto, um corpo formado por uma mistura de elementos não é um deles. Mas isso não pode acontecer com as substâncias intelectuais, uma vez que são incorruptíveis, como provamos acima.

Portanto, uma substância intelectual não pode ser unida ao corpo por meio de uma mistura.

É igualmente evidente que uma substância intelectual não pode ser unida ao corpo por meio do contato propriamente dito. Pois o contato é apenas entre corpos, desde que as coisas entrem em contato quando se juntam em seus extremos, como os pontos, linhas ou superfícies que são os extremos dos corpos. Portanto, não é possível que uma substância intelectual se una ao corpo por meio de contato.

Conseqüentemente, segue-se que nem por continuidade, nem por comunhão ou vínculo é possível que uma coisa resulte de uma substância intelectual com o corpo. Pois nada disso é possível sem contato.

E ainda há uma espécie de contato por meio do qual é possível que uma substância intelectual seja unida a um corpo. Pois os corpos naturais são mutuamente alternativos quando em contato uns com os outros: de modo que eles estão unidos uns aos outros não apenas quanto aos seus extremos quantitativos, mas também da mesma maneira às qualidades ou formas , quando um alterativo imprime seu semelhante na coisa alterada. E embora, se considerarmos apenas os extremos quantitativos, haja necessidade em todos os casos para que o contato seja mútuo, no entanto, se considerarmos a ação e a paixão, descobriremos que certas coisas são apenas tocantes e outras apenas tocadas: já que os corpos celestes toque os corpos elementais dessa maneira, na medida em que eles os alterem; e ainda assim eles não são tocados por eles, visto que não sofrem com eles. Conseqüentemente, se houver agentes que não estejam em contato por seus extremos quantitativos, será dito que eles tocam, na medida em que atuam, em cujo sentido dizemos que uma pessoa que nos entristece nos toca. Portanto, é possível que uma substância intelectual seja unida a um corpo por contato, tocando-o dessa maneira. Pois as substâncias intelectuais agem sobre os corpos e os movem, pois são imateriais e mais atuais.

Esse contato, entretanto, não é quantitativo, mas virtual. Portanto, esse contato difere do contato corporal de três maneiras. Primeiro, porque por meio desse contato o indivisível pode tocar o divisível. Ora, isso não pode acontecer no contato corporal, porque nada, exceto o que é indivisível, pode ser tocado por um ponto. Ao passo que uma substância intelectual, embora indivisível, pode tocar uma quantidade divisível, na medida em que atua sobre ela. Pois um ponto é indivisível de uma maneira e uma substância intelectual de outra. Um ponto é indivisível como sendo o termo de uma quantidade, portanto tem uma posição determinada em uma quantidade contínua, além da qual não pode se esticar. Mas uma substância intelectual é indivisível, como estando fora do gênero da

quantidade: de modo que nenhum indivisível quantitativo é designado com o qual ela possa entrar em contato. Em segundo lugar, porque o contato quantitativo é apenas em relação aos extremos, enquanto o contato virtual diz respeito ao todo tocado. Pois é tocado na medida em que sofre e se comove. Ora, isso é de acordo com a potencialidade: e a potencialidade diz respeito ao todo e não aos extremos do todo. Por isso o todo é tocado. Donde segue a terceira diferença. Porque no contato quantitativo que se dá em relação aos extremos, o que toca deve estar fora do que é tocado, e não pode perfurá-lo, pois é por ele impedido. Enquanto o contato virtual, que se aplica às substâncias intelectuais, uma vez que atinge o interior, faz com que a substância tocante esteja dentro da coisa tocada e penetre nela sem impedimentos.

Conseqüentemente, uma substância intelectual pode ser unida a um corpo por contato virtual . Ora, as coisas unidas por um contato desse tipo não são uma só. Pois eles são um em ação e paixão, o que não significa ser um simplesmente. Pois um é predicado da mesma maneira que o ser. Mas ser agente não significa ser simplesmente. Conseqüentemente, nenhum deve ser um em ação para ser um simplesmente.

Agora, um é simplesmente considerado de três maneiras: ou como sendo indivisível, ou como sendo contínuo, ou como sendo logicamente um. Mas aquele que é indivisível não pode resultar de uma substância intelectual e de um corpo: f ou aquele deste último tipo deve necessariamente ser composto dos dois. Nem pode aquele que é contínuo, porque as partes deo contínuo é parte da quantidade. Resta-nos, portanto, indagar se de uma substância intelectual e de um corpo pode ser formado aquele que o é logicamente.

Ora, de duas coisas que ali permanecem não resulta algo logicamente um, exceto da forma e matéria substanciais: visto que de sujeito e acidente não resulta um logicamente, pois a ideia de homem não é a mesma que a ideia de branco. Portanto, resta-nos indagar se uma substância intelectual pode ser a forma substancial de um corpo. E para aqueles que consideram a questão razoavelmente, pareceria que isso é impossível.

Pois de duas substâncias realmente existentes não pode ser feito algo um: porque o ato de uma coisa é aquele pelo qual ela se distingue de outra. Ora, uma substância intelectual é uma substância realmente existente, como fica claro pelo que foi dito: e assim também é um corpo. Portanto, aparentemente, algo que não se pode fazer de uma substância intelectual e de um corpo.

Novamente. Forma e matéria estão contidas no mesmo gênero: já que cada gênero se divide em ato e potencialidade. Mas a substância intelectual e o corpo são de gêneros diferentes. Portanto, não parece possível que uma seja a forma da outra.

Além disso. Tudo cujo ser está na matéria deve ser material. Ora, se uma substância intelectual é a forma de um corpo, seu ser deve ser em matéria corpórea, visto que o ser da forma não está ao lado do ser da matéria. Daí decorre que uma substância intelectual não é imaterial, como acima se provou ser.

Novamente. Aquilo que existe em um corpo não pode ser separado desse corpo. Agora está provado pelos filósofos que o intelecto está separado do corpo e que não é nem um corpo nem um poder em um corpo. Logo, uma substância intelectual não é a forma de um corpo, pois assim seu ser estaria em um corpo.

Avançar. Aquilo que tem seu ser em comum com um corpo deve ter seu funcionamento em comum com um corpo, porque uma coisa atua enquanto ser: nem a potência ativa de uma coisa pode ultrapassar sua essência, pois a potência resulta do essencial princípios. Mas se uma substância intelectual é a forma de um corpo, seu ser deve ser comum a ela e ao corpo: porque da forma e da matéria resulta uma coisa simplesmente, que existe por um ser. Conseqüentemente, uma substância intelectual terá seu funcionamento em comum com o corpo, e seu poder será um poder em um corpo: o que se provou ser impossível.

CAPÍTULO LVII
A OPINIÃO DE PLATÃO A RESPEITO DA UNIÃO DA ALMA INTELECTUAL COM O CORPO

MOVIDO por essas e outras razões, alguns afirmam que nenhuma substância intelectual pode ter a forma de um corpo. Mas visto que a própria natureza do homem parecia controvertir esta opinião, na medida em que ele parece ser composto de alma e corpo intelectuais, eles conceberam certas soluções para salvar a natureza do homem.

Assim, Platão e sua escola sustentavam que a alma intelectual não está unida ao corpo como forma para matéria, mas apenas como motor para móvel, pois ele disse que a alma está no corpo como um marinheiro em um barco. Desse modo, a união da alma e do corpo só se daria por contato virtual, de que falamos acima. Mas isso parece inadmissível. Pois, de acordo com o contato em questão, não resulta uma coisa simplesmente, como provamos: ao passo que da união de alma e corpo resulta um homem. Segue-se então que um homem não é simplesmente um, e nem conseqüentemente um ser simples, mas acidentalmente.

Para evitar isso, Platão disse que um homem não é uma coisa composta de alma e corpo, mas que a própria alma usando um corpo é um homem: assim, Pedro não é uma coisa composta de homem e roupas, mas um homem usando roupas. .

Mas isso se mostra impossível. Pois o animal e o homem são coisas sensíveis e naturais. Mas este não seria o caso se o corpo e suas partes não fossem da essência do homem e do animal, e a alma fosse toda a essência de ambos, como sustenta a opinião supracitada: pois a alma não é uma coisa sensível nem material . Conseqüentemente, é impossível para o homem e o animal serem uma alma usando um corpo, e não uma coisa composta de corpo e alma.

Novamente. É impossível que haja uma operação de coisas diversas no ser. E ao falar de uma operação sendo uma, não me refiro àquilo em que a ação termina, mas à maneira pela qual ela

procede do agente: - pois muitas pessoas que remam um barco fazem uma ação por parte da coisa feita, que é um, mas da parte dos remadores há muitas ações, pois há muitos golpes de remo - porque, uma vez que a ação é conseqüência da forma e do poder, segue-se que coisas que diferem em formas e poderes diferem em ação. Agora, embora a alma tenha uma operação adequada, na qual o corpo não tem participação, a saber, inteligência, existem, no entanto, certas operações comuns a ela e ao corpo, como medo, raiva, sensação e assim por diante; pois estes acontecem em razão de uma certa transmutação em uma determinada parte do corpo, o que prova que eles são operações da alma e do corpo juntos. Portanto, da alma e do corpo deve resultar uma coisa, e não têm cada um um ser distinto.

De acordo com a opinião de Platão, esse argumento pode ser refutado . Pois não é impossível que o movente e o movido, embora diferentes no ser, tenham o mesmo ato: porque o mesmo ato pertence ao movente como de onde está, e ao movido como onde está. Portanto, Platão sustentava que as operações acima mencionadas são cometidas à alma e ao corpo, de modo que, a saber, eles são da alma como motor e do corpo como se move.

Mas não pode ser. Pois, como prova o Filósofo em 2 De Anima, a sensação resulta de sermos movidos por sensíveis exteriores. Portanto, um homem não pode sentir sem um sensível exterior, assim como uma coisa não pode ser movida sem um motor. Conseqüentemente, o órgão dos sentidos é movido e passivo ao sentir, mas isso se deve ao sensível externo. E aquilo pelo qual é passivo é o sentido: o que é provado pelo fato de que as coisas sem sentido não são passivas para os sensíveis pelo mesmo tipo de paixão. Portanto, o sentido é o poder passivo do órgão. Conseqüentemente, a alma sensível não é tão motora e agente na sensação, mas como aquela por meio da qual o paciente é passivo. E isso não pode ter umser distinto do paciente. Portanto, a alma sensível não tem um ser distinto do corpo animado.

Avançar. Embora o movimento seja o ato comum de mover e mover, ainda assim é uma operação para causar movimento e outra para receber movimento; portanto, temos duas situações difíceis,

ação e paixão. Conseqüentemente, se ao sentir a alma sensível está na posição de agente, e o corpo na de paciente, a operação da alma será outra que a operação do corpo. Conseqüentemente , a alma sensível terá uma operação, que lhe é própria: e, portanto, terá sua própria subsistência. Portanto, quando o corpo for destruído, ele não deixará de existir. Portanto, almas sensíveis, mesmo de animais irracionais, serão imortais: o que parece improvável. E, no entanto, não está em desacordo com a opinião de Platão. Mas haverá um lugar para investigar isso mais adiante.

Além disso. O móvel não deriva sua espécie de seu motor. Conseqüentemente, se a alma não está unida ao corpo exceto como algo móvel, o corpo e suas partes não retiram sua espécie da alma. Portanto, com a partida da alma, o corpo e suas partes permanecerão da mesma espécie. No entanto, isso é claramente falso: pois carne, osso, mãos e partes semelhantes, após a partida da alma , são assim chamados apenas de forma equivocada, uma vez que nenhuma dessas partes retém sua operação adequada que resulta da espécie. Portanto, a alma não está unida ao corpo apenas como motor aos móveis, ou como o homem às suas roupas.

Avançar. O móvel não é por meio de seu motor, mas apenas por movimento. Conseqüentemente, se a alma for unida ao corpo apenas como seu motor, o corpo será realmente movido pela alma, mas não terá existência por meio dela. Mas viver é ser na coisa viva. Portanto, o corpo não viveria pela alma.

Novamente. O móvel não é gerado pela aplicação do movente a ele nem corrompido por estar separado dele, pois o móvel não depende do movente para ser, mas apenas no ponto de ser movido. Se então a alma está unida ao corpo meramente como seu motor, seguir-se-á que nem na união da alma e do corpo haverá geração, nem corrupção em sua separação. E assim a morte que consiste na separação da alma e do corpo não será a corrupção de um animal: o que é claramente falso.

Avançar. Todo automovível é tal que está nele para ser movido e não para ser movido, para mover e não para mover. Agora, a alma, de acordo com a opinião de Platão, move o corpo como um automobilista. Conseqüentemente, está em poder do solo mover o

corpo e não movê-lo. Portanto, se estiver unido a ele apenas como motor para móvel, estará no poder da alma separar-se do corpo à vontade e reunir-se a ele à vontade: o que é claramente falso.

Que a alma não está ligada ao corpo como sua forma adequada, fica provado assim. Aquilo por meio do qual uma coisa de ser potencialmente se torna um ser real é sua forma e ato. Ora, o corpo é feito pela alma um ser efetivo de existir potencialmente: pois viver é o ser de uma coisa viva . Mas a semente antes da animação é apenas uma coisa viva em potencial, e é tornada uma coisa realmente viva pela alma. Portanto, a alma é a forma do corpo animado.

Além disso. Visto que o ser e a operação não pertencem nem à forma sozinha, nem à matéria apenas, mas ao composto, o ser e a ação são atribuídos a duas coisas, uma das quais está à outra como a forma à matéria; pois dizemos que um homem é saudável no corpo e na saúde, e que ele conhece no conhecimento e na sua alma, onde o conhecimento é uma forma de conhecimento da alma e saúde do corpo são. Agora, viver e sentir são atribuídos tanto à alma quanto ao corpo: pois diz-se que vivemos e sentimos tanto na alma quanto no corpo: mas pela alma como pelo princípio da vida e da sensação. Ther ntes a alma é a forma do corpo.

Avançar. Toda a alma sensível tem com todo o corpo a mesma relação de parte a parte. Agora, parte é parte de tal maneira que é sua forma e ato, pois a visão é a forma e o ato do olho. Portanto, a alma é a forma e o ato do corpo.

CAPÍTULO LVIII
QUE AS FACULDADES NUTRITIVAS, SENSÍVEIS E INTELLETIVAS DO HOMEM NÃO SÃO TRÊS ALMAS

MAS os argumentos anteriores, de acordo com a opinião de Platão, podem ser respondidos, no que diz respeito ao assunto em questão. F ou Platão afirma que em nós a mesma alma não é intelectiva, nutritiva e sensível. Portanto, mesmo se a alma sensível fosse a forma do corpo, não deveríamos ter que concluir que uma substância intelectual pode ser a forma de um corpo. Que esta opinião é impossível, devemos mostrar o seguinte. Coisas que são atribuídas a uma mesma coisa de acordo com várias formas, são predicadas umas das outras acidentalmente: pois uma coisa branca é considerada musical acidentalmente, porque a brancura e a música são atribuídas a Sócrates . Conseqüentemente, se em nós a alma intelectiva, sensitiva e nutritiva são várias forças ou formas, aquelas coisas que são atribuídas a nós com respeito a essas formas serão predicadas umas das outras acidentalmente. Agora, com respeito à alma intelectiva , somos chamados de homens, de acordo com os animais da alma sensível, de acordo com a alma nutritiva que vive. Portanto, essa predicação O homem é um animal, ou um animal é uma coisa viva, será acidental. Mas é uma predicação per se, visto que o homem, como homem, é um animal, e o animal, como animal, é uma coisa viva. Portanto, é do mesmo princípio que uma pessoa é um homem, um animal e uma coisa viva.

Se, entretanto, for dito que mesmo que as almas mencionadas sejam distintas, não se segue que a predicação mencionada seja acidental, porque essas almas são mutuamente subordinadas: nós respondemos a isso também. Pois o poder sensitivo está subordinado ao intelecto, e o poder nutritivo ao sensitivo, assim como a potencialidade está subordinada ao agir: pois o intelecto vem depois do sensível, e o sensível depois do nutritivo na ordem das gerações; já que na geração um animal é feito antes do homem.

Consequentemente, se esta ordem faz com que as predicações referidos ser, por si só, isso não vai ser tomada per se no sen se que surge a partir do formulário, mas em que surge a partir de matéria e assunto, como uma superfície é dito para ser colorido. Mas isso é impossível. Porque quando usamos per se nesse sentido, o que é formal é predicado per se do sujeito, como quando dizemos: A superfície é branca ou O número é par. Novamente, quando usamos per se desta forma, o sujeito é colocado na definição do predicado, como número na definição deaté. Mas aqui acontece o contrário: porque o homem não é predicado do animal per se, mas ao contrário: e novamente o sujeito não é colocado na definição do predicado, mas vice-versa. Portanto, as referidas definições não são feitas per se em razão do pedido em questão.

Avançar. Uma coisa tem unidade. da mesma causa que existe; pois um é conseqüência do ser. Desde então, uma coisa existe desde sua forma, ela terá unidade também desde sua forma. Conseqüentemente, se dissermos que existem no homem três almas, como formas diferentes, o homem não será um ser, mas vários. Nem a ordem das formas será suficiente para a unidade do homem: porque ser um com respeito à ordem não é ser um simplesmente; visto que a unidade de ordem é a menor das unidades.

Novamente. A dificuldade mencionada surgirá novamente, a saber, que da alma intelectiva e do corpo resulta uma coisa não simplesmente, mas apenas acidentalmente. Pois tudo o que resulta em uma coisa depois de seu ser completo, resulta nela acidentalmente, uma vez que está fora de sua essência. Agora, toda forma substancial faz um ser completo no gênero da substância, pois ela faz um ser real e essa coisa particular. Conseqüentemente, tudo o que resulta em uma coisa após sua primeira forma substancial, irá reverter para ela acidentalmente. Conseqüentemente, visto que a alma nutritiva é uma forma substancial - pois a vida é predicada substancialmente do homem e do animal - seguir-se-á que a alma sensível se acumula acidentalmente, e da mesma forma a intelectiva. E assim, nem animal nem homem denotam simplesmente uma coisa, nem um gênero ou espécie na categoria de substância.

Mais acabou. Se o homem, na opinião de Platão, não é uma coisa composta de corpo e alma, mas uma alma usando um corpo, isso deve ser entendido apenas pela alma intelectiva, ou pelas três almas, se houver três, ou duas deles. Se de três ou dois, segue-se que o homem não é uma coisa, mas dois ou três, pois ele é três almas ou pelo menos duas. E se isso for entendido apenas da alma intelectiva, de modo que a alma sensível seja entendida como a forma do corpo, e a alma intelectiva, usando o corpo animado e s ensificado, como um homem, isso envolveria novamente absurdos, a saber, que o homem não é um animal, mas usa um animal; e esse homem não sente, mas usa uma coisa senciente. E visto que essas afirmações são inadmissíveis, é impossível que haja em nós três almas diferentes em substância: a intelectiva, a sensível e a nutritiva.

Avançar. Uma coisa não pode ser feita de dois ou três, sem algo para uni-los, a menos que um deles seja para o outro como ato para a potencialidade: pois assim a matéria e a forma são feitas uma coisa, sem nada externo os unindo. Agora, se há várias almas no homem, elas não estão mutuamente relacionadas como matéria e forma, mas apenas devem ser atos e princípios de ação. Segue-se conseqüentemente, se eles estão unidos para uma coisa, por exemplo um homem ou um animal, que há algo para uni-los. Mas este não pode ser o corpo, pois antes é o corpo unido pela alma, um sinal de que quando a alma parte, o corpo perece. Resulta então que deve haver algo mais formal para transformar essas várias coisas em uma. E esta será a alma, e não aquelas várias que estão unidas por esta coisa. Portanto, se isso novamente tem várias partes e não é uma coisa em si, ainda haverá necessidade de algo para uni-los. Desde então, não podemos continuar indefinidamente, devemos chegar a algo queé um em si mesmo. E essa é especialmente a alma. Portanto, deve haver apenas uma alma em um homem ou em um animal.

Novamente. Se aquilo que pertence à divisão da alma no homem é composto de várias coisas, segue-se que, como o todo junto é para o corpo todo, cada um deles é para cada parte do corpo. Nem isso discorda da opinião de Platão: pois ele colocou a alma racional no cérebro, o nutritivo no fígado e o apetite no coração. Mas isso se

mostra falso, por duas razões. Primeiro, porque existe uma parte da alma que não pode ser atribuída a nenhuma parte do corpo, a saber, o intelecto, do qual foi provado que não é o ato de qualquer parte do corpo. Em segundo lugar, porque é evidente que as operações de diferentes partes da alma são observadas na mesma parte do corpo: como evidenciado em animais que vivem após serem cortados em dois, visto que a mesma parte possui o movimento, a sensação e o apetite. pelo qual ele é movido; e novamente a mesma parte de uma planta, depois de ser cortada, é nutrida, cresce e floresce, de onde é evidente que as várias partes da alma estão na mesma parte do corpo. Portanto, não existem almas diferentes em nós, distribuídas em diferentes partes do corpo.

Além disso. Forças diferentes que não estão enraizadas em um princípio não se impedem de agir, a menos que sua ação seja contrária, o que não ocorre no caso em questão . Agora descobrimos que as várias ações da alma atrapalham umas às outras, pois quando uma é intensa, a outra é negligente. Segue-se, então, que essas ações e as forças que são seus princípios próximos devem ser reduzidas a um único princípio. Mas este princípio não pode ser o corpo, porque existe uma ação na qual o corpo não tem parte, a saber, a inteligência; e porque, se o corpo como tal fosse o princípio dessas forças e ações, elas seriam encontradas em todos os corpos, o que é claramente falso. Conseqüentemente , segue-se que seu princípio é alguma forma pela qual este corpo é tal corpo: e esta é a alma. Portanto, segue-se que todas as ações da alma que estão em nós procedem de uma só alma. Portanto não há várias almas em nós.

Isso está de acordo com o que é dito no livro De Ecclesiasticis Dogmatibus: Nem dizemos que há duas almas em um homem, como escrevem Tiago e outros sírios; um, animal, pelo qual o corpo é animado e que se mistura com o sangue; a outra, espiritual , que fornece a razão; mas dizemos que é uma só e mesma alma no homem, que ambos dão vida ao corpo por estarem unidos a ele, e se auto-ordenam por sua própria razão.

CAPÍTULO LIX
QUE O POSSÍVEL INTELECTO DO HOMEM NÃO É UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA

OUTROS foram os que descobriram outra razão para sustentar que a alma intelectual não pode ser unida ao corpo como sua forma. Pois eles dizem que o intelecto que Aristóteles chama de possível, é uma substância separada não unida a nós como uma forma.

Eles se empenham em provar isso pelas palavras de Aristóteles, que diz, falando desse intelecto, que ele é separado, não se mistura com o corpo, simples, intransponível; o que não poderia ser dito disso, se fosse a forma do corpo.

Também, da demonstração pela qual ele prova que, uma vez que o intelecto possível recebe todas as espécies de coisas sensíveis por estar em potencial para elas, deve faltar a todas elas. Mesmo assim, a pupila que recebe as espécies de todas as cores, carece de todas as cores; pois se por si só tivesse qualquer cor, essa cor o impediria de ver outras cores; na verdade, não veria nada além daquela cor. O mesmo aconteceria com o intelecto possível, se por si só tivesse alguma forma ou natureza das coisas sensíveis. No entanto, teria que ser assim se estivesse ligado ao corpo. Da mesma forma, se fosse a forma de um corpo: porque, visto que da forma e da matéria se faz uma coisa, a forma deve participar de algo da natureza da qual é a forma. Conseqüentemente, é impossível que o intelecto possível esteja ligado ao corpo, ou seja o ato ou a forma de um corpo.

Avançar. Se fosse a forma de um corpo material, a receptividade de tal intelecto seria do mesmo tipo que a receptividade da matéria primária; porque aquilo que é a forma de um corpo, nada recebe sem sua matéria. Ora, a matéria primária recebe formas individuais; na verdade, elas se individualizam por estarem na matéria. Portanto, o intelecto possível receberia formas como são individuais: e, conseqüentemente, não teria conhecimento dos universais, o que é claramente falso.

Avançar. A matéria primária não conhece as formas que recebe. Conseqüentemente, se a receptividade do intelecto possível fosse a mesma da matéria primária, nem o intelecto possível saberia as formas que recebe: e isso é falso.

Além disso. Não pode haver um poder infinito em um corpo, como provado por Aristóteles (8 Phys.). Ora, o intelecto possível é, de certa forma, de poder infinito, pois por ele julgamos um número infinito de coisas, tanto quanto por ele conhecemos os universais, sob os quais estão contidos particulares potencialmente infinitos. Portanto, o intelecto possível não é um poder em um corpo.

Por essas razões, Averróis foi movido, e da mesma forma alguns dos antigos, como ele diz, a sustentar que o intelecto possível, pelo qual a alma entende, tem um ser separado do corpo e não é a forma do corpo.

Uma vez que, por mais que tal intelecto não pertencesse a nós, nem deveríamos entender por meio disso, a menos que estivesse de alguma forma unido a nós, ele define a maneira como entra em contato conosco, dizendo que a espécie realmente entendida é a forma. do intelecto possível, assim como o realmente visível é a forma do poder visual. Daí resulta uma coisa do intelecto possível e da forma realmente compreendida. Consequentemente, o intelecto possível é unido a quem quer que a forma compreendida acima mencionada esteja unida. Agora ela se une a nós por meio do fantasma, que é uma espécie de sujeito daquela forma compreendida: e assim também o intelecto possível está em contato conosco.

Mas é fácil ver que tudo isso é absurdo e impossível. Pois quem entende é quem tem intelecto. E a coisa compreendida é aquela cuja espécie inteligível está unida ao intelecto . Conseqüentemente, embora a espécie inteligível unida ao intelecto esteja em um homem de alguma forma, não se segue que o homem é aquele que entende, mas apenas que ele é compreendido pelo intelecto separado.

Avançar. A espécie efetivamente compreendida é a forma do intelecto possível, assim como a espécie visível em ato é a forma do poder visual, ou do próprio olho. Ora, a espécie compreendida é

comparada ao fantasma como a espécie visível em ato é comparada ao objeto colorido fora da alma: na verdade, ele mesmo usa essa comparação, como também o faz Aristóteles. Portanto, pela forma inteligível, o intelecto possível está em contato com o fantasma que está em nós, da mesma forma que o poder visual com a cor que está na pedra. Mas esse contato não faz com que a pedra veja, mas seja vista. Por isso também o referido contacto do possível intelecto connosco, não nos faz compreender, mas apenas ser compreendidos. Ora, está claro que se disse adequada e verdadeiramente que o homem compreende , pois não inquiriríamos sobre a natureza do intelecto, exceto pelo fato de compreendermos a nós mesmos. Portanto, a forma de contato acima mencionada não é suficiente.

Novamente. Todo conhecedor por seu poder cognitivo está unido ao seu objeto, e não vice-versa, assim como todo operador por seu poder operativo está unido à coisa operada. Ora, o homem é inteligente tanto por seu intelecto quanto por seu poder cognitivo. Portanto, ele não está unido ao intelecto pela forma inteligível, mas pelo intelecto ele está unido ao inteligível.

Além disso. Aquilo pelo qual uma coisa opera deve ser sua forma, pois nada age exceto na medida em que está em ato, e uma coisa não está em ato exceto por aquilo que é sua forma; portanto Aristóteles prova que a alma é uma forma, pelo fato de que um animal vive e sente por meio da alma. Ora, o homem compreende, e isto apenas pelo seu intelecto: portanto, Aristóteles, ao inquirir sobre o princípio pelo qual compreendemos, descreve-nos a natureza do intelecto possível. Portanto, o possível intelecto deve estar unido a nós formalmente e não apenas por seu objeto.

Avançar. O intelecto em ato e o inteligível em ato são um, assim como o sentido em ato e o sensível em ato. Porém, o mesmo não ocorre com o intelecto em potencialidade e o inteligível em potencialidade, nem o sentido em potencialidade e o sensível em potencialidade. Portanto, a espécie de uma coisa conforme ela está nos fantasmas não é realmente inteligível, pois não é assim que ela é uma com o intelecto em ato, mas como abs extraído dos fantasmas: mesmo assim, nem a espécie de cor é realmente

percebido conforme é na pedra, mas apenas conforme é na pupila. Agora, de acordo com a opinião declarada acima, a espécie inteligível está em contato conosco apenas conforme está nos fantasmas. Portanto, ele não está em contato conosco porque é um com o intelecto possível como sua forma. Conseqüentemente, não pode ser o meio de colocar em contato conosco o intelecto possível: uma vez que, conforme está em contato com o intelecto possível, não está em contato conosco, nem vice-versa.

Agora é evidente que aquele que concebeu esta opinião foi enganado por um equívoco. Pois as cores existentes fora da alma, dada a presença da luz, são na verdade visíveis como capazes de mover a visão, e não como realmente percebidas, visto que são uma com o sentido em ato. Da mesma maneira, os fantasmas são tornados realmente inteligíveis pela luz do intelecto ativo, de modo que possam mover o intelecto possível , mas não para que sejam realmente compreendidos, visto que são um com o intelecto possível tornado real..

Novamente. Onde o ser vivo tem uma operação superior, existe um tipo de vida superior correspondente a essa operação. Pois nas plantas encontramos apenas uma ação referente à nutrição. Nos animais encontramos uma operação superior, a saber, sensação e movimento local: portanto, o animal vive por um tipo de vida superior. Mas no homem encontramos uma operação vital ainda mais elevada do que no animal, a saber, a inteligência . Portanto, o homem deve ter um tipo de vida superior. Agora a vida é através da alma. Portanto, o homem terá uma alma superior, pela qual vive, do que a alma sensível. Mas nada é superior ao intelecto. Portanto, o intelecto é a alma do homem: e, conseqüentemente , é sua forma.

Avançar. Aquilo que é conseqüência da operação de uma coisa não dá a uma coisa sua espécie: porque a operação é um segundo ato, enquanto a forma pela qual uma coisa tem espécie é o primeiro ato. Ora, a união do possível intelecto com o homem, segundo a opinião acima, é conseqüência da operação do homem: pois se dá por meio do fantasma que, segundo o Filósofo, é um movimento resultante do sentido em ato. Portanto, o homem não tira sua

espécie dessa união: e, conseqüentemente, o homem difere dos animais mudos pelo fato de ter um intelecto.

Além disso. Se o homem tira sua espécie de ser racional e ter intelecto, quem está na espécie humana é racional e inteligente. Mas uma criança, antes mesmo de sair do útero, está na espécie humana: e, no entanto, não tem fantasmas que sejam realmente inteligíveis. Portanto, um homem não tem um intelecto por meio do intelecto, estando em contato com o homem por meio de uma espécie inteligível, o sujeito da qual é um fantasma.

CAPÍTULO LX
QUE O HOMEM DERIVA SUA ESPÉCIE NÃO DO PASSIVO, MAS DO INTELECTO POSSÍVEL

A estes argumentos responde-se nos termos do parecer anterior. Pois o dito Averróis sustenta que o homem difere em espécie dos brutos pelo intelecto que Aristóteles chama de passivo, que é o mesmo que o poder cogitativo próprio do homem, em lugar do qual outros animais têm um certo poder estimativo natural. E pertence a esse poder cogitativo distinguir as intenções individuais e compará-las umas com as outras: assim como o intelecto que é separado e sem mistura compara e distingue as intenções universais. E visto que por esse poder, junto com a imaginação e a memória, os fantasmas são preparados para receber a adição do intelecto ativo, por meio do qual se tornam realmente inteligíveis - assim como certas artes preparam o assunto para o mestre artesão -, portanto, o poder acima citado é chamado pelo nome de intelecto ou razão, que os médicos declaram estar situado na célula do meio da cabeça. E de acordo com a disposição desse poder, um homem difere de outro em gênio e outros pontos relativos à inteligência. Também pelo uso e prática disso, o homem adquire o hábito da ciência: de modo que as habilidades da ciência estão neste intelecto passivo como seu sujeito. Além disso, este intelecto passivo está na criança desde o início, e através dele a criança recebe sua espécie humana antes de compreender de fato.

Mas é fácil ver que tudo isso é falso e um abuso de termos. Pois as operações vitais são comparadas à alma, como o segundo atua com o primeiro, como Aristóteles declara em 2 De Anima. Ora, em um sujeito, o primeiro ato precede o segundo em determinado ponto do tempo, assim como o conhecimento precede a consideração. Portanto, em qualquer coisa que encontremos uma operação vital, devemos colocar alguma parte da alma que será comparada a essa operação como primeiro para segundo ato. Ora, o homem, acima dos outros animais, tem uma operação adequada, a saber, inteligência e raciocínio, que é a operação do homem, como

homem, como afirma Aristóteles (1 Ética). Portanto, devemos colocar no homem um princípio que apropriadamente dá a ele sua espécie, e é comparado ao ato de inteligência como primeiro para segundo ato. Mas este não pode ser o referido intelecto passivo, visto que o princípio desta mesma operação deve ser intransponível e não misturado com o corpo, como prova o Filósofo, ao passo que é claramente o contrário com o intelecto passivo. Portanto, não é possível que a espécie pela qual o homem difere de seus animais chegue até ele por meio do poder cogitativo que é chamado de intelecto passivo.

Novamente. Aquilo que é uma paixão da parte sensível não pode colocar nada em um tipo de vida mais elevado do que a vida sensível: assim como aquilo que é uma paixão da alma nutritiva, não coloca nada em um tipo de vida mais elevado do que o nutritivo. Ora, é claro que a imaginação e os poderes semelhantes que dela decorrem, como a memória e assim por diante, são paixões da faculdade sensível, como prova o Filósofo em seu livro De Memoria. Conseqüentemente, um animal não pode ser colocado por esses poderes ou por qualquer um deles, em um tipo de vida superior ao do sensível. Mas o homem está em um tipo de vida superior, como é provado pelo Filósofo (2 De Anima), que ao distinguir os tipos de vida, coloca o intelecto que ele atribui ao homem, acima do sensível que ele atribui a todos os animais em comum . Portanto, não é por meio do referido poder cogitativo que o homem é um ser vivente com uma vida que lhe é própria.

Além disso. Todo automovente, como prova o Filósofo (8 Phys.), É composto de motor e movido. Agora, o homem, como os animais, é um automobilista. Portanto, mover e mover são partes dele. Mas o primeiro motor do homem é o intelecto, pois o intelecto, por seu objeto inteligível, move a vontade. Nem se pode dizer que só o intelecto passivo é o motor, uma vez que o intelecto passivo é apenas de particulares, enquanto no movimento entra em jogo tanto a opinião universal que pertence ao intelecto possível, quanto a afirmação particular que pode pertencer a o intelecto passivo, como deduzimos de Aristóteles (3 De Anima e 7 Ethic.). Portanto, o intelecto possível é uma parte do homem: e é a coisa mais nobre e

formal nele: e conseqüentemente ele tira dele sua espécie e não do intelecto passivo.

Avançar. O possível intelecto provou não ser o ato de um corpo pelo fato de tomar conhecimento de todas as formas sensíveis no universal. Portanto, nenhum poder, a operação que pode se estender aos universais de todas as formas sensíveis, pode ser o ato de um corpo. Ora, tal é a vontade: pois a nossa vontade pode estender-se a todas as coisas que podemos compreender, pelo menos para que queiramos conhecê-las. Além disso, o ato da vontade é claramente direcionado para o universal: visto que, como Aristóteles diz em sua Retórica, odiamos o tipo ladrão no universal, mas estamos enfurecidos apenas com os indivíduos. Conseqüentemente, a vontade não pode ser o ato de uma parte do corpo, nem pode ser conseqüência de um poderisso é um ato do corpo. Agora, qualquer parte da alma é um ato do corpo, exceto o intelecto sozinho propriamente dito. Portanto, a vontade está na parte intelectiva, pelo que também Aristóteles diz (3 De Anima) que a vontade está na razão, mas o irascível e o concupiscível estão na parte sensível. Por causa disso, os atos do concupiscível e do irascível estão associados à paixão; ao passo que o ato da vontade não é, mas com escolha. Ora, a vontade do homem não está fora do homem, como se fosse revestida de uma substância separada, mas está no próprio homem. Do contrário, ele não seria o senhor de suas próprias ações, pois seria influenciado pela vontade de uma substância separada: e nele haveria apenas os poderes apetitivos que operam com paixão, ou seja, o irascível e o concupiscível, que estão em a parte sensível, como em outros animais que agem em vez de agirem eles próprios. Mas isso é impossível e eliminaria toda filosofia moral e todas as relações sociais. Portanto, o intelecto possível deve estar em nós, de modo que diferimos assim dos animais mudos, e não apenas pelo intelecto passivo.

Novamente. Assim como nada é capaz (potente) de agir exceto através de uma potencialidade ativa inerente, nada pode ser passivo exceto através de uma potencialidade passiva inerente : pois o combustível não só pode ser queimado porque há algo capaz de queimá-lo, mas também porque tem em si uma potencialidade de ser queimado. Agora, compreender é uma espécie de paixão, como

afirma o 3 De Anima. Visto que uma criança é potencialmente compreensiva, embora ela não compreenda de fato, deve haver nela uma potencialidade pela qual ela seja capaz de compreender: e essa potencialidade é o intelecto possível. Conseqüentemente, o possível intelecto já deve estar em contato com a criança antes que ela realmente entenda. Portanto, o contato do intelecto possível com o homem não se dá por meio da forma realmente compreendida; mas o próprio intelecto possível está no homem desde o início, como uma parte dele.

O referido Averróis responde a este rgumento. Pois ele diz que se diz que uma criança compreende potencialmente de duas maneiras. Primeiro, porque os fantasmas nele são potencialmente inteligíveis; em segundo lugar, porque o intelecto possível é capaz (potens) de entrar em contato com ele, e não porque o intelecto já está unido a ele.

Agora temos que provar que qualquer uma das formas é insuficiente. Pois a potencialidade pela qual o agente é capaz de agir é distinta da potencialidade pela qual o paciente é capaz de ser passivo, e eles diferem como opostos entre si. Conseqüentemente, pelo fato de uma coisa poder ser ativa, não é competente para ela ser passiva. Ora, saber compreender é poder ser passivo, pois compreender é uma espécie de paixão, segundo o Filósofo. Há tona a criança não é dito ser capaz de entender, desde o simples facto dos fantasmas nele são capazes de ser realmente entendida, já que isso diz respeito a ser capaz de agir; pois os fantasmas movem o intelecto possível.

Novamente. Uma potencialidade conseqüente sobre a espécie de uma coisa não pertence a ela por causa daquilo que não dá a essa coisa sua espécie. Ora, a capacidade de compreender é conseqüência da espécie humana , pois a compreensão é uma operação do homem como tal. Enquanto os fantasmas não dão ao homem sua espécie, pelo contrário, são conseqüências de sua operação. Portanto, não se pode dizer que a criança é potencialmente compreensiva por causa dos fantasmas.

Da mesma forma, também não se pode dizer que uma criança seja potencialmente compreensiva, porque o possível intelecto é

capaz de estar em contato com ela. Pois se diz que uma pessoa é capaz de agir ou ser passiva pela potencialidade ativa ou passiva, assim como se diz que ela é branca pela brancura. Agora não é dito que ele é branco antes que a brancura seja unida a ele. Portanto, ninguém é dito ser capaz de agir ou ser passivo antes que a potencialidade ativa ou passiva esteja nele. Conseqüentemente, não se pode dizer de uma criança que ela é capaz de compreender antes que o intelecto possível, que é o poder de compreensão, esteja em contato com ela.

Avançar. Diz-se que uma pessoa pode agir de uma maneira antes de ter a natureza pela qual atua, e de outra forma depois de já ter a natureza, mas é acidentalmente impedida de agir: assim como um corpo é dito de uma maneira para ser capaz para ser levantado antes de ser leve, e de outra maneira depois de se tornar leve, mas é impedido em seu movimento. Agora, uma criança é potencialmente compreensiva, não como se ela ainda não tivesse a natureza para entender, mas como tendo um obstáculo para a compreensão, pois ela é impedida de compreender por causa dos múltiplos movimentos nela, conforme declarado em 7 Físico. Portanto, não se diz que ele é potencialmente compreensivo, por causa da possibilidade de entrar em contato com o possível intelecto que é o princípio do entendimento, mas porque já está em contato com ele e está impedido de sua ação adequada; para que assim que o obstáculo seja removido, ele entenda.

Novamente. Um hábito é aquele pelo qual se age à vontade. Conseqüentemente, um hábito deve estar no mesmo assunto que a operação que está de acordo com esse hábito. Mas a considerar pela compreensão, que é o ato do hábito da ciência, não pode estar no intelecto, mas pertence ao intelecto possível, porque, a fim de que um poder entender, b ehoves não ser o ato de um corpo . Portanto, o hábito da ciência não está no intelecto passivo, mas no possível. Agora a ciência está em nós, pois, de acordo com ela, diz-se que sabemos cientificamente. Portanto, o intelecto possível também está em nós e não tem um ser separado de nós.

Avançar. A assimilação da ciência é do conhecedor à coisa conhecida. Ora, o conhecedor não é assimilado à coisa conhecida,

como tal, exceto no que diz respeito às espécies universais, pois a ciência trata dessas coisas. Mas a espécie universal não pode estar no intelecto passivo - visto que é um poder que usa um órgão -, mas apenas no intelecto possível. Logo, a ciência não está no passivo, mas apenas no intelecto possível.

Além disso. O intelecto por hábito, como o oponente admite, é o efeito do intelecto ativo. Ora, os efeitos do intelecto ativo são coisas realmente inteligíveis, cujo recipiente apropriado é o intelecto possível, ao qual o intelecto ativo é comparado como arte ao material, de acordo com Aristóteles (3 De Anima). Conseqüentemente, o intelecto no hábito, que é o hábito da ciência, deve estar no possível, e não no intelecto passivo.

Avançar. É impossível que a perfeição de uma substância superior dependa de uma inferior. Ora, a perfeição do intelecto possível depende da ação do homem, pois depende dos fantasmas que movem o intelecto possível. Portanto, o intelecto possível não é uma substância superior ao homem. Portanto, deve ser parte do homem como seu ato e forma.

Novamente. Tudo o que as coisas são separadas quanto ao ser, também são separadas quanto à operação, porque as coisas são por causa de suas operações, como primeiro ato por causa do segundo: portanto, Aristóteles diz (1 De Anima), que se qualquer operação de a alma está separada do corpo, é possível que a alma seja separada. Ora, o funcionamento do intelecto possível requer o corpo: pois o Filósofo diz (3 De Anima) que o intelecto pode agir por si mesmo, isto é, pode compreender, quando se tornou real por uma espécie abs extraída de fantasmas, que são não separado do corpo. Portanto, o intelecto possível não está totalmente separado do corpo.

Além disso. Uma coisa tem por natureza aqueles atributos sem os quais sua operação conatural não pode ser realizada: assim, Arist otle prova (2 De Cœlo) que se o movimento das estrelas fosse progressivo como o dos animais, a natureza teria dado a eles os órgãos do movimento progressivo. Ora, o funcionamento do intelecto possível é realizado por meio dos órgãos corporais, que são necessários como sujeitos dos fantasmas. Portanto, a natureza

uniu o intelecto possível aos órgãos corporais: e, conseqüentemente, não tem um ser separado do corpo.

Novamente. Se tivesse um ser separado do corpo, compreenderia substâncias que são separadas da matéria, em vez de formas sensíveis, pois são mais inteligíveis e mais conformadas com o intelecto. No entanto, ele não pode compreender substâncias que são totalmente separadas da matéria, uma vez que não há fantasmas delas: ao passo que isso em nada entende sem fantasmas, como diz Aristóteles (3 De Anima); porque os fantasmas são para ele como sensíveis aos sentidos, e sem eles o sentido não tem sensação. Portanto, não é uma substância separada do corpo em existência.

Além disso . Em cada gênero, a potencialidade passiva se estende até a potencialidade ativa daquele gênero; portanto não há na natureza uma potencialidade passiva, à qual não corresponda uma potencialidade ativa natural. Mas o intelecto ativo torna apenas os fantasmas inteligíveis. Portanto, o intelecto passivo também não é movido por outros inteligíveis que não as espécies abstraídas dos fantasmas: e, portanto, é incapaz de compreender substâncias separadas.

Além disso. As espécies de coisas sensíveis estão em substâncias separadas de forma inteligível, e por essas espécies eles têm conhecimento das coisas sensíveis. Se, portanto, o intelecto possível entendesse as substâncias separadas , ele receberia nelas o conhecimento dos sensíveis. Conseqüentemente, não receberia esse conhecimento de fantasmas, uma vez que a abundância da natureza não consiste em superfluidades.

Se, entretanto, for dito que as substâncias separadas não têm conhecimento dos sensíveis, deve-se pelo menos admitir que elas têm um conhecimento superior. E esse conhecimento não deve faltar ao intelecto possível, se compreender as ditas substâncias. Conseqüentemente, terá um conhecimento duplo: um à maneira de substâncias separadas, o outro recebido dos sentidos: um dos quais seria supérfluo.

Avançar. É o possível intelecto por meio do qual a alma compreende, como afirmado em 3 De Anima. Portanto, se o

intelecto possível entende as substâncias separadas, nós também as entendemos. No entanto, isso é claramente falso, pois estamos em relação a eles como o olho da coruja para o sol, como diz Aristóteles..

A estes argumentos responde-se de acordo com o referido parecer. O intelecto possível, na medida em que é auto-subsistente, compreende as substâncias separadas e é em potencial para elas um corpo transparente para a luz. W hereas, na medida em que está em contato com a gente, é em potência desde o início a formas abstraídas dos fantasmas. Conseqüentemente, não entendemos desde o início substâncias separadas por ele. Mas isso não vai durar. Pois o intelecto possível, segundo eles, está em contato conosco, por ser aperfeiçoado por espécies inteligíveis abstraídas dos fantasmas. Conseqüentemente, o intelecto deve ser considerado em potencial para essas espécies antes de estar em contato conosco. Portanto, não é por estar em contato conosco que tem potencialidade para essas espécies.

Avançar. De acordo com isso, o fato de ser em potencial para essas espécies pertenceria a ela não em si mesma, mas por meio de outra coisa. Ora, uma coisa não deve ser definida por aquelas coisas que não pertencem a ela em si. Portanto, a definição do intelecto possível não deve ser levada do seu ser em potencial à referida espécie, como Aristóteles o define em 3 De Anima.

Avançar. É impossível para o intelecto possível compreender várias coisas ao mesmo tempo, a menos que compreenda uma através da outra: uma vez que uma potência não é aperfeiçoada ao mesmo tempo por vários atos, exceto de acordo com a ordem. Se, portanto, o intelecto possível entende substâncias separadas e espécies abstraídas de fantasmas, ele deve entender substâncias separadas por meio dessas espécies, ou vice-versa. Seja o que for que seja concedido, segue-se que entendemos substâncias separadas. Pois se entendemos as naturezas dos sentidos na medida em que o intelecto possível as entende, e o intelecto possível as entende por meio da compreensão de substâncias separadas, devemos entendê-las da mesma maneira. E da mesma maneira, se for o caso. Mas isso é claramente falso. Portanto, o

intelecto possível não compreende substâncias separadas: e, conseqüentemente, não é uma substância separada.

CAPÍTULO LXI
QUE A OPINIÃO MENCIONADA É CONTRÁRIA À DE ARISTOTLE

Visto que, no entanto, Averróis se esforça para fortalecer sua posição apelando à autoridade, e diz que Aristóteles era da mesma opinião, provaremos claramente que a opinião supracitada é contrária à de Aristóteles.

Em primeiro lugar, porque Aristóteles (2 De Anima) define a alma dizendo que a alma é o primeiro ato de um corpo físico orgânico com vida potencial, e depois acrescenta que esta definição se aplica universalmente a todas as almas, não, como os ditos Averróis finge, expressando uma dúvida sobre o ponto, como evidenciado pelo texto grego e a tradução de Boécio. Posteriormente, no mesmo capítulo, ele acrescenta que certas partes da alma são separáveis. Agora, essas não são outras senão as partes intelectivas. Segue-se, portanto, que essas partes são atos do corpo.

Tampouco isso é contestado pelo que ele diz depois: nada até agora está claro sobre o intelecto e o poder de compreensão, mas parece ser outro tipo de alma. Pois ele não deseja com isso excluir o intelecto da definição comumde uma alma, mas para excluí-la das naturezas próprias das outras partes: assim, aquele que diz que os animais que voam são de outra espécie daqueles que andam, não retira a definição comum de animal daqueles que voam. Portanto, para mostrar em que sentido ele disse um outro, ele acrescenta: E somente isso pode ser separado como o eterno do corruptível. Nem é intenção de Aristóteles, como o dito Comentador pretende, dizer que ele ainda não deixou claro a respeito do intelecto, se o intelecto é a alma, como ele fez a respeito dos outros princípios. Pois o texto genuíno não lê, nada foi declarado ou nada foi dito, mas nada é claro; que devemos entender como se referindo ao que é próprio da alma, e não como se referindo à definição comum. E se, como ele diz, a alma é dita equivocamente sobre o intelecto e outras (almas), ele (Aristóteles) teria primeiro explicado o equívoco e dado a definição depois, como é seu hábito. Caso contrário, seu argumento

teria funcionado sob um equívoco; o que não é permitido nas ciências demonstrativas.

Novamente. Em 2 De Anima ele considera o intelecto entre os poderes da alma: e na passagem citada ele o chama de poder de compreensão. Portanto, o intelecto não está fora da alma humana, mas é um de seus poderes.

Novamente. No 3 De Anima, quando ele começa a falar do possível intelecto, ele o chama de parte da alma, pois o texto diz: Da parte da alma pela qual a alma tem conhecimento e sabedoria: indicando assim claramente que o o intelecto possível é uma parte da alma.

Ele é ainda mais explícito quando passa a declarar a natureza do intelecto possível, nestas palavras: Por intelecto, quero dizer aquilo pelo qual a alma conhece e compreende. Isso evidentemente denota que o intelecto é uma parte da alma humana, por meio da qual a alma compreende.

Portanto, a posição acima mencionada é contrária à opinião de Aristóteles e à verdade: e, conseqüentemente, deve ser rejeitada como uma mera invenção.

CAPÍTULO LXII
CONTRA AS OPINIÕES DE ALEXANDER SOBRE O INTELECTO POSSÍVEL

Tendo levado em consideração esses ditos de Aristóteles, Alexandre afirmou que o intelecto possível é uma força em nós, de modo que a definição comum de alma dada por Aristóteles (2 De Anima) pode se aplicar a isso. Mas como não conseguia entender como uma substância intelectual poderia ter a forma de um corpo, disse que o referido poder não está enraizado em uma substância intelectual, e que é conseqüência da mistura dos elementos do corpo humano. Pois o modo particular de mistura no corpo humano faz com que o homem esteja em potencial para receber o influxo do intelecto ativo, que está sempre em ação, e de acordo com ele é uma substância separada, cujo resultado é que o homem é feito para entender realmente. Ora, no homem aquilo por meio do qual ele está potencialmente entendendo é o intelecto possível. Consequentemente, seguiu-se aparentemente que o possível intelecto em nós é o resultado de uma mistura particular.

Mas, à primeira vista, essa opinião parece estar em contradição tanto com as palavras quanto com a prova de Aristóteles. Pois, como já foi afirmado, Aristóteles prova no 3 DeAnima que o possível intelecto não se confunde com o corpo. Ora, isso não poderia ser dito de um poder resultante da mistura dos elementos: pois uma coisa dessa espécie deve estar enraizada na própria mistura dos elementos, como vemos no caso do gosto, do cheiro e semelhantes. Portanto, aparentemente a opinião supracitada de Alexandre é inconsistente com as palavras e as provas de Aristóteles.

A isso, A lexander responde que o intelecto possível é apenas a preparação da natureza humana para receber o influxo do intelecto ativo. E a preparação não é uma natureza sensível particular, nem se mistura com o corpo: pois é uma relação e a ordem de uma coisa para outra.

Mas isso claramente discorda da intenção de Aristóteles. Pois Aristóteles prova que a razão pela qual o intelecto possível não está

confinado a nenhuma natureza sensível particular e, conseqüentemente, não está misturado ao corpo, é porque ele é receptivo a todas as formas de sensíveis e delas conhece. Ora, isso não pode ser entendido como preparação, pois denota não receber, mas estar preparado para receber. Portanto, a prova de Aristóteles não se refere à preparação, mas a um destinatário preparado .

Além disso. Se o que Aristóteles diz do possível intelecto se aplica a ele na medida em que é uma preparação, e não por causa da natureza do assunto preparado, segue-se que se aplica a toda preparação. Agora, nos sentidos, há uma preparação para receber realmente os sensíveis. Portanto, o mesmo se aplica aos sentidos como ao intelecto possível. E, no entanto, Aristóteles diz claramente o contrário, quando mostra a diferença entre a receptividade do sentido e do intelecto, do fato de que o sentido é corrompido pela excelência de seus objetos, mas não o intelecto.

Novamente. Aristóteles diz do intelecto possível que ele é passivo ao inteligível, que recebe espécies inteligíveis, que está em potencialidade para elas. Ele também o compara a uma tabuinha na qual nada está escrito. Nada do que pode ser dito sobre preparação, mas apenas sobre o assunto preparado. Portanto, é contrário à intenção de Aristóteles que o intelecto possível seja o mesmo que preparação.

Novamente. O agente é mais nobre do que o paciente, e o criador do que a coisa feita, como ato em comparação com a potencialidade. Agora, quanto mais imaterial uma coisa é, mais nobre ela é. Portanto, o efeito não pode ser mais imaterial do que a causa. Mas todo poder cognitivo , como tal, é imaterial: daí Aristóteles diz do sentido (2 De Anima) que é receptivo às espécies sensíveis sem matéria. Conseqüentemente, é impossível que um poder cognitivo resulte de uma mistura de elementos. Ora, o intelecto possível é o poder cognitivo mais elevado em nós: pois Aristóteles diz (3 De Anima) que o intelecto possível é por meio do qual a alma conhece e compreende. Portanto, o intelecto possível não é causado pela mistura dos elementos.

Além disso. Se o princípio de uma operação procede de certas causas, essa operação não deve superar essas causas, uma vez

que a segunda causa atua em virtude da primeira. Agora, até mesmo a operação da alma nutritiva excede o poder das qualidades elementares: pois Aristóteles prova (2 De Anima) que o fogo não é a causa do crescimento, mas sua concausa, por assim dizer, enquanto sua causa principal é a alma, para cujo calor é comparado como o instrumento ao artesão. Consequentemente, a alma vegetativa não pode ser produzidapela mistura dos elementos, e muito menos, portanto, do sentido e do intelecto possível.

Novamente. Compreender é uma operação em que nenhum órgão do corpo pode se comunicar. Ora, esta operação é atribuída à alma, como também ao homem; pois dizemos que a alma entende ou o homem, por sua alma. Conseqüentemente, deve haver no homem um princípio, independente do corpo, que é a fonte dessa operação. Mas a preparação que resulta da mistura dos elementos depende claramente do corpo. Portanto, a preparação não é este princípio. E, no entanto, este último é o intelecto possível, uma vez que Aristóteles diz (3 De Anima) que o intelecto possível é por meio do qual a alma conhece e compreende. Portanto, a preparação não é o intelecto possível.

Se, entretanto, for dito que o princípio da operação citada em nós é a espécie inteligível tornada atual pelo intelecto ativo: isso é aparentemente insuficiente. Pois, uma vez que o homem, por ser intencionalmente compreensivo, torna-se realmente compreensivo, segue-se que ele não apenas compreende pela espécie inteligível, pela qual é feito compreender de fato, mas também por um poder intelectivo, que é o princípio do acima mencionado operação, como acontece também com os sentidos. Agora, Aristóteles afirma que esse poder é o possível intelecto. Portanto, o intelecto possível é independente do corpo.

Avançar. A espécie não é realmente inteligível, exceto na medida em que é expurgada do ser material. Mas isso não pode acontecer enquanto for em uma potencialidade material, a saber, é causada por princípios materiais, ou é o ato de um órgão material. Portanto, deve-se reconhecer que temos em nós um poder intelectivo que é imaterial.

Novamente. O intelecto possível é descrito por Aristóteles como sendo parte da alma. Ora , a alma não é uma preparação, mas um ato, uma vez que a preparação é a ordem da potencialidade para agir. E, no entanto, o ato é seguido por uma certa preparação para um outro ato, por exemplo, o ato de transparência é seguido por uma ordem para o ato da luz. Portanto, o intelecto possível não é uma mera preparação, mas um ato.

Além disso. O homem obtém a espécie e a natureza humana de acordo com a parte da alma que lhe é própria, a saber, o intelecto possível. Ora, nada obtém a espécie e a natureza conforme seja em potencial, mas conforme seja em ato. Visto que a preparação nada mais é do que uma ordem de potencialidade para agir, é impossível que o intelecto possível seja apenas uma certa preparação na natureza humana.

CAPÍTULO LXIII
QUE A ALMA NÃO É UM TEMPERAMENTO, COMO GALEN afirmou

A opinião do médico Galeno sobre a alma é semelhante à opinião de Alexandre sobre o possível intelecto.

Pois ele diz que a alma é um temperamento. Ele foi movido a fazer essa afirmação pelo fato que vemos resultante de vários temperamentos em nós, várias paixões que são atribuídas à alma: para alguns que têm, por exemplo, um temperamento colérico, ficam facilmente irritados, enquanto as pessoas melancólicas ficam propenso a ficar triste. Conseqüentemente o mesmoargumentos servem para refutar essa opinião, como foram aduzidos contra a opinião de Alexandre, bem como alguns que se aplicam especialmente a ela.

Pois foi provado acima que o funcionamento da alma vegetativa, o conhecimento sensitivo e, muito mais, o funcionamento do intelecto ultrapassam o poder das qualidades ativas e passivas. Portanto, o temperamento não pode ser o princípio de funcionamento da alma: e, conseqüentemente, é impossível para a alma ser o temperamento.

Novamente. Visto que o temperamento é algo estabelecido por qualidades contrárias como uma espécie de meio entre elas, não pode ser uma forma substancial; porque a substância não tem contrário, nem é recipiente de mais ou menos. Mas a alma é uma forma substancial, não acidental: do contrário, uma coisa não obteria espécie ou forma de sua alma. Portanto, a alma não é o temperamento.

Avançar. O temperamento não move o corpo de um animal por movimento local: pois ele seguiria o movimento do elemento predominante e, portanto, seria sempre movido para baixo. Mas a alma move o corpo em todas as direções. Portanto, a alma não é o temperamento.

Além disso. A alma governa o corpo e reprime as paixões que resultam do temperamento. Pois, por temperamento, alguns são

mais propensos do que outros a desejar a raiva e, no entanto, se abstêm mais dessas coisas, por causa de algo que os mantém sob controle, como pode ser visto nos que são continentes. Mas o temperamento não faz isso. Portanto, a alma não é o temperamento.

Aparentemente, ele foi enganado por deixar de observar que as paixões são atribuídas ao temperamento de uma maneira e à alma de outra. Pois eles são atribuídos ao temperamento como causador de uma disposição, e com respeito ao que é material nas paixões, por exemplo, o comer do sangue e coisas semelhantes; ao passo que eles são atribuídos à alma como sua causa principal, e em relação ao que é formal nas paixões, por exemplo, o desejo de vingança na raiva.

CAPÍTULO LXIV
QUE A ALMA NÃO É UMA HARMONIA

NÃO diferente da opinião anterior é a visão daqueles que dizem que a alma é uma harmonia. Pois eles queriam dizer que a alma é uma harmonia não de som, mas de contrários, dos quais eles observaram corpos animados serem compostos. No De Anima, esta opinião é aparentemente atribuída a Emp edocles: Gregório de Nissa a atribui a Dinárco: e deve ser refutada da mesma forma que a opinião anterior, bem como por argumentos próprios.

Pois todo corpo misto tem harmonia e temperamento. Nem pode a harmonia mover um corpo, nem governá-lo, nem refrear as paixões, mais do que o temperamento pode fazê-lo. Novamente, está sujeito à intenção e remissão, como o temperamento. Tudo isso mostra que a alma não é harmonia nem temperamento.

Novamente. A noção de harmonia se aplica mais às qualidades do corpo do que às da alma: pois saúde é harmonia dos humores; força, de tendões e ossos;beleza, de membros e cores. Considerando que não pode ser dito de quais coisas sentido ou intelecto ou outras partes da alma são a harmonia. Portanto, a alma não é uma harmonia.

Além disso. A harmonia é percebida em dois sentidos. Por um lado, pela própria composição, por outro pela forma de composição. Ora, a alma não é uma composição: porque cada parte da alma teria que ser a composição de alguma das partes do corpo; e isso não pode ser verificado. Da mesma forma, não é a maneira de uma composição: porque, uma vez que nas várias partes do corpo existem várias maneiras ou proporções de composição, cada parte do corpo teria uma alma distinta, pois osso, carne e tendão teriam têm almas diferentes, uma vez que são compostas em proporções diferentes: o que é claramente falso. Portanto, a alma não é uma harmonia.

CAPÍTULO LXV
QUE A ALMA NÃO É UM CORPO

Houve também outros que se afastaram mais da verdade , afirmando que a alma é um corpo. E embora estes tivessem opiniões diferentes e diversas, bastará refutá-los aqui em geral.

Pois os seres vivos, por serem seres físicos, são compostos de matéria e forma. Agora, eles são compostos de um corpo e de uma alma que os torna realmente vivos. Portanto, um deles deve ser a forma e o outro a matéria. Mas o corpo não pode ser a forma, visto que o corpo não está em outra coisa como sua matéria e sujeito. Portanto, a alma é a forma. Con sequentemente, não é um corpo, uma vez que nenhuma forma é um corpo.

Novamente. É impossível que dois corpos coincidam. Agora, a alma não está separada do corpo enquanto este vive. Portanto, a alma não é um corpo.

Além disso. Cada corpo é divisível. E tudo o que é visível requer algo para se manter unido e unir suas partes. Conseqüentemente, se a alma fosse um corpo, teria algo mais para mantê-la coesa, e esta ainda mais seria a alma: visto que observamos que quando a alma parte, o corpo perece. E se isso for novamente divisível, devemos finalmente chegar a algo indivisível e incorpóreo, que será a alma, ou prosseguiremos para o infinito, o que é impossível. Portanto, a alma não é um corpo.

Novamente. Como provamos acima, e como é provado em 8 Phys., Todo auto-motor é composto de duas partes, uma das quais se move e a outra se move. Ora, um animal é aquele que se move, e o que se move nele é a alma, enquanto o corpo se move. Conseqüentemente, a alma é um motor imóvel. Mas nenhum corpo se move sem ser movido, como provamos acima. Conseqüentemente, a alma não é um corpo.

Avançar. Foi provado acima que a inteligência não pode ser o ato de um corpo. Mas é o ato de uma alma. Portanto, pelo menos a alma intelectiva não é um corpo.

Quanto aos argumentos pelos quais alguns tentaram provar que a alma é um corpo, é fácil resolvê-los. Pois eles provam que a alma é um corpo do filho, sendo como seu pai, mesmo nos acidentes da alma, embora o filho seja gerado de seu pai por desprendimento corporal. Até porque a alma sofre com o corpo. Também porque é separado do corpo, e a separação é entre corpos que se tocam.

Mas contra isso já foi afirmado que o temperamento corporal é, de certa forma, a causa das paixões da alma por meio de uma causa dispositiva. Mais uma vez, a alma não sofre com o corpo, exceto acidentalmente, porque, por ser a forma do corpo, é movida acidentalmente pelo corpo que está sendo movido. Também a alma está separada do corpo, não como aquilo que toca daquilo que é tocado, mas como forma da matéria: embora haja um certo contato entre o incorpóreo e um corpo, como mostramos.

Além disso, muitos homens foram movidos a assumir essa posição por acreditarem que não há nada que não seja um corpo, sendo incapazes de superar sua imaginação, que é apenas sobre corpos. Portanto esta opinião é apresentada na pessoa do tolo como dizendo da alma (Sb 2: 2): O hálito em nossas narinas é fumaça, e a palavra uma faísca que move nosso coração.

CAPÍTULO LXVI
CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE INTELECTO E SENTIDO SÃO IGUAIS

ALGUNS dos primeiros filósofos chegaram perto disso pensando que o intelecto não difere dos sentidos. Mas isso é impossível.

Pois o sentido é encontrado em todos os animais: enquanto os animais, exceto o homem, não têm intelecto. Isso fica evidente pelo fato de que fazem coisas diversas e opostas, não como se tivessem inteligência, mas movidas pela natureza, realizando certas operações determinadas e uniformes dentro da mesma espécie: assim, cada andorinha constrói seu ninho na mesma palavra. . Portanto, intelecto não é o mesmo que sentido.

Avançar. O sentido não é conhecedor exceto dos singulares: pois todo poder sensível é conhecido pelas espécies individuais, visto que recebe as espécies das coisas nos órgãos corporais. Mas o intelecto conhece os universais, como evidenciado pela experiência. Portanto, o intelecto difere dos sentidos.

Além disso. O conhecimento dos sentidos não se estende além das coisas corpóreas. Isso fica claro pelo fato de que as qualidades sensíveis , que são os objetos próprios dos sentidos, estão apenas nas coisas corpóreas, e sem elas os sentidos nada sabem. Por outro lado, o intelecto conhece as coisas incorpóreas, por exemplo, sabedoria, verdade e as relações das coisas. Portanto, intelecto e sentido não são a mesma coisa.

Novamente. O sentido não conhece a si mesmo nem o seu funcionamento: pois a visão não se vê, nem vê o que vê, mas isso pertence a um poder superior, como é provado no De Anima. Mas o intelecto conhece a si mesmo e sabe que compreende. Portanto, intelecto não é o mesmo que sentido.

Avançar. O sentido é corrompido por um sensível excelente. Mas o intelecto não é corrompido pela excelência do inteligível; na verdade, aquele que entende as coisas maiores, pode depois entender melhor as coisas menores. Portanto, o poder sensível difere do intelectivo.

CAPÍTULO LXVII
CONTRA AQUELES QUE DIZEM QUE O INTELECTO POSSÍVEL É A IMAGINAÇÃO

A opinião daqueles que sustentavam que o possível intelecto não é distinto da imaginação era semelhante à anterior. Mas isso é evidentemente falso.

Pois a imaginação também está em outros animais. Um sinal disso é que, na ausência de sensíveis, eles os evitam ou procuram, o que não seria o caso se eles não mantivessem uma apreensão imaginária deles. Mas o intelecto não está neles, uma vez que não oferecem nenhuma evidência de ação inteligente. Portanto, imaginação e intelecto não são a mesma coisa.

Avançar. A imaginação diz respeito apenas às coisas corpóreas e singulares: já que a fantasia é um movimento causado pela sensação real, como afirma De Anima. Mas o intelecto trata de coisas universais e incorpóreas. Portanto, o intelecto possível não é a imaginação.

Além disso. É impossível que a mesma coisa se mova e se mova. Ora, os fantasmas movem o intelecto sensível, como os sensíveis movem os sentidos, como afirma Aristóteles (3 De Anima). Portanto, o intelecto possível não pode ser igual à imaginação.

Avançar. Está provado no 3 De Anima que o intelecto não é um ato de uma parte do corpo: ao passo que a imaginação tem um determinado órgão corporal. Portanto, a imaginação não é o mesmo que o intelecto possível.

Por isso se diz (Jó 35:11): Quem nos ensina mais do que os animais da terra e nos instrui mais do que as aves do céu. Pelo que nos é dado entender que o homem tem um poder cognitivo acima dos sentidos e da imaginação, que estão em outros animais.

CAPÍTULO LXVIII
COMO UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL PODE SER A FORMA DO CORPO

SEGUNDO os argumentos anteriores, podemos concluir que uma substância intelectual pode ser unida ao corpo como sua forma. Pois se uma substância intelectual não está unida ao corpo meramente como seu motor, como Platão afirmou, nem está em contato com ela meramente pelos fantasmas, como Averróis sustentou, mas como sua forma; e se o intelecto pelo qual o homem compreende não é uma preparação na natureza humana, como sustentava Alexandre, nem o temperamento, como dizia Galeno, nem harmonia, segundo Empédocles, nem um corpo, nem os sentidos ou a imaginação, como afirmavam os antigos, isso segue-se que a alma humana é uma substância intelectual unida ao corpo como sua forma. Isso pode ser evidenciado da seguinte maneira.

Para que uma coisa seja a forma substancial da outra, duas condições são necessárias. Um deles é que a forma seja o princípio do ser substancial para a coisa de que é a forma: e não falo do princípio efetivo, mas do formal, pelo qual uma coisa é e é chamada de ser. Daí segue-se a segunda condição, a saber, que a forma e a matéria se combinem em um ser, o que não é o caso do princípio efetivo junto com aquele ao qual ele dá existência. Este é o ser em que um compostosubsiste a substância, que é um em ser e consiste em matéria e forma. Ora, uma substância intelectual, como se provou acima, não é impedida pelo fato de ser subsistente, de ser o princípio formal do ser para a matéria, comunicando seu ser para a matéria. Pois não é desarrazoado que o composto e sua própria forma subsistam no mesmo ser, visto que o composto só existe pela forma, nem um subsiste separado do outro.

Pode-se, no entanto, argumentar que uma substância intelectual não pode comunicar seu ser à matéria corporal, de modo que a substância intelectual e a matéria corporal têm juntos um ser : porque gêneros diferentes têm modos de ser diferentes, e um modo mais nobre pertence a um mais substância nobre. Isso seria dito

razoavelmente se esse ser pertencesse tanto à matéria quanto à substância intelectual. Mas não é assim. Pois ele pertence à matéria corpórea como seu recipiente e sujeito elevado a algo superior, enquanto ele pertence à substância intelectual como seu princípio, e de acordo com sua própria natureza. Portanto, nada impede que uma substância intelectual seja a forma do corpo humano, que é a alma humana.

Desta forma, podemos perceber a conexão maravilhosa das coisas. Pois sempre encontramos o mais baixo no gênero superior tocando o mais alto do gênero inferior: assim, alguns dos mais baixos da espécie animal dificilmente ultrapassam a vida das plantas, como as ostras que são imóveis, têm apenas o sentido do tato, e estão fixos na terra como plantas. Daí o beato Dionísio dizer (Div. Nom. Vii.) Que a sabedoria divina uniu os fins das coisas superiores com os princípios das inferiores. Assim, podemos considerar algo supremo no gênero dos corpos, ou seja, o corpo humano igualmente tentado, que toca o mais baixo do gênero superior, ou seja, a alma humana, e isso ocupa o último grau no gênero das substâncias intelectuais, como pode ser visto de seu modo de compreensão. Daí é que se diz que a alma intelectual está no horizonte e confina as coisas corpóreas e incorpóreas, visto que é uma substância incorpórea e, ainda assim, a forma de um corpo. E uma coisa não é menos aquela que é composta de uma substância intelectual e matéria corporal, do que aquela que resulta da forma do fogo e de sua matéria, mas talvez mais: já que quanto mais uma forma supera a matéria, mais aquele é o que é feito a partir dele e da matéria.

Agora, embora forma e matéria tenham um ser, não se segue que a matéria sempre seja igual ao ser da forma. Na verdade, quanto mais nobre a forma, mais ela supera a matéria em seu ser. Isso é claro para quem olha as operações das formas, a partir da consideração das quais conhecemos suas naturezas, uma vez que uma coisa opera como é. Conseqüentemente, uma forma cujo funcionamento supera a condição da matéria, ela também supera a matéria na excelência de seu ser.

Pois encontramos certas formas mais baixas, que não são capazes de operação, exceto aquelas que estão dentro do âmbito das qualidades que são as disposições da matéria, por exemplo, calor, frio, umidade e secura, raridade, densidade, gravidade e leveza, e o gosto; tais são as formas elementares. Conseqüentemente, essas formas são totalmente materiais e totalmente fundidas na matéria.

Acima destes, encontramos as formas dos corpos mistos: e estes, embora não se estendam a quaisquer operações que não possam ser realizadas por meio das qualidades acima mencionadas ,não obstante, às vezes produzem aqueles efeitos por um poder superior que recebem dos corpos celestes e que é conseqüência de sua espécie; assim, a pedra-ímã atrai ferro.

Mais uma vez, acima dessas, encontramos certas formas cujas operações incluem algumas que ultrapassam o poder das qualidades acima mencionadas, embora as mesmas qualidades ajudem organicamente em sua operação; tais são as almas das plantas; e estes também são semelhantes não apenas aos poderes dos corpos celestes, ao ultrapassar as qualidades ativas e passivas, mas também aos motores dos corpos celestes, visto que são os princípios do movimento nas coisas vivas, que se movem.

Acima dessas formas, encontramos outras formas como as substâncias superiores, não apenas no movimento, mas também no conhecimento, e, portanto, são capazes de operações para as quais as qualidades acima mencionadas não ajudam nem mesmo organicamente, e ainda essas operações não são realizadas exceto por meio de um órgão corporal: tais são as almas dos animais mudos. Pois a sensação e a magia não são alcançadas por aquecimento e resfriamento, embora sejam necessários para a devida disposição do órgão.

E acima de todas essas formas, encontramos uma forma como as substâncias superiores, mesmo no que diz respeito ao tipo de conhecimento, que é inteligência: e, portanto, é capaz de uma operação que é realizada sem nenhum órgão corporal. Esta é a alma intelectiva, pois a inteligência não é efetuada por um órgão corporal. Conseqüentemente, segue-se que este princípio pelo qual

o homem compreende, a saber, a alma intelectiva, que ultrapassa a condição de matéria corpórea, não é totalmente englobado e imerso na matéria, como outras formas materiais. Isso é indicado por seu funcionamento, no qual a matéria corpórea não faz parte. E ainda, uma vez que o ato de inteligência da alma humana precisa de poderes, ou seja, imaginação e sentido que operam através de órgãos corporais, isso por si só mostra que a alma está naturalmente unida ao corpo a fim de completar a espécie humana.

CAPÍTULO LXIX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS PELO QUAL FOI PROVADO ACIMA QUE UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO PODE SER UNIDA AO CORPO COMO SUA FORMA

Levando em consideração o exposto, não é difícil resolver os argumentos acima expostos contra o referido sindicato. No primeiro argumento, algo falso é dado como certo. Porque corpo e alma não são duas substâncias realmente existentes, mas uma substância realmente existente é feita delas: pois o corpo do homem não é realmente o mesmo enquanto a alma está presente e quando a alma está ausente: e é a alma que o faz para ser realmente.

A afirmação, contida na segunda objeção, de que forma e matéria pertencem ao mesmo gênero, é verdadeira, não como se fossem espécies do mesmo gênero, mas porque são os princípios da mesma espécie. Ac Cordingly, a substância intelectual e o corpo, que se existiram além seria espécies de géneros diferentes, através sendo unidos são do mesmo género como princípios dos mesmos.

Nem se segue que a substância intelectual seja uma forma material, embora seu ser esteja na matéria; como o terceiro argumento sustentou. Pois não está na matéria como imerso na matéria, ou totalmente englobado pela matéria, mas de outra maneira, conforme declarado.

Nem a substância intelectual unida ao corpo como sua forma impede que os seres intelectuais se separem do corpo, como dizem os filósofos. Pois devemos considerar na alma, tanto sua essência quanto seu poder. De acordo com sua essência, ele dá existência a tal e tal corpo, ao passo que, de acordo com seu poder, realiza suas próprias operações. Se, por conseguinte, uma operação da alma ser realizada por meio de um órgão corporal, segue-se que a força que é o princípio de que o funcionamento, é o acto de que parte do corpo, através da qual a operação é realizada: assim, a visão é t ele ato do olho. Se, entretanto, seu funcionamento não for realizado por

meio de um órgão corporal, seu poder não será o ato de um corpo. É neste sentido que se diz que o intelecto está separado, e isso não exclui a substância da alma da qual o intelecto é uma potência, caso contrário, a alma intelectiva, de ser o ato do corpo, como a forma que dá sendo para tal corpo.

E embora a alma, por sua substância, seja a forma do corpo, não é necessário que todas as suas operações sejam realizadas por meio do corpo e que, conseqüentemente, todas as suas potências sejam atos de um corpo, como supunha o quinto argumento. Pois já foi demonstrado que a alma humana não é uma forma totalmente imersa na matéria, mas de todas as outras formas elevada acima da matéria. Por conseguinte, pode produzir uma operação sem o corpo, como sendo independente do corpo, operando: já que nem mesmo sendo depende do corpo.

Da mesma forma, é claro que as razões pelas quais Averróis tenta confirmar sua opinião, não provam que a substância intelectual não está unida ao corpo como sua forma.

Pois as expressões usadas por Aristóteles em referência ao intelecto possível, quando diz que é intransponível, não misturado e separado, não nos obrigam a admitir que a substância intelectiva não está unida ao corpo como a forma de onde este foi. . Pois eles também são verdadeiros se dissermos que o poder intelectivo, que Aristóteles chama de poder de compreensão, não é o ato de um órgão, visto que ele exerceu sua operação por meio dele. Isso é de fato demonstrado por sua prova: visto que ele prova que ela está livre e separada de sua operação pela qual ela entende todas as coisas; e porque a operação pertence a um poder quanto ao seu princípio.

É conseqüentemente claro que nem a prova de Aristóteles mostra que a substância intelectiva não está unida ao corpo como sua forma. Pois, se supormos que a substância da alma está assim unida ao corpo no ser, e que o intelecto não é o ato de nenhum órgão, não se seguirá que o intelecto tenha uma natureza particular - refiro-me às naturezas dos sensíveis: visto que não se admite ser uma harmonia, nem a razão de um órgão - como diz Aristóteles (2

De Anima) do sentido de que é como a razão de um órgão: - pois o intelecto não tem uma operação comum com o corpo.

Que Aristóteles, ao dizer que o intelecto está livre ou separado, não significa excluir que seja uma parte ou poder da alma que é a forma de todo o corpo, fica claro pelo que ele diz no final do Primeiro Livro de de Anima, contra aqueles w hodisse que diferentes partes da alma estão em diferentes partes do corpo: Se a alma inteira contém o corpo inteiro, é justo que cada uma de suas partes deve conter alguma parte do corpo. Mas isso parece impossível. Pois é difícil conceber que arte o intelecto contém e como.

É também evidente, visto que o intelecto não é o ato de nenhuma parte do corpo, que sua receptividade não é a da matéria primária: porquanto sua receptividade e operação são totalmente desprovidas de órgão corporal.

Nem novamente o poder infinito do intelecto é excluído, uma vez que seu poder não é atribuído a uma magnitude, mas é fundado na substância intelectual, como afirmado.

CAPÍTULO LXX
QUE SEGUNDO AS PALAVRAS DE ARISTOTLE DEVEMOS DIZER QUE O INTELECTO É UNIDO AO CORPO COMO SUA FORMA

AGORA, uma vez que Averróis se esforça para confirmar sua opinião, especialmente apelando para as palavras e provas de Aristóteles, resta mostrar que, de acordo com a opinião de Aristóteles, devemos dizer que o intelecto quanto à sua substância está unido a um corpo como sua forma.

Pois Aristóteles, no Oitavo Livro de Física, prova que nos motores e nas coisas que se movem é impossível ir até o infinito. Daí ele conclui que devemos chegar a alguma coisa movida primeiro, que ou é movida por um motor imóvel, ou se move a si mesma. Destes dois ele toma o último, a saber, que o primeiro móvel se move, por isso o que é per se sempre precede o que é por outro. Em seguida, ele mostra que um semovente é necessariamente dividido em duas partes , uma das quais é móvel e a outra movida. Conseqüentemente, o primeiro semovente deve consistir em duas partes, uma que se move e a outra que se move. Agora, tudo isso é animado. Portanto o primeiro móvel, ou seja, o céu, é animado de acordo com a opinião de Aristóteles. Portanto, em 2 De Cœlo é expressamente declarado que o céu é animado, e por esta razão devemos atribuir ao céu diferenças de posição não apenas em relação a nós, mas também em relação a si mesmo. Perguntemos então com que tipo de alma, de acordo com a opinião de Aristóteles, o céu é animado.

Em 11 Metaph. ele prova que no movimento do céu podemos considerar algo que se move e é totalmente imóvel, e algo que se move e também é movido. Ora, isso é o que se move e está totalmente imóvel, se move como um objeto de desejo, desejável, claro, por aquilo que é movido. E ele mostra que ele se move não como desejável pelo desejo da concupiscência, que é o desejo dos sentidos, mas como desejável pelo desejo intelectual: portanto ele diz que o primeiro motor imóvel é desejável e intelectual.

Conseqüentemente, aquilo que é movido por ele, ou seja, o céu, está desejando e entendendo de uma maneira mais nobre do que nós, como ele prova mais adiante. Portanto, o céu é composto, de acordo com a opinião de Aristóteles, de uma alma intelectual e um corpo. Ele se refere a isso quando diz (2 De Anima) que em certas coisas existe a faculdade e o ato de compreensão, por exemplo nos homens, e em qualquer outra coisa semelhante ou mais nobre, a saber, o céu.

Ora, é claro que o céu não tem alma sensível, segundo a opinião de Aristóteles: pois teria vários órgãos, o que não condiz com a simplicidade do céu. A fim de apontar isso, Aristóteles prossegue, dizendo que aquelas coisas corruptíveis que têm intelecto têm todas as outras faculdades, de modo a implicar que algumas coisas incorruptíveis, a saber, os corpos celestes, têm intelecto sem as outras faculdades da alma.

Portanto, não se pode dizer que o intelecto entra em contato com os corpos celestes por meio de fantasmas: mas devemos dizer que o intelecto, por sua substância, está unido ao corpo celeste como sua forma.

Conseqüentemente, visto que o corpo humano é o mais nobre de todos os corpos inferiores e, pela igualdade de seu temperamento, é mais semelhante ao céu, que é livre de qualquer contrariedade, segue-se que, na opinião de Aristóteles, a substância intelectual está unida a o corpo humano não por quaisquer fantasmas, mas como sua forma.

No que diz respeito ao que dissemos sobre o céu ser animado, não o dissemos como se tivéssemos afirmado que está de acordo com o ensino da fé, para o qual não importa se o afirmamos ou não. Daí Agostinho diz (Enchir.): Nem eu considero como certo se o sol, a lua e todas as estrelas pertencem à mesma companhia, isto é, dos anjos; embora alguns pensem que são corpos dotados de luz, sem sentido ou inteligência.

CAPÍTULO LXXI
QUE A ALMA ESTÁ UNIDA AO CORPO IMEDIATAMENTE

Podemos concluir do exposto que a alma se une ao corpo imediatamente, nem devemos admitir qualquer meio que una a alma ao corpo; sejam os fantasmas, como Averróis sustentou; ou seus poderes, como alguns dizem; ou o espírito corpóreo, como outros afirmaram.

Pois está provado que a alma está unida ao corpo como sua forma. Ora, uma forma está unida à matéria sem qualquer meio: visto que ser o ato de tal e tal corpo é competente para uma forma por sua própria natureza e não por qualquer outra coisa. Consequentemente, também não há nada que torne uma coisa da matéria e da forma, exceto o agente que reduz a potencialidade para agir, como Aristóteles prova (8 Metaph.): Pois a matéria e a forma estão relacionadas como potencialidade e ato.

Pode-se dizer, entretanto, que existe um meio entre a alma e o corpo, não no ponto de ser, mas no que diz respeito ao movimento e na ordem de geração. No que se refere ao movimento, pois no movimento pelo qual a alma move o corpo há uma certa ordem entre movidos e moventes. Pois a alma produz todas as suas operações por meio de seus poderes, de modo que move o corpo por meio de seu poder, e novamente os membros por meio do espírito vital, e novamente um órgão por meio de outro. Na ordem de geração, as disposições a uma forma precedem a forma na matéria, embora y sejam posteriores a ela em existência. Conseqüentemente, as disposições do corpo, por meio das quais ele é tornado o sujeito perfectível adequado de tal e tal forma, podem, nesse sentido, ser descritas como um meio entre a alma e o corpo.

CAPÍTULO LXXII
QUE TODA A ALMA ESTÁ EM TODO O CORPO E EM CADA PARTE DELE

Pelas mesmas premissas, podemos provar que a alma inteira está no corpo inteiro e em cada parte dele.

Pois o ato adequado deve estar em seu próprio sujeito perfectível. Ora, a alma é o ato de um corpo orgânico, não de um único órgão. Portanto, está em todo o corpo, e não apenas em uma parte, de acordo com sua essência, sendo a forma do corpo.

E a alma é a forma de todo o corpo, de modo a ser também a forma de cada parte. Pois se fosse a forma do todo e não das partes, não seria a forma substancial desse corpo: assim, a forma de uma casa, que é a forma do todo e não de cada parte, é meramente acidental Formato. Que é a forma substancial do todo e das partes fica claro pelo fato de que tanto o todo quanto as partes tiram sua espécie dele. Portanto, quando ele se afasta, nem todo nem parte retém a mesma espécie: pois o olho ou a carne de uma pessoa morta são apenas assim chamados de forma equivocada. Conseqüentemente, se a alma é o ato de cada parte, e um ato está na coisa da qual é o ato, segue-se que é por sua essência em cada parte do corpo.

É evidente que isso se aplica a toda a alma. Pois, uma vez que todo denota relação com partes, segue-se que todo é considerado em vários sentidos, de acordo com os vários significados das partes. Agora a parte é interpretada de duas maneiras. Primeiro, visto que uma coisa é dividida de acordo com a quantidade; portanto, dois côvados é uma parte de três côvados. Em segundo lugar, visto que uma coisa é dividida por uma divisão de sua essência; assim, a forma e a matéria são consideradas partes de um composto. Conseqüentemente, fala-se de um todo em referência tanto à quantidade quanto à perfeição essencial. Ora, o todo e a parte em relação à quantidade não são aplicáveis às formas, a não ser acidentalmente , nomeadamente na medida em que se dividem quando se divide o sujeito quantitativo. Por outro lado, todo ou parte,

em referência à perfeição essencial, é encontrado nas formas por sua própria natureza. Falando então deste tipo de totalidade, que é aplicável às formas por sua própria natureza, é claro em relação a cada forma que o todo está no todo (sujeito), e o todo está em cada parte dele: assim como a brancura está em um corpo inteiro em relação a toda a essência da brancura, assim é em cada parte dele. Acontece o contrário com a totalidade atribuída acidentalmente às formas: pois, nesse sentido, não podemos dizer que toda a brancura está em cada parte. Conseqüentemente, se houver uma forma que não se divide quando seu sujeito é dividido, como as somas dos animais perfeitos, não haverá necessidade de distinção, uma vez que apenas uma totalidade é aplicável a eles: e devemos dizer absolutamente que o tudo está em cada parte do corpo. Tampouco é difícil de conceber para quem entende que a alma não é indivisível da mesma forma que um ponto, e que um incorpóreo não está unido a um ser corpóreo da mesma forma que os corpos estão unidos, como expusemos acima. .

Tampouco é inconsistente que a alma, por ser uma forma simples, deva ser o ato de partes tão diversas. Porque a matéria de cada forma é adaptada a ela de acordo com suas necessidades. Agora, quanto mais nobre e simples é uma forma, maior é seu poder: e, conseqüentemente, a alma que é a mais nobre das formas inferiores, embora simples emsubstância, é multifacetada em poder e tem muitas operações. Portanto, ele precisa de vários órgãos para realizar suas operações, dos quais os vários poderes da alma são considerados os atos; por exemplo, a visão dos olhos, a audição dos ouvidos e assim por diante. Por esta razão, os animais perfeitos têm a maior variedade de órgãos, enquanto as plantas têm a menor.

Isso explica por que certos filósofos afirmaram que a alma está em alguma parte particular do corpo: assim, Aristóteles (De Causa Motus Anim.) Diz que ela está no coração, porque um de seus poderes é atribuído a essa parte do corpo. Pois a força motriz, da qual Aristóteles estava tratando naquele livro, está principalmente no coração, pelo qual a alma comunica movimento e outras operações semelhantes a todo o corpo.

CAPÍTULO LXXIII
QUE NÃO HÁ UM INTELECTO POSSÍVEL EM TODOS OS HOMENS

Pelo que foi dito, é evidentemente mostrado que não há um intelecto possível de todos os homens presentes, futuros e passados, como Averróis imagina (3 De Anima).

Pois está provado que a substância do intelecto está unida ao corpo humano como sua forma. Ora, uma forma não pode estar em mais de uma matéria, porque o ato próprio é produzido em sua potencialidade própria, visto que são mutuamente proporcionais. T or conseguinte não há um intelecto de todos os homens.

Novamente. A todos os que se movem são devidos instrumentos adequados, pois o flautista usa um tipo de instrumento e o construtor, outro. Ora, o intelecto é comparado ao corpo como motor deste, como declara Aristóteles (3 De Anima). Assim como, portanto, é impossível para o construtor usar os instrumentos de um flautista, também é impossível para o intelecto de um homem ser o intelecto de outro.

Avançar. Aristóteles (1 De Anima) reprova os antigos por isso, enquanto tratavam da alma, eles nada diziam sobre o seu destinatário: como se pudesse acontecer que, segundo as fábulas pitagóricas, qualquer alma pudesse revestir-se de qualquer corpo. Portanto, não é possível para a alma de um cachorro entrar no corpo de um lobo, ou para a alma de um homem entrar em qualquer corpo que não seja o de um homem. Agora, a proporção entre a alma do homem e o corpo do homem é a mesma que entre a alma deste homem e o corpo deste homem. Consequentemente, é impossível para a alma deste homem entrar em um corpo diferente deste homem . Mas é a alma deste homem que este compreende, visto que, de acordo com a opinião de Aristóteles (3 De Anima), o homem compreende por sua alma. Portanto, o intelecto deste e daquele homem não é o mesmo.

Além disso. Uma coisa tem ser e unidade da mesma causa: pois um e o ser são conseqüências um do outro. Agora, cada coisa

existe por meio de sua forma. Portanto, a unidade de uma coisa é conseqüência da unidade da forma. Conseqüentemente, é impossível que haja uma forma de vários indivíduos. Agora, a forma desse homem individual é sua alma intelectiva. Portanto, não pode haver um intelecto de todos os homens.

Se, no entanto, for dito que a alma sensível deste homem é distinta da alma sensível daquele, e até então não há um homem, embora haja umintelecto; isso não pode subsistir. Pois o bom funcionamento de cada coisa é uma consequência e uma indicação de sua espécie. Ora, assim como a operação própria de um animal é a sensação, também a operação própria do homem é o entendimento, como diz Aristóteles (1 Ética). Daí se segue que, assim como este indivíduo é um animal em razão dos sentidos, de acordo com Aristóteles (2 De Anima), ele também é um homem em razão daquilo por que compreende. Mas aquilo por meio do qual a alma - ou o homem através da alma - entende, é o intelecto possível, como afirmado em 3 De Anima. Portanto, esse indivíduo é um homem por meio do intelecto possível. Conseqüentemente, se este homem tem uma alma sensível distinta daquela do homem, e ainda não um intelecto possível distinto, mas um e o mesmo, seguir-se-á que eles são dois animais, mas não dois homens: o que é claramente impossível. Portanto, não existe um intelecto possível de todos os homens.

O referido Comentador responde a estes argumentos (3 De Anima), dizendo que o possível intelecto entra em contato conosco por sua forma, isto é, pela espécie inteligível, cujo sujeito é o fantasma existente em nós, e que é distintos em assuntos distintos. Portanto, o intelecto possível é individualizado em diferentes objetos, não em razão de sua substância, mas em razão de sua forma.

É claro pelo que foi dito acima que esta resposta é inútil. Pois foi mostrado acima que é impossível para o homem compreender se o intelecto possível simplesmente entra assim em contato conosco.

E admitido que o referido contato fosse suficiente para que o homem tivesse inteligência, não obstante, a resposta aduzida não soluciona os argumentos acima expostos. Pois de acordo com a

opinião em questão, nada pertencente ao intelecto será individualizado de acordo com o número de homens, exceto apenas o fantasma. E este próprio fantasma não será individualizado de acordo com o que é realmente compreendido, porque assim está no intelecto possível e abstraído das condições materiais pelo intelecto ativo. Ora, o fantasma, como entendido potencialmente, não ultrapassa o grau da alma sensível. Conseqüentemente, este homem ainda ficará indistinto daquele, exceto no que diz respeito à alma sensível: e daí se seguirá o absurdo já indicado, que este e aquele homem não são vários homens.

Avançar. Nada deriva de sua espécie por meio do que está em potencial, mas por meio do que está em ato. Agora, o fantasma como individualizado está apenas em potencialidade para ser inteligível. T or conseguinte essa pessoa não deriva da espécie animal intelectiva, que é a natureza do homem, desde o fantasma como individualizada. E conseqüentemente ainda seguirá que o que dá a espécie humana não é individualizado em assuntos diferentes .

Novamente. Aquilo por meio do qual uma coisa viva deriva sua espécie é sua primeira e não sua segunda perfeição, como afirma Aristóteles em 2 De Anima. Mas o fantasma não é a primeira, mas uma segunda perfeição; porque a imaginação é movimento causado pelo sentido em ato, como afirma De Anima. Portanto, não é do fantasma individual que o homem deriva sua espécie.

Além disso. Os fantasmas que são potencialmente compreendidos são de vários tipos. Ora, aquilo de que uma coisa deriva sua espécie deve ser uma, uma vez que de uma coisa existeuma espécie. Portanto, o homem não deriva sua espécie por meio dos fantasmas como individualizados em vários sujeitos, de forma que sejam potencialmente compreendidos.

Novamente. Aquilo de que um homem deriva sua espécie deve sempre permanecer o mesmo no mesmo indivíduo enquanto o indivíduo durar: do contrário, o indivíduo não seria sempre de uma e da mesma espécie, mas às vezes desta, e às vezes de Aquele. Agora, os fantasmas nem sempre permanecem os mesmos em um homem; mas alguns vêm de novo, enquanto outros anteriores morrem. Portanto, o indivíduo humano nem deriva sua espécie

através do fantasma, nem assim entra em contato com o princípio de sua espécie, que é o intelecto possível.

Se, no entanto, é útil que este homem derive sua espécie, não dos próprios fantasmas, mas dos poderes em que residem os fantasmas, a saber, os da imaginação, memória e cogitação, os quais são próprios do homem e são chamados por Aristóteles (3 De Anima) o intelecto passivo, ainda as mesmas impossibilidades seguem. Porque, como o poder cogitativo opera apenas sobre os particulares, cujas intenções ele se compõe e se divide, e tem um órgão corpóreo pelo qual atua, ele não ultrapassa o gênero da alma sensível. Ora, o homem, por sua alma sensível, não é um homem, mas um animal. Portanto, ainda resta que a única coisa que está contada em nós é aquela que pertence ao homem como um animal.

Avançar. O poder cogitativo, visto que opera por meio de um órgão, não é aquele pelo qual entendemos: porque entender não é o funcionamento de um órgão. Ora, aquilo pelo qual entendemos é aquilo pelo qual o homem é homem: porque o entendimento é a operação adequada do homem, conseqüência de sua espécie. Portanto, não é pelo poder cogitativo que esse indivíduo é um homem, nem é por esse poder que o homem difere essencialmente dos animais mudos, como o Comentador imagina.

Avançar. O poder cogitativo não é dirigido ao intelecto possível pelo qual o homem compreende, exceto por seu ato pelo qual os fantasmas são preparados, de modo que pelo intelecto ativo eles possam se tornar realmente inteligíveis e aperfeiçoar o intelecto possível. Agora, essa operação nem sempre permanece a mesma em nós. Conseqüentemente, é impossível ao homem ser posto em contato com o princípio da espécie humana, ou receber sua espécie dele. É, portanto, evidente que a resposta acima deve ser totalmente rejeitada.

Novamente. Aquilo pelo qual uma coisa opera ou age é um princípio para o qual a operação é uma sequência não só quanto ao seu ser, mas também no ponto de multidão ou unidade: já que do mesmo calor há apenas um aquecimento ou calefação ativa, embora ser aquecido ou passivo calefação pode ser múltiplo, de acordo com a diversidade de coisas aquecidas simultaneamente

pelo mesmo calor. Ora, o intelecto possível é por meio do qual a alma compreende, como afirma Aristóteles (3 De Anima). Conseqüentemente, se o possível intelecto deste e daquele homem é um e o mesmo em número, o ato de inteligência será necessariamente um e o mesmo em ambos. Mas isso é claramente impossível: uma vez que uma operação não pode pertencer a indivíduos diferentes. Portanto, é impossível para este e aquele homem ter o único intelecto possível. E se é útil que o próprio ato de compreensão seja multiplicado de acordo com a diferença de fantasmas; isso não pode subsistir. Pois, como afirmamos, a ação única de um agente é multiplicada apenas de acordo com os diferentesassuntos para os quais essa ação passa. B ut compreensão, disposto e afins não são ações que passam para fora a matéria, mas permanecem no próprio agente, como perfeições de que mesmo agente, como Aristóteles declara (9 Metaph.). Portanto, um ato de compreensão do possível intelecto não pode ser multiplicado em razão de uma diversidade de fantasmas.

Avançar. Os fantasmas estão relacionados com o intelecto possível, algo como agente para paciente: em cujo sentido Aristóteles diz (3 De Anima) que compreender é em certo sentido ser passivo. Já a passividade do paciente é diferenciada de acordo com as diferentes formas ou espécies dos agentes, e não de acordo com sua distinção numérica. Pois um sujeito passivo é aquecido e seco ao mesmo tempo como resultado de duas causas ativas, a saber, aquecimento e secagem: enquanto de dois agentes de aquecimento não resultam dois aquecimentos em um sujeito aquecível, mas apenas um; a menos que os agentes difiram em espécies. Pois, uma vez que dois calores da mesma espécie não podem estar em um sujeito, e o movimento é contado de acordo com o termo em que, se o movimento for ao mesmo tempo e no mesmo sujeito, não pode haver um aquecimento duplo em um sujeito. E digo isto a menos que haja mais de uma espécie de calor: assim, na semente é dito que está o calor do fogo, do céu e da alma. Portanto, o possível ato de compreensão do intelecto não é multiplicado de acordo com a diversidade de fantasmas, exceto no que diz respeito à sua compreensão de várias espécies, de modo que podemos dizer que seu ato de compreensão é diferente quando

compreende um homem, e quando compreende um cavalo - mas um ato de compreensão dessas coisas é ao mesmo tempo apropriado para todos os homens. Conseqüentemente, ainda se seguirá que o ato de compreender é identicamente o mesmo neste e naquele homem.

Ag ain. O intelecto possível entende o homem, não como este homem, mas simplesmente como homem, no que diz respeito à sua natureza específica. Ora, essa natureza é uma, por mais que os fantasmas do homem se multipliquem, seja em um homem ou em vários, de acordo com os vários indivíduos humanos , que propriamente falando os fantasmas representam. Conseqüentemente, a multiplicação de fantasmas não pode causar a multiplicação do possível ato de compreensão do intelecto em relação a uma espécie. Conseqüentemente, ainda se seguirá que haja um ato dentário de vários homens.

Novamente. O intelecto possível é o sujeito próprio do hábito da ciência: porque seu ato é considerar de acordo com a ciência. Ora, um acidente, se for um, não se multiplica, exceto de acordo com o assunto. Conseqüentemente, se houver um intelecto possível para todos os homens, seguir-se-á necessariamente que o mesmo hábito específico da ciência, por exemplo o hábito da gramática, é identicamente o mesmo em todos os homens: o que é impensável. Portanto, o intelecto possível não é um em todos .

A isso, porém, eles respondem que o sujeito do hábito da ciência não é o intelecto possível, mas o intelecto passivo e o poder cogitativo.

Mas não pode ser. Pois, como prova Aristóteles (2 Ética), de atos semelhantes são formados hábitos que também produzem atos semelhantes. Agora, o hábito da ciência é formado em nós por atos do intelecto possível, e somos capazes de realizar os mesmos atos de acordo com o hábito da ciência. Pelo que o hábito da ciência está no possível, não o passivo, intel lect.

Avançar. A ciência trata das conclusões das demonstrações: pois uma demonstração é um silogismo que nos faz saber cientificamente, como afirma Aristóteles (1 Poster.). Agora, as conclusões das demonstrações são universais como suas

premissas. Portanto, a ciência estará no poder que conhece os universais. Ora, o intelecto passivo não conhece os universais, mas as intenções particulares. Portanto, não é o assunto do hábito científico.

Avançar. Isso é refutado por vários argumentos aduzidos acima, quando estávamos discutindo a união do possível intelecto com o homem.

Aparentemente, a falácia de colocar o hábito da ciência no intelecto passivo surgiu do fato de que os homens são considerados mais ou menos aptos para as considerações das ciências de acordo com as várias disposições dos poderes cogitativos e imaginativos.

Mas essa aptidão depende desses poderes como de disposições remotas, da mesma forma que depende da perfeição do tato e do temperamento corporal; nesse sentido, Aristóteles diz (2 De Anima) que os homens de toque perfeito e de carne macia têm boa mente. Mas do hábito da ciência resulta uma aptidão para consideração a partir do princípio imediato dessa ação: porque o hábito da ciência deve aperfeiçoar o poder por meio do qual entendemos, de modo que atue facilmente à vontade, assim como outros hábitos aperfeiçoam os poderes em onde residem.

Novamente. As disposições das ditas faculdades são por parte do objeto, a saber, do fantasma, que pela bondade dessas faculdades é preparado de modo a ser facilmente inteligível pelo intelecto ativo. Ora, as disposições da parte dos objetos não são hábitos, mas sim as disposições, que são da parte dos poderes: pois o hábito de fortitu de não é a disposição pela qual objetos temíveis se tornam objetos de resistência, mas um hábito pelo qual um parte da alma, a saber, o irascível, está disposta a suportar objetos temíveis. Por conseguinte, é evidente que o hábito da ciência não está no intelecto passivo , como afirma o referido comentador, mas antes no intelecto possível.

Novamente. Se existe um intelecto possível para todos os homens, deve-se admitir que se, como eles afirmam, os homens sempre existiram, o intelecto possível sempre existiu: e muito mais o intelecto ativo, visto que o agente é mais nobre que o paciente, como diz Aristóteles (3 De Anima). Agora, se o agente é eterno e o

destinatário é eterno, as coisas recebidas devem ser eternas. Conseqüentemente, as espécies inteligíveis existiam desde a eternidade no intelecto possível. Conseqüentemente, ele não recebe nenhuma espécie inteligível novamente. Mas o sentido e a imaginação não são necessários para que nada seja compreendido, exceto que as espécies inteligíveis podem ser derivadas deles. Portanto, nem o sentido, nem a imaginação serão necessários para a compreensão. E voltaremos à opinião de Platão de que não adquirimos o conhecimento dos sentidos, mas que somos despertados por eles para a lembrança de coisas que conhecíamos antes.

A isto o dito Comentador responde que as espécies inteligíveis têm um sujeito duplo, de um dos quais, a saber, o intelecto possível, eles derivam a eternidade, enquanto do outro, o fantasma a saber, eles derivam a novidade: mesmo como o sujeito do espécie visível é dupla, ou seja, o objeto fora da alma e a faculdade da visão.

Mas essa resposta não pode ser mantida. Pois é impossível que a ação e perfeição de uma coisa eterna dependam de algo temporal. Agora, os fantasmas são temporais, sendo renovados diariamente em virtude dos sentidos. Conseqüentemente, a espécie inteligível pela qual o intelecto possível se torna real e opera não pode depender dos fantasmas, como a espécie visível depende de coisas que estão fora da alma.

Além disso. Nada recebe o que já tem: porque o destinatário deve ser nulo da coisa recebida, segundo Aristóteles. Ora, as espécies inteligíveis, antes da minha sensação ou da sua, estavam no intelecto possível, pois aqueles que estavam antes de nós não teriam compreendido, a menos que o intelecto possível tivesse sido reduzido a agir pela espécie inteligível. Tampouco se pode dizer que essas espécies já recebidas no intelecto possível deixaram de existir: porque o intelecto possível não só recebe, mas também guarda o que recebe; onde tona na 3 De Anima, chama-se a morada de espécies. Conseqüentemente, as espécies não são recebidas de nossos fantasmas no intelecto possível. Portanto, seria inútil que nossos fantasmas se tornassem realmente inteligíveis pelo intelecto ativo.

Novamente. O que é recebido está no destinatário de acordo com o modo do destinatário. Mas o intelecto está em si mesmo acima do movimento. Portanto, o que é recebido nele, é recebido de forma fixa e inamovível.

Avançar. Visto que o intelecto é um poder superior aos dos sentidos , segue-se que ele é mais unido: e por esta razão, observamos que um intelecto exerce julgamento sobre vários tipos de sensíveis que pertencem a vários poderes sensíveis. Conseqüentemente, podemos deduzir que as operações pertencentes aos vários poderes sensíveis estão unidas em um único intelecto. Agora, alguns dos poderes sensíveis recebem apenas, por exemplo, os sentidos, enquanto alguns retêm, como imaginação e memória, por isso são chamados de depósitos. Segue-se, portanto, que o intelecto possível tanto recebe quanto retém o que recebeu.

Além disso. É inútil dizer que nas coisas naturais o que é adquirido pelo movimento não permanece, mas logo cessa: pois a opinião daqueles que dizem que todas as coisas estão sempre em movimento é repudiada , porque o movimento deve terminar no repouso. Muito menos, portanto, pode-se dizer que o que é recebido no intelecto possível não é retido.

Novamente. Se dos fantasmas que estão em nós o intelecto possível não recebe nenhuma espécie inteligível , porque já o recebeu dos fantasmas de quem existiu antes de nós; pela mesma razão, não recebe de nenhum dos fantasmas daqueles que foram precedidos por outros. Mas se o mundo é eterno, como se costuma dizer, cada um foi precedido por um outro . Conseqüentemente, o intelecto possível nunca recebe nenhuma espécie dos fantasmas. Portanto, era inútil para Aristóteles colocar o intelecto ativo, a fim de tornar os fantasmas realmente inteligíveis.

Avançar. Segue-se disso aparentemente que o intelecto possível não precisa dos fantasmas para compreender. Agora entendemos pelo intelecto possível. Nem, portanto, precisaríamos de fantasmas para compreender: e isso é claramente falso e contrário à opinião de Aristóteles . E se for dito que pela mesma razão não deveríamos precisar de um fantasma para considerar as coisas da espéciedos

quais são retidos no intelecto possível, mesmo que diferentes pessoas tenham diferentes intelectos possíveis: —o que é contrário a Aris totle, que diz que a alma de forma alguma entende sem um fantasma: —é evidente que esta objeção é inútil . Pois o intelecto possível, como toda substância, opera de acordo com o modo de sua natureza. Agora, de acordo com o modo de sua natureza, é a forma do corpo. Portanto, ele entende as coisas imateriais de fato, mas as considera em algo material. Um sinal disso é que, ao ensinar princípios universais, propomos exemplos particulares, para que nossas afirmações sejam vistas neles. Conseqüentemente, o intelecto possível está relacionado de um modo ao fantasma de que necessita, antes de ter a espécie inteligível, e de outro modo depois de receber a espécie inteligível. Pois antes, ele precisa para receber dele as espécies inteligíveis; portanto está em relação ao intelecto possível como o objeto que o move. Mas, depois que a espécie é recebida, ela precisa do fantasma como instrumento ou fundamento de sua espécie: portanto, é relacionado ao fantasma como causa eficiente. Pois, pelo comando do intelecto, forma-se na imaginação um fantasma correspondente a tal e tal espécie inteligível, e nesse fantasma a espécie inteligível é refletida como um exemplar no exemplo ou imagem . Conseqüentemente, se o intelecto possível sempre tivesse tido a espécie, ele nunca seria comparado aos fantasmas como o recipiente do objeto que o move.

Novamente. O intelecto possível é por meio do qual a alma e o homem entendem, de acordo com Aristóteles. Se, entretanto, o intelecto possível for um em todos e eterno, segue-se que nele já foram recebidas todas as espécies inteligíveis das coisas que são ou foram conhecidas por quaisquer homens. Portanto, cada um de nós, que compreende pelo intelecto possível , na verdade cujo ato de compreensão é o próprio ato de compreensão do intelecto possível, compreenderá tudo o que é ou foi compreendido por qualquer um: o que é claramente falso.

A isso o citado Comentador responde dizendo que não entendemos pelo intelecto possível, exceto na medida em que ele está em contato conosco através de nossos fantasmas. E uma vez que os fantasmas não são iguais em todos, nem dispostos da mesma maneira, nem o que uma pessoa entende é entendido por

outra. Também esta resposta parece estar de acordo com o que foi afirmado acima. Porque, mesmo que o intelecto possível não o seja, não compreendemos as coisas cujas espécies estão no intelecto possível, sem a presença de fantasmas dispostos para esse fim.

Que esta resposta não pode evitar totalmente a dificuldade, é provado assim. Quando o intelecto possível foi tornado real pela recepção da espécie inteligível, ele pode agir por si mesmo, como diz Aristóteles (3 De Anima). Conseqüentemente, observamos que , uma vez que recebemos o conhecimento de uma coisa, está em nosso poder considerá-la novamente à vontade. Nem somos impedidos por causa de fantasmas: porque está em nosso poder formar fantasmas adaptados à consideração que desejamos fazer; a menos que por acaso haja um obstáculo por parte do órgão a que pertence o fantasma, como acontece com os loucos e os que sofrem de letargia, que não podem exercitar livremente a imaginação e a memória. Por isso diz Aristóteles (8 Phys.) Que quem já tem o hábito da ciência, embora esteja considerando o potencial, não precisa de nenhum motor para reduzi-lo da potencialidade para agir, exceto aquele que remove um obstáculo; mas é capaz à vontade deprossiga para a consideração real. Ora, se as espécies inteligíveis de todas as ciências estão no intelecto possível, que devemos admitir se for um e eterno, o intelecto precisará dos fantasmas da mesma forma que aquele que já possui a ciência precisa deles para considerá-los de acordo com essa ciência, que também não pode fazer sem fantasmas. Visto que todo homem entende pelo intelecto possível, na medida em que é reduzido a agir pelas espécies inteligíveis, todo homem poderá considerar à vontade o que é conhecido em todas as ciências. Isso é claramente falso, pois assim ninguém precisaria de um professor para adquirir uma ciência. Portanto, o intelecto possível não é um e eterno.

CAPÍTULO LXXIV
DA OPINIÃO DA AVICENNA, QUE AFIRMOU QUE FORMAS INTELIGÍVEIS NÃO SÃO PRESERVADAS NO INTELECTO POSSÍVEL

A posição de Averróis, entretanto, parece conflitar com os argumentos apresentados acima. Pois ele diz em seu livro De Anima que as espécies inteligíveis não permanecem no intelecto possível, exceto quando estão sendo realmente compreendidas.

Ele se esforça para provar isso, porque, enquanto as formas apreendidas permanecem no poder apreensivo, elas são realmente apreendidas; visto que o sentido se torna real por ser identificado com a coisa realmente sentida, e da mesma forma o intelecto, quando real, é identificado com a coisa realmente entendida . Conseqüentemente, aparentemente, sempre que o sentido ou intelecto se torna um com a coisa sentida ou compreendida, por ter sua forma, há apreensão real por meio dos sentidos ou intelecto. E ele diz que os poderes que preservam as formas que não são realmente apreendidas não são poderes apreensivos, mas depósitos das faculdades apreensivas; por exemplo, a imaginação, que é o depósito das formas apreendidas pelos sentidos, e a memória, que, segundo ele, é o depósito das intenções a apreendidas sem os sentidos, como quando a ovelha apreende a inimizade do lobo. E acontece que esses poderes preservam formas que não são realmente apreendidas, visto que possuem certos órgãos corporais em que as formas são recebidas de maneira semelhante à apreensão. Razão pela qual o poder apreensivo voltando-se para esses armazéns apreende realmente. Daí ele conclui que é impossível para a espécie inteligível ser preservada no intelecto possível, exceto enquanto ele realmente entende . Segue-se então - ou que as próprias espécies inteligíveis são preservadas em algum órgão corpóreo ou algum poder tendo um órgão corpóreo - ou então que as formas inteligíveis existem por si mesmas, e que nosso possível intelecto é comparado a elas como um espelho para as coisas que são vistos em um espelho; - ou ainda que sempre que

o intelecto possível entende realmente, as espécies inteligíveis são infundidas novamente no intelecto possível por um agente separado. Ora, o primeiro desses três é impossível , porque as formas existentes em poderes que usam órgãos corporais são apenas potencialmente inteligíveis: enquanto o segundo é a opinião de Platão, que Aristóteles refuta em sua Metafísica. Portanto, ele conclui aceitando o terceiro, a saber, que sempre que entendemos realmente, as espécies inteligíveis são infundidas em nosso intelecto possível pelo intelecto ativo, que ele afirma ser uma substância separada.

E se alguém argumentar contra ele que então não há diferença entre um homem quando ele primeiro aprende e quando depois deseja considerar realmente o que aprendeu anteriormente, ele responde que aprender é apenas adquirir a aptidão perfeita para se unir com a inteligência ativa para receber a forma inteligível dela. Onde antes da aprendizagem existe no homem uma mera potencialidade para tal recepção, e aprender é, por assim dizer, a potencialidade adaptada.

Além disso, parece estar de acordo com esta posição, que Aristóteles em seu livro De Memoria, prova que a memória não está na faculdade intelectiva, mas na parte sensível da alma. Donde se segue, aparentemente, que a preservação da espécie não pertence à parte intelectiva.

No entanto, se o considerarmos com atenção, esta posição, no que diz respeito à sua origem, difere pouco ou nada da de Platão. Pois Platão afirmou que as formas inteligíveis são substâncias separadas, das quais o conhecimento flui para nossas almas: enquanto ele (Avicena) afirma que o conhecimento flui para nossas almas de uma substância separada que, segundo ele, é o intelecto ativo. Agora, não importa, no que diz respeito à maneira de adquirir conhecimento, se nosso conhecimento é causado por uma ou várias substâncias separadas, uma vez que em ambos os casos, segue-se que nosso conhecimento não é causado por objetos sensíveis: enquanto o contrário é provado pelo fato de que uma pessoa que carece de um sentido, carece também do conhecimento dos sensíveis que são conhecidos por meio desse sentido.

Além disso, a afirmação de que ao considerar os singulares que estão na imaginação, o intelecto possível se ilumina com a luz do intelecto ativo para conhecer o universal: e que as ações dos poderes inferiores, a saber, da imaginação, da memória, e poderes cogitativos, adaptar a alma para receber a emanação do intelecto ativo é uma invenção pura. Pois vemos que nossa alma está tanto mais disposta a receber de substâncias separadas, quanto mais distante das coisas corpóreas e sensíveis: visto que ao se afastar daquilo que está abaixo, aproxima- se daquilo que está acima. Portanto, não é provável que a alma esteja disposta a receber a influência de uma inteligência separada, considerando fantasmas corporais.

Platão, no entanto, era mais consistente com o princípio no qual sua posição se baseava d. Porque ele sustentava que os sensíveis não dispõem a alma para receber a influência de formas separadas, mas meramente despertam o intelecto para considerar as coisas cujo conhecimento recebeu de uma causa externa. Pois ele afirmava que o conhecimento de todas as coisas conhecíveis foi causado em nossas almas desde o início por formas separadas; por isso ele disse que aprender é uma espécie de lembrança. Na verdade, esta é uma consequência necessária de sua posição: porque, uma vez que as substâncias separadas são imóveis e imutáveis, o conhecimento das coisas é sempre refletido delas em nossa alma, que é capaz desse conhecimento.

Além disso. Aquilo que é recebido em uma coisa está ali de acordo com o modo de quem recebe. Agora o ser do intelecto possível é mais estável do que o ser da matéria corporal. Portanto, uma vez que as formas que fluem da inteligência ativa para a matéria corpórea são, segundo ele, preservadas nessa matéria, muito mais são preservadas no intelecto possível..

Novamente. O conhecimento intelectual é mais perfeito do que sensível. Portanto, se há algo que preserva as coisas apreendidas no conhecimento sensível, a fortiori será esse o caso no conhecimento intelectivo.

Novamente. Descobrimos que quando, em uma ordem inferior de poderes, várias coisas pertencem a vários poderes, em uma ordem

superior eles pertencem a um: assim, o senso comum apreende os objetos sentidos por todos os sentidos próprios. Conseqüentemente, para apreender e preservar, que, na parte sensível da alma, pertencem a diferentes poderes, devem ser unidos no mais alto poder, a saber, o intelecto.

Avançar. A inteligência ativa, segundo ele, provoca todo conhecimento científico. Portanto, se aprender é apenas adaptar-se à união com a inteligência ativa, aquele que aprende uma ciência não a aprende mais do que a outra: o que é claramente falso.

É claro também que esta posição está em conflito com a opinião de Aristóteles, que diz (3 De Anima) de que o intelecto possível é a morada da espécie: o que é o mesmo que dizer que é o armazém de espécies inteligíveis, para usar as palavras de Avicena.

Novamente. Acrescenta ainda que, quando o intelecto possível adquire conhecimento, é capaz de agir por si mesmo, embora não o compreenda de fato. Portanto, não precisa da influência de nenhum agente superior.

Ele também diz (8 Phys.) Que antes de aprender, o homem está em potencialidade essencial para o conhecimento e, conseqüentemente, precisa de um motor para ser reduzido à realidade; ao passo que depois que ele já aprendeu, ele não precisa se mover per se. Portanto, ele não precisa da influência do intelecto ativo.

Ele também diz (3 De Anima) que os fantasmas são para o intelecto possível o que os sensíveis são para os sentidos. Portanto, é claro que as espécies inteligíveis resultam no intelecto possível dos fantasmas e não de uma substância separada.

Quanto aos argumentos que parecem favorecer o contrário, não é difícil resolvê-los. Pois o intelecto possível está em perfeito ato em relação à espécie inteligível, quando o considera realmente; mas quando não considera realmente, não está em ato perfeito, mas em um estado entre a potencialidade e o ato. É o que diz Aristóteles (3 De Anima), a saber, que quando essa parte, o possível intelecto a saber, é identificada com uma coisa, diz-se que a conhece realmente. E isso acontece quando ele é capaz de agir por si

mesmo. Mesmo assim, também está um pouco em potencial, mas não da mesma forma que antes de aprender ou descobrir.

A memória é atribuída à parte sensível, porque é de algo condicionado por um determinado tempo, pois é apenas do passado. Consequentemente, uma vez que não se abstrai das condições singulares, não pertence à parte intelectiva que é dos universais. No entanto, isso não impede que o possível intelecto seja capaz de preservar os inteligíveis que se abstraem de todas as condições particulares.

CAPÍTULO LXXV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR A UNIDADE DO INTELECTO POSSÍVEL

Devemos agora mostrar a ineficácia dos argumentos que são aduzidos para provar a unidade do possível intelecto.

Pois aparentemente toda forma que é uma especificamente e muitas em número é individualizada pela matéria: uma vez que as coisas que são uma em espécie e muitas em número, concordam em forma e diferem em matéria. Portanto, se o intelecto possível se multiplica numericamente em diferentes homens, ao passo que é um em espécies, deve ser individualizado neste e naquele homem pela matéria. Não se trata, porém, da matéria que faz parte do próprio intelecto, porque então sua recepção seria do mesmo tipo que a da matéria primária, e receberia formas individuais; o que é contrário à natureza do intelecto. Segue-se, portanto, que ele é individualizado pela matéria, que é o corpo humano do qual se supõe que seja a forma . Agora, toda forma que é individualizada pela matéria da qual é o ato, é uma forma material. Porque o ser de uma coisa deve depender daquilo de que tem sua individualidade: pois, assim como os princípios comuns pertencem à essência da espécie, os princípios individualizantes pertencem à essência desse indivíduo particular. Daí se segue que o intelecto possível é uma forma material: e conseqüentemente que não recebe nada nem opera sem um órgão corporal. E isso, novamente, é contrário à natureza do intelecto possível. Portanto, o intelecto possível não se multiplica em homens diferentes, mas é um para todos.

Novamente. Se houvesse um intelecto possível diferente neste e naquele homem, seguir-se-ia que a espécie entendida é numericamente distinta neste e naquele homem, embora um especificamente: pois, uma vez que o intelecto possível é o sujeito próprio das espécies realmente compreendidas, se houver Se houver muitos intelectos possíveis, a espécie inteligível deve ser multiplicada numérica em diferentes intelectos. Ora, as espécies ou

formas que são as mesmas especificamente e diferentes numericamente são formas individuais. Mas estes não podem ser inteligíveis, uma vez que os inteligíveis são universais, não particulares. Portanto, é impossível que o intelecto possível se multiplique em diferentes indivíduos humanos: e, conseqüentemente, deve ser um em todos.

Novamente. O mestre transmite o conhecimento que possui ao seu discípulo. Ou, então, ele transmite o mesmo conhecimento numericamente, ou ele transmite um conhecimento ge que é diferente numericamente, mas não especificamente. Este último é aparentemente impossível, visto que então o mestre faria com que seu conhecimento estivesse em seu discípulo, como ele faz com que sua forma seja em outra ao gerar alguém como ele nas espécies; e isso pareceria se aplicar a agentes materiais. Segue-se, portanto, que ele causa o mesmo conhecimento numericamente em seu discípulo. Mas isso seria impossível, a menos que houvesse um intelecto possível para ambos. Portanto, aparentemente deve haver apenas um intelecto possível para todos os homens.

No entanto, assim como a posição acima citada é desprovida de verdade, como já provamos, os argumentos aduzidos em seu apoio são de fácil solução..

Afirmamos que, embora o intelecto possível seja especificamente um em homens diferentes, ele é, no entanto, numericamente muitos: ainda para não enfatizar o fato de que as partes de um homem não pertencem por si mesmas ao gênero ou espécie, mas apenas como princípios do todo. Também não se segue que seja uma forma material dependente , quanto ao seu ser, do corpo. Pois assim como é competente para a alma humana em relação à sua espécie unir-se a um corpo de uma espécie particular, também esta alma em particular difere apenas numericamente daquela por ter uma habitação para um corpo numericamente diferente. Assim, as almas humanas são individualizadas - e, conseqüentemente, também o intelecto possível, que é uma força da alma - em relação aos corpos, e não como se sua individualidade fosse causada por seus corpos.

Seu segundo argumento falha em não distinguir entre o que se entende e o que é entendido. Pois a espécie recebida no intelecto não é aquela que é compreendida. Porque, uma vez que todas as artes e ciências tratam de coisas compreendidas, seguir-se-ia que todas as ciências tratam de espécies existentes no intelecto possível. E isso é claramente falso, pois nenhuma ciência leva em consideração tais coisas, exceto a Lógica e a Metafísica. No entanto, tudo o que existe em todas as ciências é conhecido por meio delas. Conseqüentemente, no processo de compreensão, a espécie recebida no intelecto possível é como aquilo pelo qual se entende, e não como aquilo que é compreendido: assim como a imagem colorida no olho não é aquela que é vista, mas aquela pela qual nós vemos . Por outro lado, o que é compreendido é a própria essência das coisas que existem fora da alma, assim como as coisas fora da alma são vistas pela visão corporal: uma vez que as artes e as ciências foram concebidas com o propósito de conhecer as coisas como existindo em suas respectivas. naturezas.

Nem se segue que, porque a ciência trata de universais, os universais subsistam por si próprios fora da alma, como afirmava Platão. Pois, embora o conhecimento verdadeiro exija que o conhecimento corresponda às coisas, não é necessário que o conhecimento e as coisas tenham o mesmo modo de ser. Porque as coisas que estão unidas na realidade às vezes são conhecidas separadamente: assim, uma coisa é ao mesmo tempo branca e doce, mas a visão conhece apenas a brancura e o sabor apenas a doçura. Da mesma forma, o intelecto entende uma linha existente na matéria sensível, separada da matéria sensível, embora também possa entendê-la com a matéria sensível. Ora, essa diferença ocorre de acordo com a diferença de espécies inteligíveis recebidas no intelecto: f ou a espécie às vezes é uma imagem da quantidade sozinha, e às vezes é uma imagem de uma substância sensível quantitativa. Da mesma maneira, embora as naturezas genérica e específica nunca sejam salvas em indivíduos particulares, o intelecto entende as naturezas específicas e genéricas sem compreender os princípios individualizantes: e isso é compreender os universais. E, portanto, esses dois não são incompatíveis, ou seja, que os universais não subsistem fora da alma, e que o

intelecto, ao compreender os universais, compreende as coisas que estão fora da alma. Que o intelecto entenda a natureza genérica ou específica à parte dos princípios individualizantes resulta da condição da espécie inteligível recebida nele, pois é tornado imaterial pelo intelecto ativo, por ser abstraído da matéria e das condições materiais em que uma coisa particular é individualizado.Conseqüentemente, os poderes sensíveis são incapazes de conhecer os universais: porque não podem receber uma forma imaterial, visto que sempre recebem em um órgão corporal.

Portanto, não se segue que a espécie inteligível seja numericamente uma nesta e naquela pessoa que compreende: pois o resultado disso seria que o ato de compreender nesta e naquela pessoa é numericamente um, já que a operação segue a forma que é o princípio da espécie. Mas, para que uma coisa seja compreendida, é necessário que haja uma imagem da mesma. E isso é possível se as espécies inteligíveis forem numericamente distintas: pois nada impede que várias imagens distintas sejam feitas de uma coisa, e é assim que um homem é visto por vários. Conseqüentemente, não é incompatível com o conhecimento intelectual do universal que haja várias espécies inteligíveis em várias pessoas. Nem se segue daí, se as espécies inteligíveis forem várias em número e, especificamente, as mesmas, que não sejam realmente inteligíveis, mas apenas potencialmente, como outras coisas individuais. Pois a individualidade não é incompatível com uma inteligibilidade real: visto que se deve admitir que tanto os intelectos possíveis quanto os ativos são coisas individuais, se os supormos como substâncias separadas, não unidas ao corpo e subsistentes de si mesmas, e ainda assim são inteligíveis. Mas é a materialidade que é incompatível com a inteligibilidade: um sinal disso é que, para as formas das coisas materiais serem realmente inteligíveis, elas precisam ser abstraídas da matéria. Conseqüentemente, naquelas coisas em que a individualização é efetuada por uma matéria de signo particular , as coisas individualizadas não são realmente inteligíveis; ao passo que, se a individualização não é o resultado da matéria, nada impede que as coisas que são individuais sejam realmente inteligíveis. Ora, as

espécies inteligíveis, como todas as outras formas , são individualizadas por seu sujeito, que é o intelecto possível. Portanto, como o intelecto possível não é material, ele não priva de inteligibilidade real a espécie que individualiza.

Avançar. Nas coisas sensíveis, assim como os indivíduos não são realmente inteligíveis se houver muitos em uma espécie, por exemplo, cavalos ou homens, também não o são aqueles indivíduos que estão sozinhos em sua espécie, como este sol ou lua em particular. Ora, as espécies são individualizadas da mesma maneira pelo intelecto possível, quer haja vários intelectos possíveis ou um; ao passo que eles não são multiplicados da mesma maneira em uma espécie. Portanto, não importa, no que diz respeito à inteligibilidade real das espécies recebidas no possível intelecto, se há um ou vários intelectos possíveis em todos.

Novamente. O intelecto possível, segundo o mesmo comentador, é o último na ordem das substâncias inteligíveis, que em sua opinião são várias. Nem se pode negar que algumas das substâncias superiores são conhecedoras das coisas que o intelecto possível conhece: visto que, como ele mesmo diz, as formas dos efeitos causados pelo movimento de uma esfera estão nos motores das esferas. Conseqüentemente, ainda se seguirá que, mesmo que haja um intelecto possível, as formas inteligíveis são multiplicadas em diferentes intelectos. E embora tenhamos afirmado que a espécie inteligível recebida no intelecto possível, não é aquela que é compreendida, mas aquela pela qual se compreende, isso não impede o intelecto, por uma espécie de reflexão, de compreender a si mesmo e seu ato de inteligência, e a espécie pela qual ele entende. Na verdade, ele entende seu atode inteligência de duas maneiras: primeiro em particular, pois entende que entende em uma instância particular; em segundo lugar, em geral, na medida em que argumenta sobre a natureza de seu ato. Conseqüentemente, ele entende o intelecto e a espécie inteligível de maneira semelhante de duas maneiras: tanto por perceber sua própria existência quanto por ter uma espécie inteligível, que é um tipo de conhecimento particular, e por considerar sua própria natureza e a dos espécies inteligíveis, que é uma espécie de conhecimento universal. Neste

último sentido, tratamos do intelecto e das coisas inelegíveis nas ciências.

Pelo que foi dito, a solução para o terceiro argumento também é evidente. Pois sua afirmação de que o conhecimento no discípulo e no mestre é numericamente um, é parcialmente verdadeiro e parcialmente falso. É numericamente um quanto à coisa conhecida, mas não quanto à espécie inteligível pela qual é conhecida, nem tampouco quanto ao próprio hábito do conhecimento. E, no entanto, não se segue que o mestre causa conhecimento no discípulo da mesma forma que o fogo gera o fogo: já que as coisas não são geradas da mesma forma pela natureza e pela arte. Pois o fogo gera o fogo naturalmente, ao reduzir a matéria da potencialidade ao ato de sua forma, ao passo que o mestre causa conhecimento em seu discípulo à maneira da arte, pois a este propósito é atribuída a arte da demonstração que Aristóteles ensina na Analítica Posterior, pois uma demonstração é um silogismo que nos faz saber.

Deve, entretanto, ser observado, de acordo com o ensino de Aristóteles em 7 Metaph., Que existem algumas artes nas quais a matéria não é um princípio ativo produtivo do efeito da arte; tal é a arte de construir, pois na madeira e na pedra não há uma força ativa que tende à produção de uma casa, mas apenas uma aptidão passiva. Por outro lado, existe uma arte cuja matéria é um princípio ativo que tende a produzir o efeito da arte; tal é a arte médica, pois no corpo do doente existe um princípio ativo que conduz à saúde. Conseqüentemente, o efeito de uma arte de primeiro tipo nunca é produzido pela natureza, mas é sempre o resultado da arte. Mas o efeito de uma arte do segundo tipo é o resultado tanto da arte quanto da natureza sem arte: pois muitos são curados pela ação da natureza sem a arte da medicina. Nas coisas que podem ser feitas pela arte e pela natureza, a arte copia a natureza; pois se uma pessoa adoece por uma causa fria, a natureza a cura pelo aquecimento. Agora, a arte de ensinar é como esta arte. Pois naquele que é ensinado há um princípio ativo que conduz ao conhecimento, a saber, o intelecto, e as coisas que são naturalmente compreendidas, a saber, os primeiros princípios. Portanto o conhecimento é adquirido de duas maneiras, tanto por descoberta sem ensino, como por ensino. Consequentemente, o

professor começa a ensinar da mesma forma que o descobridor começa a descobrir, a saber, oferecendo à consideração do discípulo princípios que ele conhece, uma vez que toda aprendizagem resulta de conhecimentos pré-existentes; e tirando conclusões desses princípios; e novamente propondo exemplos sensatos, dos quais resultam, na mente do discípulo, os fantasmas que são necessários para que ele possa compreender. E visto que a ação externa do professor não teria efeito, sem o princípio interno do conhecimento, que vem de Deus em nós, portanto, entre os teólogos é dito que o homem ensina por ministração externa, mas Deus por operação interna: assim mesmo o médico é dito para ministrar à natureza quando ele cura. De acordoo conhecimento é causado no discípulo por seu mestre, não por meio de ação natural, mas após o mestre da arte, como afirmado.

Avançar. Visto que o mesmo Comentarista coloca os hábitos da ciência no intelecto passivo como seu sujeito, a unidade do intelecto possível de forma alguma causa unidade numérica de conhecimento no discípulo e no mestre. Pois é evidente que o intelecto passivo não é o mesmo em indivíduos diferentes, visto que é um poder material. Consequentemente, este argumento consistente com sua posição não é o ponto.

CAPÍTULO LXXVI
QUE O INTELECTO ATIVO NÃO É UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA, MAS PARTE DA ALMA

Do exposto, podemos também concluir que nem há um intelecto ativo em todos, como Alexandre e Avicena sustentaram, que não sustentam que existe um intelecto possível em todos.

Pois, uma vez que agente e receptor são mutuamente proporcionais, segue-se que a cada paciente corresponde um agente adequado. Ora, o intelecto possível é comparado ao ativo como o próprio paciente ou recipiente deste último, visto que se relaciona a ele como arte para a matéria, como afirma o 3 De Anima. Portanto, se o possível intelecto faz parte da alma humana e se multiplica de acordo com o número de indivíduos, como já mostramos, o intelecto ativo também será semelhante, e não um para todos.

Novamente. O intelecto ativo faz com que as espécies sejam realmente inteligíveis, não que ele mesmo possa entender por elas, especialmente como uma substância separada, uma vez que não está em potencial, mas que o intelecto possível possa compreender por elas. Portanto, não os torna diferentes do que o exigido pelo intelecto possível para que possa compreender. Mas faz com que sejam tal como ele mesmo, uma vez que todo agente produz seu semelhante. Portanto, o intelecto ativo é proporcional ao intelecto possível: e, conseqüentemente, uma vez que o intelecto possível é uma parte do corpo, o intelecto ativo não é uma substância separada.

Além disso. Assim como a matéria primária é aperfeiçoada por formas naturais que estão fora da alma, o intelecto possível é aperfeiçoado por formas realmente compreendidas. Agora, as formas naturais são recebidas na matéria primária, não pela ação de apenas uma substância separada, mas pela ação de uma forma do mesmo tipo, - de uma forma, a saber, que está na matéria: assim como esta carne particular é gerado por uma forma que está nesta carne e ossos em particular, como Aristóteles prova em 7 Metaph.

Consequentemente, se o intelecto possível é uma parte da alma e não uma substância separada, como mostramos, o intelecto ativo, por cuja ação as espécies inteligíveis daí resultam, não será uma substância separada, mas uma força ativa da alma .

Novamente. Platão sustentava que o conhecimento em nós é causado por idéias, que ele afirmava serem substâncias separadas; e Aristóteles refuta essa opinião em 1 Metaph. Agora está claro que nosso conhecimento depende do intelecto ativo como seu primeiro princípio . Se, então, o intelecto ativo fosse uma substância separada, haveria pouca ou nenhuma diferença entre esta opinião e a de Platão, que foi refutada pelo Filósofo.

Novamente. Se o intelecto ativo é uma substância separada, sua ação deve ser contínua e ininterrupta: ou, pelo menos, devemos dizer que não é continuado ou interrompido à nossa vontade. Agora, sua ação é tornar os fantasmas realmente inteligíveis. Ou, portanto, fará isso sempre, ou nem sempre. Se não for sempre, isso nunca ficará a nosso critério. Agora, entendemos realmente quando os fantasmas se tornam realmente inteligíveis. Consequentemente, ou sempre entendemos, ou não está em nosso poder entender realmente.

Avançar. Uma substância separada mantém a mesma relação com todos os fantasmas que existem em qualquer homem: assim como o sol está na mesma relação com todas as cores. Ora, as coisas sensíveis são percebidas tanto por aqueles que sabem quanto por aqueles que são ignorantes: e, conseqüentemente, os mesmos fantasmas estão em ambos. Conseqüentemente, eles se tornarão inteligíveis pelo intelecto ativo em ambos os casos: e, conseqüentemente, ambos compreenderão igualmente.

Pode-se dizer, entretanto, que o intelecto ativo, por sua vez, está sempre ativo, mas que os fantasmas nem sempre se tornam realmente inteligíveis, mas apenas quando estão dispostos a eles. Agora, eles estão dispostos a isso pelo ato do poder cogitativo, cujo uso está em nosso poder. Conseqüentemente, compreender realmente está em nosso poder. É por essa razão que nem todos os homens entendem as coisas de que têm fantasmas, visto que nem

todos têm o ato necessário do poder cogitativo, mas apenas aqueles que estão instruídos e acostumados.

No entanto, essa resposta aparentemente não é suficiente. Para esta disposição de compreender, que é efetuada pelo poder cogitativo, deve ser uma disposição do intelecto possível para receber formas inteligíveis, emanando do intelecto ativo, como afirma Avicena, ou uma disposição dos fantasmas para se tornarem realmente inteligíveis, como Averróis e Alexandre afirmam. Agora, o primeiro pareceria improvável. Porque o intelecto possível, por sua própria natureza, é em potencialidade em relação às espécies realmente inteligíveis, pelo que se relaciona com elas da mesma forma que um corpo transparente à luz ou às imagens coloridas. E se uma coisa por sua própria natureza é capaz de receber uma certa forma, ela não precisa de mais disposição para essa forma: a menos que por ventura contenha disposições contrárias, como a matéria de água é disposta para a forma do ar pela remoção do frio e densidade. Mas não há nada contrário no intelecto possível que o impeça de receber qualquer espécie inteligível: uma vez que as espécies inteligíveis, mesmo as contrárias, não são elas próprias c ontrárias no intelecto, como Aristóteles prova em 7 Metaph., Pois uma é a razão para conhecer o outro. E a falsidade que é incidental ao julgamento do intelecto na composição e divisão, resulta não da presença no intelecto de certas coisas compreendidas, mas de sua falta de certas coisas. Portanto, o intelecto possível, por sua vez, não requer preparação para receber as espécies inteligíveis que emanam do intelecto ativo.

Avançar. Cores que a luz tornou efetivamente visíveis, sem falta imprimem sua semelhança no corpo diáfano e conseqüentemente na vista. Conseqüentemente, se os próprios fantasmas sobre os quais o intelecto ativo irradiou sua luz não imprimiram sua semelhança no intelecto possível, mas apenas o dispuseram a recebê-los, oos fantasmas não teriam a mesma relação com o intelecto possível que as cores com a vista, como afirma Aristóteles.

Novamente. De acordo com isso, os fantasmas e, conseqüentemente, os sentidos não seriam por si próprios necessários para que compreendêssemos; mas apenas

acidentalmente, como se estivesse incitando e preparando o possível intelecto para receber. Isso faz parte da teoria platônica, e ao contrário da ordem que Aristóteles atribui à geração da arte e da ciência , no primeiro Livro de Metafísica e no último Livro de Análise Posterior; onde ele diz que a memória resulta da sensação; experiência de muitas memórias; de muitas memórias a apreensão universal que é o início da ciência e da arte. Esta opinião de Avicena, entretanto, está de acordo com o que ele diz sobre a geração das coisas naturais. Pois ele afirma que todos os agentes inferiores, por suas ações, preparam a matéria para receber as formas que emanam de uma inteligência ativa separada em suas respectivas matérias. Daí também, pela mesma razão, ele sustentar que os fantasmas preparam o intelecto possível; e que as formas inteligíveis emanam de uma substância separada.

Da mesma forma, se for suposto que o intelecto ativo é uma substância separada , não parece razoável que os fantasmas sejam preparados pelo poder cogitativo para que sejam realmente inteligíveis e movam o intelecto possível. Pois isso está aparentemente de acordo com a opinião daqueles que dizem que os agentes inferiores dispõem meramente para a perfeição final, e que esta perfeição final é causada por um agente separado: o que é contrário à opinião de Aristóteles em 7 Metaph. Pois parece que a alma humana não está menos perfeitamente equipada para compreender que as coisas inferiores da natureza para suas operações apropriadas.

Além disso. Neste mundo inferior, os efeitos mais nobres são produzidos não apenas por agentes superiores, mas também requerem agentes de seu próprio gênero, pois o sol e o homem geram um homem. Da mesma maneira, observamos que em outros animais perfeitos, alguns dos animais inferiores são gerados pela mera ação do sol, sem um princípio ativo de seu próprio gênero; por exemplo, animais engendrados de putrefação. Agora, a compreensão é o efeito mais nobre que se produz neste mundo inferior. Portanto, não basta atribuí-lo a um agente remoto, a menos que suponhamos que também tenha uma causa próxima. Este argumento, entretanto, não serve contra Avicena, porque ele sustenta que qualquer animal pode ser gerado sem semente .

Novamente. A intenção do efeito mostra o agente. Portanto, os animais engendrados da putrefação não são pretendidos por uma natureza inferior, mas apenas por uma superior, uma vez que são produzidos apenas por uma natureza superior: razão pela qual Aristóteles (7 Metaph.) Diz que eles são efeitos do acaso. Considerando que os animais que são produzidos a partir de sementes, são destinados tanto pela natureza superior quanto pela inferior. Mas esse efeito que é abstrair as formas universais dos fantasmas está em nossa intenção, e não apenas na intenção do agente remoto. Portanto, segue-se que em nós deve haver um princípio próximo de tal efeito: e este é o intelecto ativo. Portanto, não é uma substância separada, mas um poder de nossa alma.

Novamente. A natureza de todo motor inclui um princípio suficiente para o seu funcionamento natural: e se essa operação consiste em uma ação, essa natureza inclui um princípio ativo, como aparece nos poderes da alma nutritiva das plantas; enquanto se issoa operação é uma paixão, inclui um princípio passivo , como aparece nas faculdades sensíveis dos animais. Ora, o homem é o mais perfeito de todos os motores inferiores. E sua operação própria e natural é compreender: o que não se completa sem alguma paixão, na medida em que o intelecto é passivo para o inteligível ; nem novamente sem ação, na medida em que o intelecto torna as coisas que são potencialmente inteligíveis para serem realmente inteligíveis. Portanto, os respectivos princípios de ambos, a saber, os intelectos ativos e possíveis, devem estar na natureza do homem e nenhum deles deve ser separado, quanto ao seu ser, da alma do homem.

Novamente. Se o intelecto ativo for uma substância separada, é evidente que está acima da natureza do homem. Ora, uma operação que o homem realiza apenas pelo poder de uma substância superior é uma operação sobrenatural; tais como a operação de milagres, profetizar e outras coisas semelhantes que os homens fazem pelo favor de Deus. Visto que, então, o homem não pode compreender exceto pelo poder do intelecto ativo, se o intelecto ativo for uma substância separada, seguir -se-á que a inteligência não é uma operação natural para o homem: e

conseqüentemente o homem não pode ser definido como intelectual e racional.

Avançar. Nada opera exceto por um poder que está nele formalmente: portanto Aristóteles (2 De Anima) prova que a coisa pela qual vivemos e sentimos é uma forma e um ato. Ora, ambas as ações, a saber, dos intelectos ativos e possíveis, são competentes para o homem: pois o homem abstrai dos fantasmas e recebe em sua mente os inteligíveis reais; visto que, de outra forma, não teríamos nos tornado cientes dessas ações, a menos que as experimentássemos em nós mesmos. Portanto, os princípios aos quais essas ações são atribuídas, a saber, os intelectos possíveis e ativos, devem ser poderes formalmente existentes em nós.

Se, no entanto, for dito que essas ações são atribuídas ao homem na medida em que os intelectos acima mencionados estão em conjunção conosco, como Averróis diz, já foi demonstrado que a possível conjunção do intelecto conosco, se for uma substância separada , tal como ele afirma ser, não é suficiente para nós. entender por seus meios. O mesmo evidentemente se aplica ao intelecto ativo. Pois o intelecto ativo está para as espécies inteligíveis que são recebidas no intelecto possível, como a arte para as formas artificiais que a arte produz na matéria, como resulta do exemplo dado por Aristóteles em 3 De Anima. Ora, as formas de arte não adquirem a ação da arte, mas apenas uma semelhança formal, de modo que nem o sujeito dessas formas pode exercer a ação do artesão. Portanto, nem pode o homem exercer a operação do intelecto ativo, através da espécie inteligível que se torna real nele pelo intelecto ativo.

Novamente. Uma coisa que não pode estabelecer sua operação adequada a menos que seja movida por um princípio externo, é movida para operar em vez de se mover: portanto, os animais irracionais são movidos a operar em vez de se moverem, uma vez que todas as suas operações dependem do princípio externo que os move: pois seu sentido, movido pelo sensível exterior, causa uma impressão em sua imaginação e, portanto, há um processo ordenado em todos os seus poderes até os poderes motivadores. Ora, a operação adequada do homem é a inteligência, o primeiro

princípio do qual é o intelecto ativo, que produz a espécie inteligível, para a qual, em certo sentido, o intelecto possível é passivo e, sendo tornado real, move a vontade. Se, então, o intelecto ativo é uma substância externa ao homem, toda a operação do homem depende de um princípio externo: e conseqüentementeele não se moverá, mas será movido por outro. Portanto, ele não será o mestre de suas próprias operações, nem será merecedor de elogios ou censuras; e haverá um fim para todas as ciências morais e relações sociais, o que é um absurdo. Portanto, o intelecto ativo não é uma substância separada do homem.

CAP TER LXXVII
QUE NÃO É IMPOSSÍVEL PARA O INTELECTO POSSÍVEL E ATIVO CONCORRER NA ÚNICA SUBSTÂNCIA DA ALMA

TALVEZ pareça impossível para alguém que uma e a mesma substância, ou seja, a de nossa alma, deva estar em potencial para todos os intangíveis, - que pertence ao intelecto possível, - e deve torná-los reais, - que pertence ao intelecto ativo: uma vez que uma coisa age não como em potencialidade, mas como em ato. Portanto, não parece que o intelecto ativo e possível pode concorrer na substância única da alma.

Se, no entanto, examinarmos o assunto corretamente, nada de impossível ou difícil se seguirá. Pois nada impede que uma coisa seja em um aspecto em potencialidade em relação a outra coisa, e em ação em outro aspecto, como observamos nas coisas naturais: pois o ar é realmente úmido e potencialmente seco, enquanto com a terra é o outro caminho sobre. Agora encontramos essa mesma comparação entre a alma intelectiva e os fantasmas. Pois a alma tem algo em ato para o qual o fantasma está em potencial, e está em potencialidade em algo que é realmente encontrado nos fantasmas. Porque a substância da alma humana tem imaterialidade e, como fica evidente pelo que foi dito, tem conseqüentemente uma natureza intelectual , visto que tal é toda substância imaterial. No entanto, não se segue que seja comparado a esta ou aquela coisa determinada, o que é necessário para que nossa alma possa saber esta ou aquela coisa determinadamente: pois todo conhecimento resulta das semelhanças do conhecido no conhecedor. Conseqüentemente, a alma intelectiva permanece em potencial para as semelhanças determinadas das coisas que podem ser conhecidas por nós, e essas são as naturezas das coisas sensíveis. São os fantasmas que nos oferecem essas naturezas determinadas das coisas sensíveis: fantasmas esses que, no entanto, ainda não adquiriram ser inteligível, - visto que são imagens de coisas sensíveis até mesmo quanto às condições materiais, que são as

propriedades individuais, - e além disso estão em órgãos materiais. Portanto, eles não são realmente inteligíveis. E, no entanto, visto que no homem individual cuja imagem os fantasmas refletem é possível conceber a natureza universal à parte de todas as condições individualizantes, eles são potencialmente inteligíveis. Conseqüentemente, eles têm integridade potencialmente, embora sejam realmente determinados como imagens das coisas: ao passo que era o contrário na alma intelectiva. Conseqüentemente, há na alma intelectiva um poder ativo em relação aos fantasmas, tornando-os realmente inteligíveis, e esse poder da alma é chamado de intelecto ativo. Há também na alma um poder que está em potencial para as imagens determinadas das coisas sensíveis; e este é o poder do intelecto possível.

No entanto, o que se encontra na alma difere do que se encontra nos agentes naturais. Porque neste último uma coisa está em potencial para algo de acordo com odo mesmo modo que realmente é encontrado em outro: pois a matéria do ar está em potencialidade para a forma de água da mesma maneira que está na água. Conseqüentemente, os corpos naturais que têm uma matéria comum são mutuamente ativos e passivos na mesma ordem. Considerando que a alma intelectiva não está em potencial à semelhança das coisas que estão nos fantasmas, de acordo com o modo em que estão lá, mas conforme essas imagens são elevadas a algo superior, por serem abstraídas das condições individualizantes da matéria , para que se tornem realmente inteligíveis. Conseqüentemente, a ação do intelecto ativo sobre o fantasma precede a recepção pelo intelecto possível. Portanto, a preeminência da ação é atribuída, não aos fantasmas, mas ao intelecto ativo. Por isso, Aristóteles diz que a matéria é comparada ao intelecto possível como arte .

Teríamos um exemplo perfeito disso se o olho, além de ser um corpo diáfano e receptivo às cores, tivesse luz suficiente para tornar as cores realmente visíveis; da mesma forma que se diz que certos animais lançam luz suficiente sobre os objetos pela luz de seus olhos, razão pela qual vêem mais à noite e menos durante o dia, porque seus olhos são fracos, uma vez que são movidos por um escuro e confusos por uma luz forte. Há algo assim em nosso

intelecto, visto que, em relação às coisas mais manifestas, é como o olho da coruja em relação ao sol: de modo que a pouca luz intelectual que nos é conatural é suficiente para nosso ato de inteligência.

É claro que a luz intelectual conatural à nossa alma é suficiente para causar a ação do intelecto ativo, se considerarmos por que é necessário colocar um intelecto ativo na alma. Pois a alma foi considerada em potencial para os inteligíveis, como os sentidos para os sensíveis: uma vez que, assim como nem sempre sentimos, também nem sempre compreendemos . Ora, esses inteligíveis que a alma intelectiva humana entende foram afirmados por Platão como sendo inteligíveis por si mesmos, a saber, idéias: portanto, era desnecessário para ele admitir uma inteligência ativa em relação aos inteligíveis. Mas se isso fosse verdade, seguir-se-ia que quanto mais as coisas são inteligíveis por si mesmas, mais elas seriam compreendidas por nós. No entanto, isso é claramente falso: porque quanto mais próximas as coisas estão de nossos sentidos, mais inteligíveis elas são para nós, embora em si mesmas sejam menos inteligíveis. Conseqüentemente, Aristóteles foi movido a afirmar que as coisas que são inteligíveis para nós não são certas coisas que são inteligíveis em si mesmas, mas que se tornam inteligíveis a partir do sensível. Portanto, ele teve que colocar um poder que faria isso; e este é o intelecto ativo. Portanto, a razão para colocar o intelecto ativo é que ele pode tornar os inteligíveis proporcionais a nós. Agora, isso não excede o modo da luz intelectual conatural para nós. Portanto, nada nos impede de atribuir a ação do intelecto ativo à luz de nossa alma, especialmente porque Aristóteles compara o intelecto ativo a uma luz.

CAPÍTULO LXXVIII
QUE A OPINIÃO DE ARISTOTLE A RESPEITO DO INTELECTO ATIVO NÃO É QUE SEJA UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA, MAS QUE FAZ PARTE DA ALMA

Visto que, entretanto, alguns concordam com a opinião acima na crença de que ela reflete a mente de Aristóteles, devemos mostrar por suas palavras que, em sua opinião, o intelecto ativo não é uma substância separada .

Pois ele diz, em primeiro lugar, que, assim como em toda natureza, há algo parecido com a matéria em todo gênero, que está em potencial para tudo o que vem sob esse gênero; embora haja também uma causa como a causa eficiente, como arte em relação à matéria, essas diferenças devem estar na alma. O último, ou seja, o que é matéria na alma, é o (possível) intelecto em que todas as coisas inteligíveis são feitas: enquanto o primeiro, que é a causa eficiente na alma, é o intelecto pelo qual fazemos todas as coisas (a saber, realmente inteligível), e este é o intelecto ativo, que é como um hábito, e não um poder. Em que sentido ele chama o intelecto ativo de um hábito, ele explica acrescentando que é como uma luz, uma vez que, de um modo geral, a luz faz com que as cores potenciais sejam realmente cores, na medida em que, a saber, como as torna realmente visível: porque é isso que se atribui ao intelecto ativo em relação aos inteligíveis.

Disto concluímos que o intelecto ativo não é uma substância separada, mas sim uma parte da alma: pois ele diz explicitamente que o intelecto possível e ativo são diferenças da alma e que estão na alma. Portanto, nenhum deles é uma substância separada.

Novamente. Seu argumento prova isso também. Porque em toda natureza em que encontramos potencialidade e agimos, há algo como matéria que está em potencialidade para as coisas desse gênero, e algo como agente, que reduz a potencialidade para agir: mesmo como nos produtos da arte. , existe arte e matéria. Já a alma

intelectiva é uma natureza na qual encontramos potencialidade e agimos, pois às vezes é realmente compreensiva e às vezes potencialmente. Portanto, na natureza da alma intelectiva há algo por meio de matéria , que está em potencial para todos os inteligíveis, e isso é chamado de intelecto possível, e há algo por meio de causa eficiente que torna todas as coisas atuais e é chamado o intelecto ativo. Conseqüentemente, ambos os intelectos, de acordo com o a rgumento de Aristóteles, estão na natureza da alma, e não são algo separado quanto a ser do corpo do qual a alma é o ato.

Além disso. Aristóteles diz que o intelecto ativo é como um hábito que é uma luz. Ora, hábito não designa algo que existe por si mesmo, mas algo que pertence a quem o possui (habentis). Portanto, o intelecto ativo não é uma substância que existe separadamente por si mesma, mas é parte da alma humana.

O texto de Aristóteles, porém, não significa que o efeito do intelecto ativo possa ser descrito como um hábito, como se o sentido fosse: O ativo (intelecto) faz o homem compreender todas as coisas, o que é como um hábito. Pois o significado do hábito, como diz o comentarista Averróis nesta mesma passagem, é que aquele que tem o hábito compreende aquilo que lhe é próprio, por si mesmo, e quando quiser, sem necessidadenele de algo extrínseco: visto que ele explicitamente compara a um hábito, não o efeito em si, mas o intelecto pelo qual fazemos todas as coisas. E, no entanto, não devemos entender que o intelecto ativo é um hábito da mesma maneira que um hábito é na segunda espécie de qualidade, em cujo sentido alguns disseram que o intelecto ativo é o hábito dos princípios. Porque esse hábito dos princípios deriva dos sensíveis, como prova Aristóteles (2 Pôster); e, conseqüentemente, deve ser o efeito do intelecto ativo, ao qual pertence para tornar realmente inteligíveis os fantasmas que são potencialmente compreendidos. Mas o hábito deve ser considerado em contraste com a privação e a potencialidade: nesse sentido, toda forma e todo ato podem ser chamados de hábito. Isso é evidente, pois ele afirma que o intelecto ativo é um hábito, da mesma forma que a luz é um hábito.

Depois disso, ele acrescenta que este, ou seja, o intelecto ativo, é separado, não misturado, impassível e uma substância realmente existente. Agora, dessas quatro condições que ele atribui ao intelecto ativo, ele já havia explicitamente atribuído duas ao intelecto possível , a saber, que ele é não misturado e separado. Ele aplicou o terceiro, a saber, que é intransponível, com uma distinção; pois ele prova em primeiro lugar que não é passível como os sentidos são, e depois mostra que, tomando a paixão de forma ampla, ela é passiva na medida em que é em potencial para os inteligíveis. Mas quanto ao quarto, ele o nega absolutamente quanto ao possível intelecto, e diz que era potencial para os inteligíveis, e nenhuma dessas coisas era real antes do ato da inteligência. Assim, nas duas primeiras, o intelecto possível concorda com o ativo; no terceiro ele concorda em parte, e em parte difere; enquanto na quarta o ativo difere totalmente do intelecto possível. Ele prova essas quatro condições do intelecto ativo por um argumento, quando prossegue dizendo: Pois o agente é sempre mais nobre do que o paciente, e o princípio ativo do que a matéria. Pois ele havia dito acima que o intelecto ativo é como uma causa eficiente, e o intelecto possível, como a matéria . Agora, por meio dessa proposição intermediária, as duas primeiras condições são provadas, assim: “O agente é mais nobre do que o paciente e a matéria. Mas o intelecto possível, que é tão paciente e importante, está separado e desimpedido, como provado acima. Muito mais, portanto, é o agente. ” Os outros são provados por esta proposição intermediária assim: “O agente é mais nobre do que o paciente e a matéria, no sentido de que é comparado a ele como agente e ser real ao paciente e ser potencial. Ora, o intelecto possível é, em si mesmo , paciente e ser potencial. Portanto, o intelecto ativo é um agente não passivo e um ser real. ” E é evidente que nem dessas palavras de Aristóteles podemos deduzir que o intelecto ativo é uma substância separada: mas que é separado no mesmo sentido que ele já havia dito do intelecto possível, a saber, como não tendo um órgão. Quando ele diz que é uma substância realmente existente, isso não é inconsistente com a substância da alma estar em potencialidade, como mostramos acima . Em seguida, ele prossegue dizendo: Ora, o conhecimento quando real é idêntico à coisa: onde o Comentador diz que o intelecto ativo difere

do possível, porque o que compreende e o que é compreendido são o mesmo no ativo, mas não no intelecto possível. Mas isso é claramente contrário ao significado de Aristóteles. Pois ele havia empregado as mesmas palavras antes ao falar do intelecto possível, onde ele diz do intelecto possível que é inteligível como os inteligíveis são: visto que nas coisas vazias de matéria, o entendimento e o que é compreendido são osmesmo, porque o conhecimento especulativo se identifica com aquilo que especula. Pois ele deseja claramente mostrar que o intelecto possível é entendido como outros inteligibles , a partir do fato de que o intelecto possível, como entendimento na verdade, é o mesmo que o que é entendido. Além disso, ele havia dito um pouco antes que, de certa forma, o intelecto possível é potencialmente os inteligíveis, mas não é nada de fato antes de compreender, onde ele claramente dá a entender que entendendo realmente se torna o inteligível. Nem é surpreendente que ele diga isso do intelecto possível: visto que ele já disse isso do sentido e do sensível em ato. Pois o sentido se torna real pelas espécies realmente percebidas; e da mesma maneira o intelecto possível torna-se real pela espécie inteligível em ato; e por isso diz-se que o intelecto em ato é o próprio inteligível em ato. Portanto , devemos dizer que Aristóteles, depois de definir os intelectos possíveis e ativos, começa aqui a descrever o intelecto em ato, quando diz que o conhecimento real é o mesmo que a coisa realmente conhecida.

Em seguida, ele diz: Mas aquilo que está em potencial , em um ponto do tempo, precede em um sujeito, mas não totalmente em um ponto no tempo. Qual distinção entre potencialidade e ato é empregada por ele em vários lugares: a saber, que o ato é naturalmente anterior à potencialidade, mas que no ponto do tempo, a potencialidade precede o ato em um mesmo sujeito que é alterado de potencialidade para agir: e ainda que a potencialidade absolutamente falando não precede o ato mesmo em um ponto do tempo, uma vez que a potencialidade não é reduzida ao ato exceto por um ato. Ele diz, portanto, que o intelecto que está em potencial, a saber, o intelecto possível considerado como estando em potencialidade, precede o intelecto em ato em um ponto do tempo; e isso, seja dito, em um mesmo assunto. Mas não totalmente, isto é,

universalmente: porque o intelecto possível é reduzido a agir pelo intelecto ativo, que novamente está em ação, como ele disse, por algum possível intelecto tornado atual; portanto ele disse (3 Físico) que antes de aprender um homem precisa de um professor para reduzi-lo de sua potencialidade para agir. Acc ordingly nestas palavras, ele mostra a relação entre o intelecto possível, como em potência, para o intelecto em ato.

Aí ele diz: Mas às vezes não entende, às vezes não entende. Por onde ele indica a diferença entre o intelecto em ato e o intelecto possível. Pois ele disse acima do possível intelecto que ele nem sempre entende, mas às vezes não entende, quando está em potencial para os inteligíveis, e às vezes entende, quando, a saber, é eles realmente . Agora o intelecto se torna real ao se tornar o inteligível, como ele já havia afirmado. Conseqüentemente, não é competente para entender às vezes, e às vezes não entender.

Posteriormente, ele acrescenta: Mas só é separado o que é (intelecto) verdadeiramente. Isso não pode se aplicar ao intelecto ativo, pois só ele não é separado, pois ele já havia dito o mesmo do intelecto possível. Nem pode se aplicar ao intelecto possível, visto que ele já havia dito isso do intelecto ativo. Segue-se, então, que é dito daquilo que inclui ambos, ou seja, o intelecto em ato, do qual ele estava falando: porque só isso em nossa alma é separado e não usa nenhum órgão, que pertence ao intelecto em ato, a saber, aquele parte da alma pela qual compreendemos realmente e que inclui tanto o intelecto possível quanto o ativo. Portanto, ele acrescenta que apenas esta parte da alma éimortal e eterno, como sendo independente do corpo, por estar separado dele.

CAPÍTULO LXXIX
QUE A ALMA HUMANA NÃO ESTÁ CORROMPIDA QUANDO O CORPO ESTÁ CORROMPIDO

Pelo que foi dito, podemos mostrar claramente que a alma humana não é corrompida quando o corpo está corrompido.

Pois foi provado acima que toda substância intelectual é incorruptível. Ora, a alma do homem é uma substância intelectual, como já provamos. Portanto, segue-se que a alma humana é incorruptível.

Novamente. Nada é corrompido por causa daquilo em que consiste sua perfeição: pois essas mudanças são contrárias umas às outras, a saber, as que tendem ao aperfeiçoamento e à corrupção. Ora, a perfeição da alma humana consiste em uma certa abstração do corpo: pois a alma é aperfeiçoada pelo conhecimento e pela virtude; e quanto ao conhecimento é aperfeiçoado quanto mais considera as coisas imateriais, enquanto a perfeição da virtude consiste em o homem não seguir as paixões do corpo, mas temperá-las e restringi-las de acordo com a razão. Portanto, a alma não é corrompida por estar separada do corpo.

Se, entretanto, for dito que a perfeição da alma consiste em ela ser separada do corpo no que diz respeito ao funcionamento; e sua corrupção, por estar separado em relação ao ser, esta resposta não é pertinente. Porque a operação de uma coisa aponta para sua substância e ser, visto que uma coisa age conforme é um ser , e a operação adequada de uma coisa segue sua própria natureza. Portanto, a operação de uma coisa não pode ser aperfeiçoada, exceto na medida em que a substância dessa coisa é aperfeiçoada. Portanto, se a alma é aperfeiçoada, quanto ao seu funcionamento, ao deixar o corpo, sua substância incorpo- ral não faltará em seu ser, por estar separada do corpo.

Novamente. Aquilo que aperfeiçoa apropriadamente o homem em sua alma é algo incorruptível: porque a operação adequada do homem, como homem, é compreender; visto que é nisso que ele difere dos animais, das plantas e das coisas inanimadas. Ora, o

objeto do ato de compreensão é propriamente o universal e o incorruptível como tal: e a perfeição deve ser proporcional ao perfectível. Portanto, a alma humana é incorruptível.

Mais acabou. O apetite natural não pode ser frustrado. Ora, o homem naturalmente deseja existir sempre: o que é evidenciado pelo fato de que o ser é aquilo que todas as coisas desejam; e o homem, por seu intelecto, apreende o ser não apenas como agora, como fazem os animais estúpidos, mas simplesmente. Portanto, o homem adquire perpetuidade em relação à sua alma, que apreende o ser simples e para sempre.

Novamente. Tudo o que é recebido em uma coisa é recebido nela de acordo com o modo em que é. Ora, as formas das coisas são recebidas no intelecto possível, na medida em que são realmente inteligíveis. E eles são realmente inteligíveis na medida em que são imateriais, universais e, conseqüentemente, incorruptíveis. Portanto, o possivelo intelecto é incorruptível. Mas, como provamos acima, o intelecto possível faz parte da alma humana. Portanto, a alma humana é incorruptível.

Novamente. O ser inteligente é mais duradouro do que o ser sensível. Ora, nas coisas sensíveis, o que vem a ser o primeiro recipiente, a saber, a matéria primária, é incontornável quanto à sua substância. Muito mais, portanto, é o intelecto possível, que é o recipiente de formas inteligíveis. Portanto, a alma humana também, da qual o intelecto faz parte, é incorruptível.

Além disso. O fabricante é mais nobre do que o fino feito, como também diz Aristóteles. Mas o intelecto ativo torna as coisas realmente inteligíveis, como mostrado acima. Visto que, então, as coisas realmente inteligíveis, como tais, são incorruptíveis, muito mais o intelecto ativo será incorruptível. Portanto, tal também é a alma, a luz da qual é o intelecto ativo, como resulta do que já foi dito.

Novamente. Nenhuma forma é corrompida exceto pela ação de seu contrário, ou pela corrupção de seu sujeito, ou pela falha de sua causa: pela ação de seu contrário, como o calor é destruído pela ação do frio; pela corrupção de seu sujeito, como a faculdade da visão é destruída pela destruição do olho: e pela falha de sua causa,

como a luz do ar falha pelo sol, que era sua causa, deixando de estar presente . Mas a alma humana não pode ser destruída pela ação de um contrário, pois nada é contrário a isso, pois pelo intelecto possível ela é conhecedora e receptiva de todos os contrários. Da mesma forma, não pode ser corrompido pela corrupção de seu sujeito; pois foi provado acima que a alma humana é uma forma independente do corpo quanto ao seu ser. Além disso, ele não pode ser destruído pela falha de sua causa, uma vez que não pode ter outra senão uma causa eterna, como mostraremos mais adiante. Portanto, a alma humana não pode ser corrompida.

Novamente. Se a alma for corrompida pela corrupção do corpo, segue-se que seu ser está enfraquecido pelo enfraquecimento do corpo. Ora, se um poder da alma é enfraquecido pelo enfraquecimento do corpo, isso é apenas acidental, na medida em que o poder da alma precisa de um órgão corporal; assim, a visão é enfraquecida, acidentalmente, pelo enfraquecimento do órgão. Isso fica claro da seguinte maneira. Se alguma fraqueza fosse inerentemente ligada ao poder, este nunca seria reparado através do órgão que está sendo reparado: no entanto, vemos que, por mais que o poder da visão possa parecer enfraquecido, se o órgão for reparado, a visão é reparada : portanto, Aristóteles diz (1 De Anima) que se um homem velho fosse dado o olho de um jovem, ele certamente veria tão bem quanto um jovem vê. Conseqüentemente, visto que o intelecto é uma força da alma que não necessita de nenhum órgão, como mostrado acima, ele não é enfraquecido, seja essencialmente ou acidentalmente, pela velhice ou qualquer outra fraqueza corporal. Se, por outro lado, o funcionamento do intelecto é afetado por fadiga ou algum obstáculo devido à fraqueza do corpo, isso não se deve à fraqueza do próprio intelecto , mas à fraqueza das forças que o intelecto precisa, a saber, da imaginação, memória e poder cogitativo. Portanto, é claro que o intelecto é incorruptível. Conseqüentemente, a alma humana também o é, visto que é uma substância intelectiva.

Isso também é provado pela autoridade de Aristóteles. Pois ele diz (1 De Anima) que o intelecto é claramente uma substância e incorruptível: e pode ser obtido de quejá foi dito que isso não pode

se referir a uma substância separada que seja o intelecto potencial ou o intelecto ativo.

Também decorre das próprias palavras de Aristóteles (11 Metaph.), Onde ele diz, falando contra Platão, que as causas móveis pré-existem, enquanto as causas formais são simultâneas com as coisas das quais são causas: pois quando um homem é curado, então há saúde, e não antes; contra a afirmação de Platão de que as formas das coisas existem antes das próprias coisas. E, depois de dizer isso, ele continua a dizer: Se algo permanece depois, isso deve ser investigado. Para alguns, isso não é impossível: por exemplo, se a alma for de uma certa espécie, não de qualquer espécie, mas se for intelectual. Do que é claro, visto que ele está falando de formas, que ele quer dizer que o intelecto, que é a forma do homem, permanece após a matéria, ou seja, após o corpo.

Também é claro a partir das palavras anteriores de Aristóteles que, embora ele afirme que a alma é uma forma, ele não afirma que ela é não subsistente e, portanto, corruptível, como Gregório de Nissa o queria dizer: uma vez que ele conclui o alma intelectiva da generalidade de outras formas, dizendo que permanece depois da alma, e que é uma substância.

O ensino da Fé Católica está de acordo com o anterior. Pois é dito no livro De Ecclesiasticis Dogmat ibus: Cremos que só o homem tem uma alma subsistente, que sobrevive mesmo depois de ter deixado o corpo, e é a fonte vivificante dos sentidos e das faculdades; nem morre quando o corpo morre, como afirma o árabe, nem depois de um curto intervalo de tempo, como afirma Zenão, porque é uma substância viva.

Nisto é posto de lado o erro do ímpio em cuja pessoa Salomão diz (Sb 2: 2): Nós nascemos do nada, e depois seremos como se não tivéssemos existido; e em cuja pessoa Salomão diz (E ccles. 3:19): A morte do homem e dos animais é uma, e a condição de ambos é igual: como o homem morre, assim também morrem: todas as coisas respiram igualmente, e o homem não tem nada mais do que besta. Pois é claro que ele fala não em sua própria pessoa, mas na dos ímpios, pois no final do livro ele diz como se decidisse o

ponto: Antes ... o pó retorna à sua terra de onde era, e o espírito retornar a Ele (Vulg., - a Deus) Quem o deu. Além disso, existem inúmeras passagens das Sagradas Escrituras que declaram a imortalidade da alma.

CAPÍTULOS LXXX E LXXXI
ARGUMENTOS PARA PROVAR QUE A ALMA ESTÁ CORROMPIDA QUANDO O CORPO ESTÁ CORROMPIDO

CERTOS argumentos parecem mostrar que as almas humanas não podem permanecer depois do corpo.

Pois se as almas humanas são multiplicadas de acordo com a multiplicação dos corpos, como provamos acima, segue-se que quando os corpos são destruídos, as almas não podem permanecer em sua multidão. Portanto, uma de duas alternativas deve seguir-se: ou que a alma humana cesse completamente de existir; ou que apenas um permanece. E isso parece concordar com a opinião daqueles que afirmam que somente o que é um em todoso homem é incorruptível, seja este apenas o intelecto ativo, como diz Alexandre, ou o possível além do intelecto ativo , segundo Averróis.

Além disso. A proporção formal é a causa da diferença específica. Agora, se muitas almas permanecem após a corrupção dos corpos, elas devem diferir umas das outras: porque, como há identidade onde há unidade de substância, também há diferença onde há muitos em substância. Mas nas almas que sobrevivem aos corpos não pode haver outra diferença senão o formal, visto que eles não são compostos de matéria e forma, como provamos acima, de todas as substâncias intelectuais. Portanto, segue-se que eles diferem especificamente. E, no entanto, as almas não são transformadas em outra espécie pela corrupção do corpo, uma vez que tudo o que muda de espécie para espécie é corrompido. Segue-se, portanto, que mesmo antes de serem separados de seus corpos , eles eram diferentes em espécies. Agora, os compostos derivam suas espécies de sua forma. Conseqüentemente, os homens individuais diferem especificamente. O que é um absurdo. Portanto, é aparentemente impossível que muitas almas sobrevivam a seus corpos.

Novamente. De acordo com aqueles que detêm a eternidade do mundo, pareceria totalmente impossível sustentar que as almas

humanas permanecem em sua multidão após a morte do corpo. Pois se o mundo existe desde a eternidade, o movimento é desde a eternidade: e conseqüentemente a geração também é eterna. Mas se a geração for eterna, um número infinito de homens morreu antes de nós. Conseqüentemente, se as almas dos mortos permanecem em sua multidão após a morte, devemos dizer que na verdade existe um número infinito de almas de homens já mortos . Mas isso é impossível: uma vez que o realmente infinito não pode existir na natureza. Portanto, se o mundo é eterno, as almas não permanecem muitas após a morte.

Novamente. Aquilo que resulta em uma coisa e se afasta dela sem que esta seja corrompida , reverte para ela acidentalmente, pois esta é a definição de um acidente. Conseqüentemente, se a alma não for corrompida quando separada do corpo, seguir-se-á que a alma é unida ao corpo acidentalmente. Conseqüentemente, o homem é um ser acidental, composto de alma e corpo. E seguir-se-á, além disso, que não existe espécie humana, visto que uma espécie não resulta de coisas unidas acidentalmente; pois o homem branco não é uma espécie.

Além disso. Não pode haver uma substância que não tenha operação. Agora, toda operação da alma termina com o corpo: o que é provado pela indução. Pois os poderes nutritivos da alma operam por meio das qualidades corporais e por meio de um instrumento corporal, e agem no corpo que é aperfeiçoado pela alma, é nutrido e aumentado , e do qual é cortada a semente para o propósito de geração. Novamente, todas as operações dos poderes pertencentes à alma sensível são realizadas por meio de órgãos corporais: alguns deles sendo realizados com uma certa transmutação corporal, por exemplo, aquelas que são chamadas de paixões da alma, tais como amor, alegria e o Como. Além disso, embora a compreensão não seja uma operação realizada através de um órgão corporal, seus objetos são os fantasmas que estão em relação a ele, como cores para o suspiro : portanto, como a visão não pode ver sem cores, então a alma intelectiva não pode compreender sem fantasmas.

Além disso, a alma, a fim de compreender, precisa dos poderes que preparam os fantasmas de modo a torná-los realmente inteligíveis, ou seja, o poder cogitativo ea memória, que claramente não pode permanecer depois do corpo, visto que são atos de certos órgãos do corpo e operam por meio desses órgãos. Daí Aristóteles dizer que a alma não entende sem fantasmas, e que ela não entende nada sem o intelecto passivo, que ele chama de poder cogitativo, e que é corruptível. Por esta razão, ele diz (1 De Anima) que o ato de compreensão do homem é corrompido quando algo dentro dele é corrompido, ou seja, o fantasma ou o intelecto passivo. E afirma-se no 3 De Anima que depois da morte não nos lembramos do que conhecemos em vida. Portanto, é evidente que nenhuma operação da alma pode permanecer após a morte. Portanto, sua substância também não permanece, uma vez que nenhuma substância pode ficar sem operação.

Agora, uma vez que esses argumentos levam a uma conclusão falsa, como foi mostrado acima, devemos nos esforçar para respondê-los. E, em primeiro lugar, deve-se observar que tudo o que deve ser adaptado e proporcionado entre si, se multiplica ou se unifica, cada um por sua própria causa. Portanto, se o ser de um depende do outro, sua unidade ou multiplicidade depende também disso; caso contrário, depende de alguma outra causa extrínseca. Ora, forma e matéria precisam sempre ser mutuamente proporcionais e naturalmente adaptadas, por assim dizer, porque o ato próprio é produzido em sua própria matéria. Conseqüentemente, matéria e forma devem sempre concordar em termos de multidão e unidade. Portanto, se o ser da forma depende da matéria, sua multiplicação, como também sua unidade, depende da matéria. Mas se não, a forma deve ser multiplicada de acordo com a multiplicação da matéria, isto é, junto com a matéria, e em proporção a ela: contudo, não de forma que a unidade ou multiplicidade da própria forma dependa da matéria . Agora, foi demonstrado que a alma humana é uma forma independente da matéria quanto ao seu ser. Portanto, segue-se que as almas são de fato multiplicadas conforme os corpos são multiplicados, e ainda a multiplicação dos corpos não é a causa da multiplicação das almas. Portanto, não se segue que a

pluralidade de almas cesse com a destruição dos corpos, como concluiu o primeiro argumento.

Disto, a resposta também ao segundo argumento é clara. Pois não é toda diferença de formas que causa uma diferença de espécie, mas apenas aquela que diz respeito a princípios formais, ou a um tipo diferente de forma; visto que é claro que a forma é essencialmente distinta neste e naquele fogo, e ainda assim nem o fogo nem a forma são especificamente diferentes. Conseqüentemente, a multidão de almas separadas de seus corpos resulta da distinção substancial de formas, uma vez que uma alma é substancialmente distinta de outra; e, no entanto, esta distinção não resulta de uma distinção nos princípios essenciais da alma, nem de um tipo diferente de alma, mas das várias co-aptidões das almas aos corpos, porque esta alma está adaptada a este e não àquele corpo , e essa alma para outro corpo, e assim por diante. E essa coaptação permanece na alma mesmo depois que o corpo perece, assim como a substância da alma permanece por ser independente do corpo no ponto de ser. Pois a alma de acordo com sua substância é a forma do corpo, do contrário, ela seria unida ao corpo acidentalmente e, conseqüentemente, a união de corpo e alma resultaria em uma coisa não essencialmente, mas acidentalmente. Agora é como formas que as almas precisam ser adaptadas aos seus corpos. Portanto, é claro que essas mesmas várias co-aptidões permanecem em almas separadas e, consequentemente, a pluralidade de almas também permanece.

O terceiro argumento dado acima foi a ocasião para alguns que consideravam o mundo eterno, caírem em várias opiniões estranhas. Pois alguns concordaram com a conclusão absoluta, e disseram que as almas humanas perecem totalmente com seus corpos. Outros disseram que de todas as almas permanece algo separado que é comum a todas, a saber, o intelecto ativo de acordo com alguns, ou além deste o intelecto possível, de acordo com outros. Outros, entretanto, sustentavam que as almas permanecem em sua multidão após os corpos, mas para que não fossem obrigadas a admitir um número infinito de almas, eles disseram que as mesmas almas são unidas a diferentes corpos depois de um certo tempo. Essa era a opinião dos platônicos, da qual trataremos

mais adiante. Outra vez, evitando todas as afirmações acima, ela disse que não é impossível que almas separadas sejam realmente infinitas em número. Porque nas coisas que não são ordenadas umas às outras, o infinito é ser infinito acidentalmente, e eles sustentam que não há razão para não admitir isso. Essa é a opinião de Avicena e Algazel. Não encontramos expressamente declarado por Aristóteles a qual dessas opiniões ele aderiu, embora ele sustente explicitamente a eternidade do mundo. A última, porém, das opiniões acima não é incompatível com os princípios por ele estabelecidos. Para em 3 Phys. e 1 Cœl. et Mund., ele prova que o realmente infinito é impossível em corpos naturais, mas não em substâncias imateriais. No entanto, é certo que esta questão não oferece dificuldade aos que professam a fé católica, visto que não admitem que o mundo seja eterno.

Novamente, se a alma permanecer após a destruição do corpo, isso não significa que ela deve ter sido acidentalmente unida a ele, como o quarto argumento concluiu. Pois um acidente é descrito como aquele que pode estar presente ou ausente sem a corrupção do assunto composto de matéria e forma. Agora, se isso for referido aos princípios do sujeito composto, será considerado falso. Pois é claro que a matéria primária não está sujeita à geração e corrupção, como Aristóteles prova (1 Phys.). Portanto, ele permanece em sua essência quando a forma se afasta. E, no entanto, a forma estava unida a ele não acidentalmente, mas essencialmente, visto que estava unida a ele em um ser. Da mesma forma, a alma está unida ao corpo em um ser, como provamos acima. Portanto, embora sobreviva ao corpo, está unido a ele essencialmente e não acidentalmente. Essa matéria primária não permanece realmente após a forma, exceto em relação ao ato de outra forma, ao passo que a alma humana permanece no mesmo ato, é devido ao fato de que a alma humana é forma e ato, enquanto a matéria primária é um ser em potencialidade.

Quanto à afirmação apresentada no quinto argumento, de que nenhuma operação pode permanecer na alma quando separada do corpo, dizemos que é falsa; visto que permanecem aquelas operações que não são exercidas por meio de órgãos. Esses são para compreender e querer. Mas não permanecem aquelas

operações que são realizadas por meio de ogans corporais , como as operações dos poderes nutritivos e sensíveis.

Deve-se observar, porém, que a alma entende de maneira diferente quando separada do corpo e quando unida a ele, mesmo que tenha um modo de existência diferente: porque um g fino age como é. Pois embora o ser da alma, enquanto unido ao corpo, seja absoluto e independente do corpo, o corpo é, por assim dizer, o alojamento e o sujeito que o recebe. Portanto, em conseqüência do seu bom funcionamento , que é entender, embora não dependendo docorpo, como se fosse executado através de um órgão corporal, tem seu objeto no corpo, a saber, os fantasmas. Portanto, enquanto a alma está no corpo, ela não pode compreender sem um fantasma; nem pode lembrar, exceto por meio dos poderes de cogitação e memória, pelos quais os fantasmas são preparados, como declarado acima. Por isso a compreensão, neste modo, como também a lembrança, é destruída quando o corpo perece. Por outro lado, a alma separada tem seu ser separado do corpo. Portanto, tampouco sua operação, que é compreender, será executada na dependência de certos objetos existentes nos órgãos do corpo, que são os fantasmas; mas entenderá por si mesmo segundo o manne r de substâncias totalmente separadas dos corpos quanto ao seu ser, do qual falaremos mais adiante. Além disso, de quais substâncias, como de coisas superiores a ela, poderá receber um influxo mais abundante para compreender melhor. Temos um sinal disso nos jovens. Para a alma, mais ele é retirado sendo ocupada sobre o seu próprio corpo, torna-se mais aptos a compreender certas maior coisas: por que a virtude da temperança, que retira a alma dos prazeres corporais, um bove tudo torna os homens aptos a compreender. Além disso, os homens enquanto dormem e não usam seus sentidos corporais, e quando não há perturbação dos humores ou vapores para impedi-los, são influenciados por seres superiores de modo a perceber certas coisas futuras que escapam ao âmbito do raciocínio humano: e este é muito mais o caso com aqueles que estão desmaiados ou em êxtase; porquanto são cada vez mais afastados dos sentidos do corpo. Tampouco isso acontece irracionalmente: porque, uma vez que a alma humana, como ela própria acima, está na linha de fronteira das substâncias corpóreas

e incorpóreas, como se estivesse no horizonte da eternidade e do tempo, ao se retirar do mundo inferior ela se aproxima de o mais alto. Portanto, quando for totalmente separado do corpo, será perfeitamente comparado a substâncias separadas quanto à maneira de compreender e receberá abundantemente sua influência.

Conseqüentemente, embora nosso ato de compreensão com relação a seu modo na vida presente cesse quando o corpo perecer, outro modo de compreensão superior tomará seu lugar.

A lembrança, no entanto, por ser um ato realizado por meio de um órgão corporal, como Aristóteles prova em seu livro De Memoria et Reminiscentia, não pode permanecer na alma depois do corpo, a menos que a lembrança seja tomada de forma equivocada para a compreensão daquelas coisas que a alma conhecia antes : pois a alma deve lembrar o que ela conheceu em vida, uma vez que as espécies inteligíveis são recebidas indelevelmente no intelecto possível, como mostramos acima.

Com relação às outras operações da alma, como amar, alegrar-se e coisas semelhantes, devemos ter cuidado com os equívocos. Porque às vezes são tidos como paixões da alma: e, portanto, são atos do apetite sensível em relação às faculdades irascíveis e concupiscíveis , junto com uma certa transmutação corporal. E assim eles não podem permanecer na alma após a morte, como Aristóteles prova em seu livro De Anima. Mas às vezes são confundidos com um simples ato de vontade, isto é, sem paixão. Por isso Aristóteles diz no sétimo livro de Ética que Deus se alegra com uma simples operação, e no décimo livro que na contemplação da sabedoria há um prazer maravilhoso, e no oitavo livro, ele distingue o amor pela amizade doamor, isso é uma paixão. Ora, como a vontade é um poder que não usa órgão, nem o intelecto, é claro que essas coisas, na medida em que são atos da vontade, permanecem na alma separada.

Portanto, não se pode concluir dos argumentos anteriores que a alma do homem é mortal.

CAPÍTULO LXXXII
QUE AS ALMAS DE ANIMAIS MUDOS NÃO SÃO IMORTAIS

Pelo que foi dito, pode ser claramente provado que as almas dos animais mudos não são imortais.

Pois já foi demonstrado que nenhuma operação da parte sensível pode ocorrer sem o corpo. Ora, não podemos encontrar nas almas dos animais mudos qualquer operação superior às da parte sensível, pois eles não entendem nem raciocinam. Isso decorre do fato de que todos os animais de uma mesma espécie operam da mesma maneira, como movidos pela natureza e não operando pela arte: assim, cada andorinha constrói seu ninho e cada aranha tece sua teia, da mesma maneira. Portanto, as almas dos animais mudos não têm operação que seja possível sem o corpo. Visto que, então, toda substância tem alguma operação, a alma de um animal mudo não pode existir separada do corpo. Portanto, ele perece quando o corpo perece.

Novamente. Toda forma separada da matéria é realmente compreendida: pois o intelecto ativo torna as espécies realmente inteligíveis, na medida em que as abstrai, como resulta do que foi dito. Mas, se a alma do animal mudo permanecer depois que seu corpo perecer, será uma forma separada da matéria. Portanto, será uma forma realmente compreendida. Ora, nas coisas separadas da matéria, o que compreende é igual ao que é compreendido, como diz Aristóteles em 3 De Anima. Portanto, a alma de um animal mudo, se sobreviver ao corpo, será intelectual: o que é impossível.

Novamente. Em tudo o que pode atingir uma certa perfeição encontramos um desejo natural por essa perfeição, visto que o bem é o que todos desejam, mas que cada coisa deseja o bem que lhe é próprio. Ora, nos animais mudos não encontramos um desejo natural de existência perpétua, exceto no que diz respeito à perpetuidade das espécies, visto que neles encontramos o desejo de procriar por meio do qual a espécie se perpetua, desejo esse que se encontra tanto nas plantas como nas coisas inanimadas. , mas

não com respeito ao apetite que é próprio de um animal como tal, cujo apetite é conseqüência da apreensão. Pois, uma vez que a alma sensível não apreende exceto aqui e agora, ela não pode apreender a existência perpétua. Nem, portanto, o deseja com apetite animal. Portanto, a alma de um animal mudo não é capaz de existência perpétua.

Além disso. Já que os prazeres realizam operações perfeitas, como diz Aristóteles em 10 Ética, a operação de uma coisa se dirige àquilo em que ela tem prazer como um fim. Ora, todos os prazeres dos animais mudos se referem à preservação do corpo: pois eles não se deleitam com sons, perfumes e visões, exceto na medida em que são indicativos de alimentos ou matérias venéreas, que são o objeto de todos os seus prazeres. Daí todas as suas operaçõessão direcionados à preservação de sua existência corporal, como seu fim. Portanto, eles não têm existência separada do corpo.

O ensino da fé católica está de acordo com esta declaração. Pois é dito (Gn 9) da alma do animal mudo: A vida dele (Vulg., De todas as peles h) está no sangue, como se dissesse: Sua existência depende da permanência do sangue. Também é dito no livro De Ecclesiasticis Dogmatibus: Declaramos que só o homem tem uma alma subsistente, isto é, que tem vida própria: e que as almas dos animais mudos perecem com o corpo.

Além disso, Aristóteles (2 De Anima) diz que a parte intelectiva da alma se distingue das outras partes como incorruptível e corruptível.

Isso coloca fora do tribunal a opinião de Platão, que sustentava que as almas, mesmo de animais mudos, são imortais.

E, no entanto, parece possível provar que as almas dos animais mudos são imortais. Pois, se uma coisa tem uma operação per se pertencente a si mesma, ela também é auto-subsistente. Ora, a alma sensível nos animais mudos tem uma operação per se em que o corpo não tem parte, a saber: mover-se: porque um motor é composto de duas partes, uma das quais é móvel e a outra é movida; portanto, sendo o corpo algo movido, segue-se que só a alma é movente: portanto, é auto -subsistente. Conseqüentemente, ele não pode ser corrompido acidentalmente quando o corpo

perece: visto que só as coisas que não existem per se são corrompidas acidentalmente. Tampouco pode ser corrompido per se: visto que não tem contrário, nem é composto de cúmulos. Segue-se, portanto, que é totalmente incorruptível.

O argumento de Platão, por meio do qual ele provou que toda alma é imortal, parece chegar ao mesmo ponto; porque, a saber, a alma se move; e tudo o que se move deve ser imortal. Pois o corpo não morre exceto quando é abandonado por aquilo que o moveu; e uma coisa não pode se abandonar: e conseqüentemente, segundo ele, aquilo que se move não pode morrer. E então ele concluiu que toda alma em movimento, mesmo a de nimais mudos , é imortal. Dissemos que este argumento equivale ao precedente, porque, uma vez que, na opinião de Platão, nada se move a menos que seja movido, aquilo que se move é um motor per se e, portanto, tem uma operação per se.

Mais uma vez, Platão afirmava que a alma sensível tem uma operação própria, não apenas no movimento, mas também na sensação. Pois ele declarou que a sensação é um movimento da própria alma que sente: e que a alma, sendo movida dessa forma, moveu o corpo para a sensação. Por isso, ao definir o sentido, disse que é o movimento da alma através do corpo.

Agora está claro que essas declarações são falsas. Pois sentir não é mover, mas ser movido: porque de ser potencialmente senciente, o animal se torna realmente senciente por meio dos objetos sensíveis pelos quais os sentidos são impressos. Mas não se pode dizer que o sentido é passivo para o sensível da mesma forma que o intelecto é passivo para o objeto inteligível, de modo que a sensação poderia ser uma operação da alma sem um instrumento corporal, da mesma forma que o entendimento. . Pois o intelecto apreende as coisas como abstratas da matéria e das condições materiais que são os princípios da individualidade;ao passo que o sentido não. Isso é evidenciado pelo fato de o sentido ser confinado a objetos particulares, enquanto a compreensão é de universais. Portanto, é claro que os sentidos são passivos para as coisas como existentes na matéria: enquanto o intelecto não é, mas na medida em que estão sujeitos à abstração. Portanto, a paixão do

intelecto não tem matéria corpórea, enquanto a paixão dos sentidos não.

Novamente. Diferentes sentidos são receptivos a diferentes sentidos, visão, por exemplo, de cores, audição de sons. Ora, essa diferença surge claramente das diferentes disposições dos órgãos: pois o órgão da visão precisa estar em potencial para todas as cores e o órgão da audição para todos os sons. Mas se essa recepção ocorresse sem qualquer órgão corporal, a mesma faculdade seria receptiva a todos os objetos sensíveis: uma vez que um poder imaterial, por sua vez, está em igualdade de relação com todas essas qualidades: portanto, o intelecto, por não usar um órgão corporal, reconhece todos os objetos sensíveis. Portanto, não há sensação sem um órgão corporal.

Avançar. O sentido é corrompido pela excelência de seu objeto; mas o intelecto não o é, porque aquele que compreende os objetos superiores da inteligência é capaz de compreender os outros, não menos, mas mais. Consequentemente, a paixão causada no sentido pelo sensível difere em natureza daquela que é causada no intelecto pelo inteligível: a paixão do intelecto, ocorrendo sem um órgão corporal, enquanto a paixão dos sentidos está conectada com um órgão corporal , cuja harmonia é destruída pela excelência do sensível.

A afirmação de Platão de que uma alma se move pode parecer bem fundada em razão do que observamos a respeito dos corpos. Pois aparentemente nenhum corpo se move a menos que seja movido: por isso Platão disse que todo motor é movido. E uma vez que não podemos ir ao infinito como se cada coisa movida fosse movida por outra, ele afirmou que em cada ordem o primeiro motor se movia. Daí decorre que a alma, que é o primeiro motor do movimento dos animais, é algo que se move.

Mas isso se mostra falso por dois motivos. Em primeiro lugar, porque está provado que tudo o que se move per se é um corpo: portanto, uma vez que a alma não é um corpo, é impossível movê-la senão acidentalmente.

Em segundo lugar, porque, uma vez que um motor, enquanto tal, está em um ato, enquanto a coisa movida, como tal, está em

potencialidade, e uma vez que nada pode ser, do mesmo modo, em ato e potencialidade; será impossível que a mesma coisa seja, sob o mesmo aspecto, móvel e movida, mas se uma coisa é declarada como se movendo, uma parte dela deve ser movida e a outra movida. É assim que se diz que um animal se move, porque a alma se move e o corpo se move. Uma vez que, no entanto, Platão não sustentava que a alma é um corpo, embora fizesse uso do movimento da palavra que propriamente falando pertence aos corpos, ele não quis dizer movimento neste sentido estrito, mas o referiu de uma maneira mais geral a qualquer operação: em cujo sentido Aristóteles também diz (3 De Anima) que sensação e compreensão são movimentos: mas , dessa forma, o movimento é o ato, não daquilo que está em potencial, mas daquilo que é perfeito. Conseqüentemente, quando disse que a alma se move, com isso queria dizer que ela age sem a ajuda do corpo, ao passo que é o contrário com outras formas que não exercem nenhuma ação fora da matéria: pois o que aquece é não o calor por si só, mas algo quente. Por issoele desejava concluir que toda alma que causa movimento é imortal: porque aquilo que tem uma operação per se deve também ter existência per se.

Mas já foi provado que o funcionamento da alma de um animal mudo, a saber, a sensação, não pode ser sem o corpo. E isso é muito mais evidente no que diz respeito ao funcionamento do apetite. Porque todas as coisas pertencentes ao apetite da faculdade sensível, são manifestamente acompanhadas por uma certa transmutação corporal, e são conhecidas como paixões da alma.

Disto se segue que nem mesmo o movimento é uma operação da parte sensível sem órgão. Pois a alma de um animal mudo não se move senão por meio dos sentidos e do apetite: porque o poder que se diz executar o movimento torna os membros obedientes ao comando do apetite: para que o corpo seja aperfeiçoado com poderes dirigidos para ser movido r ather do que com poderes de movimento.

É claro, portanto, que nenhuma operação da alma do animal mudo pode ser independente do corpo: e disso concluímos

necessariamente que a alma do animal mudo perece com o corpo.

CAPÍTULO LXXXIII
QUE O HUMANO COMEÇA A EXISTIR COM O CORPO

Visto que, no entanto, as mesmas coisas são consideradas como tendo um começo de ser e um fim de ser, pode parecer a alguém que, uma vez que a alma humana não tem fim de seu ser, nem teve começo de ser, mas sempre foi. E, aparentemente, isso pode ser provado pelos seguintes argumentos.

Pois aquilo que nunca deixará de ser, tem o poder de ser sempre. E aquilo que tem o poder de ser sempre, nunca se pode dizer verdadeiramente que não é: visto que a duração de uma coisa na existência se estende até o seu poder de existir. Agora, de tudo o que começou a ser, em algum momento é verdade dizer que não é. Portanto, aquilo que nunca deixará de ser, em nenhum momento começa a ser.

Avançar. A verdade dos inteligíveis não é apenas incorruptível , mas, por sua vez, é eterna: porque é necessária; e tudo o que é necessário é eterno, pois para o que necessariamente é, não ser é uma impossibilidade. Ora, é pela incorruptibilidade da verdade inteligível que se prova que a alma tem um ser incorruptível. Portanto, por um raciocínio semelhante, desde sua eternidade podemos provar a eternidade da alma.

Além disso. Uma coisa não é perfeita se faltarem várias de suas partes principais. Agora está claro que as partes principais do universo são substâncias intelectuais, ao qual gênero, como mostrado acima, pertencem as almas humanas. Conseqüentemente, se todos os dias começam a existir tantas almas humanas quanto os homens nascem, é evidente que muitas de suas partes principais são adicionadas ao universo todos os dias, e que faltam muitas dessas partes. Portanto, segue-se que o universo é imperfeito: o que é impossível.

Além disso, alguns argumentam a partir da autoridade das Sagradas Escrituras. Pois é declarado (Gênesis 1) que no sétimo dia Deus terminou Sua obra que Ele havia feito: e Ele descansou ...

de toda a Sua obra que Ele havia feito. Mas não seria assim, se Ele fizesse novas almas every day. Portanto, novas almas humanas não começam a existir, mas elas existem desde o início do mundo.

Por isso, então, e por razões semelhantes, alguns, supondo que o mundo seja eterno, disseram que, como a alma humana é incorruptível, ela existiu desde a eternidade. Portanto, aqueles, a saber os platônicos, que sustentavam que as almas humanas em sua universalidade são imortais, sustentavam que também existiam desde a eternidade e são unidas aos corpos em um momento, em outro separado deles, esta vicissitude dependendo de certos períodos fixos de anos. Por outro lado, aqueles que sustentavam que as almas humanas são imortais em relação a alguma coisa que permanece de todos os homens após a morte, sustentam que essa mesma coisa existe desde a eternidade; seja apenas o intelecto ativo, como disse Alexandre, ou, além disso, o intelecto passivo, como afirmou Averróis. Este também é aparentemente o significado das palavras de Aristóteles: visto que, falando do intelecto, ele diz que ele não é apenas incorruptível, mas também perpétuo.

Alguns, no entanto, professando a fé católica, embora imbuídos dos ensinamentos dos platônicos, seguiram um meio-termo. Pois, uma vez que, de acordo com a fé católica, nada é eterno além de Deus, eles sustentaram, não que as almas humanas são eternas, mas que foram criadas com ou antes do mundo visível, e ainda assim são unidas de novo aos corpos. Dos que professavam a fé cristã, Orígenes foi o primeiro a ter essa opinião e, depois, vários o seguiram. Na verdade, essa opinião sobrevive até hoje entre os hereges, dos quais os maniqueus concordam com Platão em afirmar a eternidade e a transmigração das almas.

Mas pode ser facilmente provado que as opiniões anteriores não são baseadas na verdade. Pois já mostramos acima que não há senão um intelecto possível ou ativo para todos. Resta-nos, portanto, proceder contra as opiniões que afirmam que existem muitas almas humanas, mas que elas existiram antes dos corpos, seja desde a eternidade, seja desde a formação do mundo. Isso pareceria irracional pelas seguintes razões.

Pois foi mostrado acima que a alma está unida ao corpo como sua forma e ato. Ora, embora o ato seja naturalmente anterior à potencialidade , no entanto, em um mesmo sujeito, é posterior a ela no tempo: uma vez que uma coisa passa da potencialidade ao ato. Portanto, a semente potencialmente viva precede a alma, que é o ato da vida.

Novamente. É natural que toda forma esteja unida à sua matéria própria: do contrário, o que é feito de forma e matéria seria algo além da natureza. Ora, aquilo que se torna uma coisa de acordo com a natureza é atribuído a ela antes daquilo que se torna uma coisa ao lado da natureza: uma vez que o que se torna uma coisa ao lado da natureza está nela acidentalmente, enquanto o que está se tornando uma coisa de acordo com a natureza está nela per se; e o que é acidental sempre vem depois do que é per se. Portanto, convém à alma unir-se ao corpo antes de ser separada do corpo. Portanto, não foi criado antes do corpo ao qual está unido.

Além disso. Cada parte separada do todo é imperfeita. Ora, a alma, por ser uma forma, como comprovado acima, faz parte da espécie humana. Conseqüentemente , enquanto existir por si mesmo separado do corpo, é imperfeito. Mas o perfeito precede o imperfeito na ordem das coisas naturais. Portanto, não é adequado para a ordem denatureza que a alma deveria ter sido criada separada do corpo antes de ser unida ao corpo.

Além disso. Se as almas foram criadas sem seus corpos, devemos perguntar como elas se uniram a esses corpos. Pois isso era pela força ou pela natureza. Se pela força; visto que tudo o que é o resultado da força é contra a natureza, segue-se que a união da alma e do corpo não é natural. Portanto o homem, que é composto de ambos, é algo antinatural: e isso é claramente falso. Além disso, as substâncias intelectuais são de uma ordem superior do que os corpos celestes. Agora, nada violento ou contraditório pode ser encontrado nos corpos celestes. Muito menos, portanto, existe nas substâncias intelectuais. Por outro lado, se as almas estão unidas aos corpos naturalmente, segue-se que, assim que foram criadas, as almas tinham um desejo natural de se unir aos corpos. Ora, o apetite natural é imediatamente posto em ação, a menos que haja

um obstáculo, como ocorre no movimento de corpos pesados e leves: porque a natureza sempre funciona da mesma maneira. Conseqüentemente, desde o momento de sua criação, eles teriam sido unidos aos corpos, a menos que houvesse algo para impedi-lo. Mas tudo o que impede a realização do apetite natural é uma violência contra ele. Portanto, foi pela violência que em algum momento as almas foram separadas dos corpos. Ora, isso não é razoável: tanto porque em tais substâncias não pode haver nada violento, como já provamos; e porque o violento e o não natural, por serem acidentais, não podem preceder o que é de acordo com a natureza, nem podem ser conseqüência de toda a espécie.

Fur Ther. Uma vez que tudo deseja naturalmente sua própria perfeição, cabe à matéria desejar a forma e não vice-versa. Agora a alma é comparada ao corpo como a forma à matéria, como foi mostrado acima. Portanto, a união da alma e do corpo responde ao desejo não da alma, mas sim do corpo.

Se, entretanto, for dito que ambos são naturais à alma, a saber, a união com o corpo e a separação do corpo, de acordo com os diferentes tempos: - isso parece impossível. Porque as mudanças que ocorrem naturalmente em um objeto são acidentais, como na juventude e na velhice. Portanto, se a união e a separação do corpo são mudanças naturais no que diz respeito à alma, a união com o corpo será um acidente da alma: e conseqüentemente o homem resultante dessa união não será um ser per se, mas um ser acidental.

Avançar. Tudo o que está sujeito a alteração de acordo com a diferença de tempo, está sujeito ao movimento celestial, que todo o curso do tempo segue. Considerando que as substâncias intelectuais e incorpóreas, entre as quais são almas separadas, estão acima de toda a ordem dos corpos: portanto, elas não podem estar sujeitas aos movimentos celestiais. Portanto, é impossível para eles que, de acordo com a diferença de tempo, eles devam estar naturalmente, ora unidos, ora separados, ou desejem naturalmente isto em um momento e aquilo em outro.

Se, entretanto, for dito que eles estão unidos aos corpos nem pela violência nem pela natureza, mas por escolha deliberada: - isso

é impossível. Pois ninguém deseja chegar a um estado pior, a menos que seja enganado. Ora, a alma separada está em um estado mais elevado do que quando unida ao corpo; especialmente de acordo com os platônicos, que dizem que por estar unido ao corpo esquece o que antes sabia e se empaca na pura contemplação.de verdade. Portanto, não é voluntariamente unida ao corpo, a menos que seja enganada. Mas não pode haver na alma qualquer causa de engano, uma vez que, de acordo com eles, é suposto ter todo o conhecimento. Tampouco se pode dizer que seu juízo sobre uma questão particular de escolha, procedente de seu conhecimento universal , seja perturbado por conta das paixões, como acontece no incontinente: porque paixões desse tipo não são isentas de alteração corporal, de modo que eles não podem estar na alma separada. Resta, portanto, que se a alma existisse antes do corpo , ela não estaria unida ao corpo por sua própria vontade.

Avançar. Qualquer efeito resultante da coincidência de dois testamentos independentes é um efeito casual: por exemplo, quando uma pessoa que pretende comprar encontra seu credor no mercado sem que este tenha concordado com ele em ir até lá. Ora, a vontade do progenitor, da qual depende a geração do corpo, não depende da vontade da alma separada que deseja ser unida. Visto que a união da alma e do corpo não pode ocorrer sem a concordância de ambas as vontades, segue-se que tal união é casual: de modo que a geração de um homem não é da natureza, mas do acaso: o que é claramente falso, uma vez que resulta na maioria dos casos.

E novamente, se for dito que a alma está unida ao corpo não pela natureza, nem por sua própria vontade, mas por ordenança divina; - isso também parece inadmissível, se as almas foram criadas antes dos corpos. Pois Deus formou cada coisa de acordo com uma maneira que se torna sua natureza: por isso é dito de cada criatura (Gn 1) Deus vendo (Vulg., - viu) que era bom, e de todos juntos: Deus viu todas as coisas que Ele tinha feito, e eles eram muito bons. Conseqüentemente, se Ele criou as almas separadas dos corpos, devemos dizer que essa maneira de ser é mais apropriada para sua natureza. Agora, não está de acordo com a ordenança da bondade divina para rebaixar as coisas, mas sim elevá-las a um

estado melhor. Portanto, não poderia ter sido por ordenança divina que a alma foi unida ao corpo.

Avançar. Não está de acordo com a ordem da sabedoria divina elevar as coisas inferiores em detrimento das superiores. Agora, corpos que estão sujeitos à geração e corrupção obtêm o lugar mais baixo na ordem das coisas. Portanto, não convinha à sabedoria divina levantar os corpos humanos unindo-lhes as almas preexistentes: pois isso não poderia ser feito sem prejuízo destas últimas, como se prova do que foi dito.

Orígenes percebeu isso e, uma vez que afirmava que as almas humanas foram criadas desde o início , ele disse que elas foram unidas aos corpos por ordenança divina, mas como uma punição. Pois ele era de opinião que eles haviam pecado antes que os corpos fossem formados, e que de acordo com a gravidade de seus pecados, eles estavam encerrados em corpos mais ou menos nobres como em tantas prisões.

Mas essa opinião não pode ser mantida. Porque o castigo é algo contrário a um bem da natureza, e por isso se diz que é mau. Se, portanto, a união da alma com o corpo é algo penal, não é um bem da natureza. No entanto, isso é impossível: pois é planejado pela natureza, uma vez que é o fim da geração natural. Além disso, seguir-se-ia que ser homem não é bom de acordo com a natureza; ao passo que é dito (Gn 1:31) depois da criação do homem: Deus viu todas as coisas que Ele fez , e elas eram muito boas.

Avançar. O bem não resulta do mal, exceto por acidente. Conseqüentemente, se foi designado que a alma deve ser unida ao corpo por causa de um pecado da alma separada, visto que essa união é um bem, segue-se que é acidental. Portanto, foi por acaso que o homem foi feito. Mas isso é depreciativo à sabedoria divina, da qual se diz (Sb 11.21) que ordenou todas as coisas em número, peso e medida.

Isso também se opõe claramente ao ensino do Apóstolo. Pois i t é dito (Rom. 9:11, 12) de Jacó e Esaú, que quando eles ainda não tinham nascido, nem tinham feito bem ou mal ... foi dito que o mais velho deve servir o mais jovem. Portanto, antes que isso fosse dito, suas almas não haviam cometido nenhum pecado: e ainda assim,

isso foi dito depois de sua concepção, como aparece em Gênesis 25:23.

Quando estávamos tratando da distinção das coisas, aduzimos contra a posição de Orígenes vários argumentos, que também podem ser empregados aqui. Portanto, omitindo-os, passemos a outros.

Novamente. Devemos admitir que a alma humana precisa dos sentidos ou não. Ora, a experiência parece deixar claro que precisa dos sentidos: porque quem carece de um certo sentido, não tem conhecimento dos sensíveis que são conhecidos por esse sentido e: assim, um cego de nascença não tem conhecimento nem compreensão alguma das cores. Além disso, se a alma não precisa dos sentidos para compreender, não devemos encontrar no homem qualquer relação entre o conhecimento sensível e o intelectivo. No entanto, observamos o contrário: pois a sensação leva às memórias, e estas nos levam a observar as coisas, por meio da qual chegamos à compreensão dos princípios universais das ciências e das artes. Conseqüentemente, se a alma humana precisa dos sentidos para compreender; uma vez que a natureza não falha em nada no que é necessário para a realização de sua operação adequada - portanto, fornece órgãos adequados de sentido e movimento aos animais que são animados com os poderes dos sentidos e do movimento - a alma humana não deve ter b até mesmo elaborado sem a necessária assistência dos sentidos. Mas os sentidos estão inoperantes sem órgãos corporais, como mostrado acima. Portanto, a alma não foi feita sem os órgãos do corpo.

Se, no entanto, a alma humana não precisa dos sentidos para compreender, e por isso se diz que foi criada à parte do corpo: somos obrigados a dizer que antes de se unir ao corpo, ela se entendeu por si mesma. todas as verdades científicas. Na verdade, os platônicos concederam isso, quando sustentaram que as idéias, que na opinião de Platão são as formas inteligíveis separadas das coisas, são a causa do conhecimento: portanto, a alma separada, uma vez que não havia nenhum obstáculo no caminho, recebeu o conhecimento completo de todas as ciências. Devemos, portanto, dizer, uma vez que é considerado ignorante quando unido ao corpo,

que esquece o conhecimento que tinha anteriormente. Os platônicos também concordam com isso, e alegam como prova disso que, por mais ignorante que um homem possa ser, se ele for questionado metodicamente sobre as coisas que são ensinadas nas ciências, ele responderá a verdade: assim, se um homem esqueceu algumas das as coisas que ele sabia antes, e alguém lhe sugere consecutivamente as coisas que ele esqueceu, ele as lembra à sua memória. Daí decorre também que aprender nada mais é do que lembrar. Consequentemente, segue-se, como uma conseqüência necessária desta opinião, que a união com o corpo impede a compreensão da alma. Agora a natureza não une nada a issoo que causa um obstáculo à sua operação, ao invés disso, une-o àquilo pelo qual sua operação é tornada mais rápida. Conseqüentemente, a união de corpo e alma não será natural: e assim o homem não será uma coisa natural, nem sua geração será natural: declarações essas que são claramente falsas.

Avançar. O fim último de qualquer coisa é aquele que ela se esforça para obter por meio de suas operações. Ora, o homem, com todas as suas operações bem ordenadas e corretas, se esforça para atingir a contemplação da verdade: pois as operações dos poderes ativos são tantos preparativos e disposições para os poderes contemplativos. Portanto, o objetivo do homem é chegar à contemplação da verdade. Para tanto, então, foi a alma unida ao corpo, por meio do qual o homem passa a existir. Portanto, não é pela união com o corpo que a alma perde o conhecimento; pelo contrário, está unido ao corpo para adquirir conhecimento.

Novamente. Se um homem que ignora as ciências for questionado sobre assuntos relativos às ciências, ele não responderá a verdade, exceto quanto aos princípios universais que ninguém ignora, visto que são conhecidos por todos da mesma maneira e naturalmente. Posteriormente, no entanto, se ele for questionado consecutivamente, ele responderá a verdade sobre coisas intimamente relacionadas com os princípios, tendo esses princípios em mente; e ele continuará a fazê-lo, enquanto for capaz de aplicar a força desses princípios aos assuntos sobre os quais é questionado. Disto, portanto, fica claro que o conhecimento é

causado de novo na pessoa questionada pelos primeiros princípios; e não pela lembrança de um conhecimento que ele possuía antes.

Avançar. Se o conhecimento das conclusões fosse tão natural para a alma quanto o conhecimento dos princípios, todos teriam a mesma opinião sobre as conclusões e sobre os princípios: visto que as coisas naturais são iguais para todos. Agora, nem todos têm a mesma opinião sobre as conclusões, mas apenas sobre os princípios. Portanto, é claro que o conhecimento dos princípios é natural para nós, mas não o conhecimento das conclusões. Agora, daquilo que é natural para nós, adquirimos o que não é natural: assim como nas coisas externas fazemos com as nossas mãos todos os produtos da arte. Portanto, não temos conhecimento de conclusões, exceto aquelas que obtemos de princípios.

Novamente. Visto que a natureza é sempre dirigida a uma coisa , segue-se que de um poder há naturalmente um objeto; por exemplo, a cor é o objeto da visão, o som da audição. Portanto o intelecto, sendo um poder, tem um objeto natural, do qual tem conhecimento per se e naturalmente. E esse objeto deve ser aquele sob o qual estão compreendidas todas as coisas conhecidas pelo intelecto: assim como sob a cor estão todas as cores, que são per se visíveis. Agora, isso não é outro senão ser. Portanto, nosso intelecto conhece o ser naturalmente, e tudo o que per se está compreendido no ser como tal; e neste conhecimento se baseia o conhecimento dos primeiros princípios, como a incompatibilidade de afirmação e negação, e assim por diante. Conseqüentemente, somente esses princípios são conhecidos naturalmente por nosso intelecto; ao passo que as conclusões são conhecidas por meio deles: assim como pela cor, a visão conhece os sentidos comuns e acidentais.

Avançar. Aquilo que adquirimos por meio dos sentidos não estava na alma antes (sua união com) o corpo. Agora, o conhecimento dos princípios é causado em nós pelos sensíveis: pois se não tivéssemos percebido algum todo pelos nossos sentidos, seríamos incapazes de compreenderque um todo é maior que sua parte: assim como um cego de nascença não pode ter idéia das cores. Nem, portanto, tinha a alma qualquer conhecimento dos princípios antes (sua união com) o corpo: e muito menos, de outras coisas.

Conseqüentemente, a prova de Platão da existência da alma antes de sua união com o corpo não pode subsistir.

Novamente. Se todas as almas existiam antes dos corpos aos quais estão unidas, parece que a mesma alma está unida a diferentes corpos de acordo com as vicissitudes do tempo. Na verdade, esta é uma consequência evidente da opinião daqueles que defendem a eternidade do mundo. Pois, se os homens foram gerados desde a eternidade, segue-se que um número infinito de corpos humanos foi gerado e corrompido durante todo o curso do tempo. Portanto, devemos dizer ou que um número realmente infinito de almas pré-existiu, se cada alma for unida a um único corpo, ou - se o número de tais almas for finito - que a mesma alma está unida de uma só vez a este, em outra vez para aquele corpo. E o mesmo pareceria acontecer se supuséssemos que as almas existiam antes dos corpos, mas que essa geração não existia desde a eternidade. Pois embora se suponha que a geração dos homens nem sempre foi, não se pode duvidar que pode ser de duração infinita: porque cada homem é formado pela natureza, que a menos que seja acidentalmente impedido, ele é capaz de gerar outro mesmo que ele mesmo foi gerado de outro. No entanto, isso é impossível se, supondo um número finito de almas, uma alma não pode ser unida a vários corpos. Por isso vários que afirmaram a existência de almas antes dos corpos, mantiveram a transmigração de almas. Mas isso é impossível. Portanto, as almas não existiam antes dos corpos.

Que uma alma não pode possivelmente ser unida a corpos diferentes é provado assim. As almas humanas não diferem especificamente umas das outras, mas apenas numericamente: do contrário, os homens também difeririam em espécies uns dos outros. Agora, a distinção numérica surge de princípios materiais. Conseqüentemente, a distinção entre as almas humanas terá que ser tirada de algo material. Não, entretanto, como se a matéria fizesse parte da alma: pois foi mostrado acima que a alma é uma substância intelectual e que tal substância não tem matéria. Resta, portanto, que da maneira indicada acima, a distinção e pluralidade das almas devem ser tiradas de sua relação com os diferentes assuntos aos quais as almas estão unidas. Conseqüentemente, se

há corpos diferentes, eles precisam ter almas diferentes unidas a eles. Portanto, um não está unido a vários.

Novamente. Foi provado acima que a alma está unida ao corpo como sua forma. Ora, as formas devem ser proporcionais às suas respectivas matérias: visto que se relacionam umas com as outras como potencialidade para agir: pois o ato próprio corresponde à própria potencialidade. Portanto, uma alma não está unida a vários corpos.

Além disso. A força do motor deve ser proporcional ao seu móvel: pois nem toda força move todos os móveis. Ora, não se pode dizer que a alma, mesmo que não fosse a forma do corpo, não é seu motor, pois o animado difere do inanimado em sentido e movimento. Portanto, diferentes almas devem corresponder a diferentes corpos.

Novamente. Nas coisas sujeitas à geração e corrupção, a mesma coisa idêntica não pode ser reproduzida por geração: pois, uma vez que geração e corrupção são movimentos em direção à substância, nas coisas que são geradas e corrompidas, a substância não permanece a mesma, como faz em coisas que são movidas localmente. Agora, se aquelealma é unida sucessivamente a vários corpos gerados, o mesmo homem idêntico será reproduzido por geração. Esta é uma consequência necessária para Platão, que disse que o homem é tão vestido com um corpo. Segue-se também para todas as outras: porque, visto que a unidade, mesmo como o ser, de uma coisa segue sua forma, segue-se que essas coisas são um em número, cuja forma é um em número. Portanto, não é possível para uma alma ser unida a vários corpos: e disso segue também que nem o foram as almas antes dos corpos.

A fé católica se declara de acordo com esta verdade. Pois está dito no salmo: Aquele que fez os corações de cada um deles: porque, a saber, Deus formou uma alma para cada um separadamente, e não os criou todos juntos, nem uniu um a corpos diferentes. Por isso, também é declarado no livro De Ecclesiasticis Dogmatibus: Afirmamos que as almas dos homens não foram criadas desde o início junto com outras naturezas intelectuais, nem todas ao mesmo tempo, como Orígenes pretendia.

CAPÍTULO LXXXIV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES

OS argumentos pelos quais se prova que as almas existem desde a eternidade, ou que, pelo menos, existiam antes dos corpos, são facilmente resolvidos.

Pois a primeira afirmação de que a alma tem o poder de ser sempre deve ser concedida: mas deve-se observar que o poder e a potencialidade de uma coisa não se estendem ao que foi, mas ao que é ou será: portanto, a possibilidade h como nenhum lugar no passado. Portanto, do fato de que a alma tem o poder de ser sempre, podemos concluir, não que sempre foi, mas que sempre será.

Avançar. Aquilo a que um poder é dirigido não decorre do poder, a menos que o poder seja suposto . Portanto, embora a alma tenha o poder de ser sempre, não podemos inferir que a alma é sempre, exceto depois de já ter recebido esse poder. E se presumirmos que recebeu esse poder desde a eternidade, estaremos implorando pela questão em questão, simplesmente se a alma existe desde a eternidade.

Quanto à segunda objeção sobre a eternidade da verdade que a alma compreende: - devemos observar que a eternidade de uma verdade compreendida pode ser tomada de duas maneiras: de uma forma, quanto à coisa compreendida; em outro quanto àquilo pelo qual é compreendido. Se a verdade compreendida é eterna no que diz respeito à coisa compreendida, segue-se que a coisa compreendida é eterna, mas não aquele que compreende: enquanto se a verdade compreendida é eterna quanto àquilo por onde é compreendida, seguir-se-ia que a alma que entende que é eterno. Ora, a verdade compreendida é eterna, não no último, mas no primeiro: pois é claro pelo que foi dito que as espécies inteligíveis, pelas quais nossa alma entende a verdade, são adquiridas por nós dos fantasmas por meio do intelecto ativo. Portanto, não se pode inferir que a alma é eterna, mas que as verdades compreendidas se fundamentam em algo eterno, pois seu fundamento está na verdade

primeira, como na causa universal que contém toda a verdade. Mas a alma é comparada a essa coisa eterna, não como sujeita à forma, mas como uma coisa com seu fim próprio, porque a verdade é o bem do intelecto e o fim dele. Agora deO fim de uma coisa podemos discutir sobre sua duração, assim como podemos discutir sobre seu início a partir de sua causa eficiente: uma vez que o que é dirigido para um fim eterno deve ser capaz de durar para sempre. Conseqüentemente, desde a eternidade da verdade inteligível, podemos provar que a alma é imortal, mas não que é eterna. Que nem o último pode ser provado desde a eternidade do agente, fica claro pelo que foi dito acima, quando estávamos discutindo a eternidade das criaturas.

A terceira objeção, que se refere à perfeição do universo, não é convincente. Pois a perfeição do universo diz respeito às espécies, não aos indivíduos: uma vez que o universo está continuamente recebendo uma adição de indivíduos às espécies pré-existentes. Ora, as almas humanas não diferem especificamente entre si, mas apenas numericamente, como já provamos. Conseqüentemente, não é inconsistente com a perfeição do universo, se novas almas forem criadas.

Conseqüentemente, podemos reunir a resposta à quarta objeção. Pois é afirmado ao mesmo tempo (Gênesis 1) que Deus terminou Sua obra, e que Ele descansou ... de toda a Sua obra que Ele havia feito. Uma vez que, então, o fim ou aperfeiçoamento das criaturas diz respeito à espécie e não aos indivíduos, então o descanso de Deus deve ser entendido como se referindo à cessação de formar novas espécies, mas não novos indivíduos , semelhantes aos quais, na espécie, têm existia antes. Conseqüentemente, como todas as almas humanas são de uma mesma espécie, assim como todos os homens, não é incompatível com o referido descanso se Deus criar novas almas dia a dia.

Deve-se, entretanto, observar que não achamos que Aristóteles afirma que o intelecto humano é eterno; e ainda assim ele costuma dizer isso daquelas coisas que, em sua opinião, sempre foram. Mas ele declara que é eterno; e isso pode ser dito daquelas coisas que sempre serão, embora nem sempre tenham sido.

Conseqüentemente (11 Metaph.), Ao excluir a alma intelectiva das condições de outras formas, ele não disse que essa forma existia antes da matéria - e ainda assim Platão disse isso das idéias, de modo que pareceria consistente com o assunto do qual ele estava tratando que ele deveria dizer algo do tipo da alma, - mas ele disse que permanece depois do corpo.

CAPÍTULO LXXXV
QUE A ALMA NÃO É FEITA DA SUBSTÂNCIA DE DEUS

Pelo que foi dito, fica claro que a alma não é da substância de Deus .

Pois foi mostrado acima que a substância divina é eterna, e que nada pertencente a ela começa de novo. Considerando que as almas humanas não existiam antes dos corpos, como provamos. Portanto, a alma não pode ser da substância divina.

Além disso. Foi mostrado acima que Deus não pode ser a forma de nada. Já a alma é a forma do corpo, como já provamos. Portanto, não é da substância divina.

Avançar. Tudo de que algo é feito está em potencialidade para aquilo que é feito a partir dele. Mas a substância de Deus não tem potencialidade para nada: pois é puro ato, como provamos acima. Portanto, é impossível que a alma ou qualquer outra coisa seja feita da substância de Deus.

Novamente. Aquilo de que algo é feito é mudado de alguma forma. Mas Deus é totalmente imutável, como provamos acima. Portanto, é impossível que qualquer coisa seja feita Dele.

Além disso. A alma mostra sinais evidentes de variação em conhecimento e virtude, e seus opostos: enquanto em Deus não há variação alguma, nem per se, nem acidental.

Novamente. Foi mostrado acima que Deus é ato puro, onde não há potencialidade: enquanto na alma humana encontramos potencialidade e ato; pois contém o intelecto possível que está em potencial para tudo o que é inteligível, além do intelecto ativo, como mostrado acima. Portanto, a alma humana não é da natureza divina.

Novamente. Visto que a substância divina é totalmente indivisível, a alma não pode ser parte dela, mas apenas o todo. Agora, a substância divina não pode ser senão uma, como mostramos acima. Segue-se, portanto, que haveria para todos os homens apenas uma

alma no que diz respeito ao intelecto: e isso foi refutado acima. Portanto, a alma não provém da substância divina.

Essa opinião surgiu aparentemente de uma fonte tripla. Para alguns, afirmam que nenhuma substância é incorpórea. Conseqüentemente, eles afirmaram que Deus é o corpo mais nobre, seja ar, fogo ou qualquer outra coisa que eles considerassem um princípio, e eles afirmaram que a alma era da natureza deste corpo. Pois todos eles atribuíam à alma tudo o que considerassem um princípio, como diz Aristóteles (1 De Anima): e assim se seguia que a alma provém da substância divina. Dessa raiz brotou a opinião de Manes, que pensava que Deus é um corpo luminoso que se estende pelo espaço infinito, do qual, disse ele, a alma humana é um fragmento.

Mas esta opinião foi refutada acima, tanto porque provamos que Deus não é um corpo; e porque mostramos que nem a alma humana nem qualquer substância intelectual é um corpo.

Alguns sustentaram que para todos os homens existe apenas um intelecto, seja ativo apenas, ou ativo e possível, como afirmado acima. E visto que os antigos afirmavam que cada substância separada é Deus, segue-se que nossa alma, ou seja, o intelecto pelo qual entendemos, é da natureza divina. Portanto, mesmo hoje em dia, certos adeptos da fé cristã, que sustentam que o intelecto ativo é um ser separado, dizem expressamente que o intelecto ativo é Deus.

Mas esta opinião sobre a unidade de nosso intelecto ativo foi refutada acima.

Possivelmente também, essa opinião pode ter surgido da própria semelhança de nossa alma com Deus. Pois é por causa da alma do homem que a inteligência, que é considerada a mais apropriada a Deus, é considerada inadequada a nenhuma substância neste mundo inferior, exceto ao homem somente. Portanto, pode parecer que a alma estava aliada à natureza divina: e especialmente aos homens que estavam convencidos da imortalidade da alma humana.

Além disso, isso parece ser confirmado pelo fato de que depois de ter sido dito (Gn 1): Façamos o homem à Nossa imagem e semelhança, acrescenta-se: Deus formou o homem do limo da terra;

e soprou em seu rosto o sopro da vida. Desse texto alguns quiseram concluir que a alma é de natureza divina: pois quem respira na face de outrem expõe em outra o idêntico que havia em si mesmo.E assim as Escrituras parecem implicar que Deus colocou no homem algo divino a fim de dar-lhe vida.

Mas a citada semelhança não prova que o homem seja uma parte da substância divina: pois no entendimento ele sofre de múltiplos defeitos, que não podem ser ditos de Deus. Portanto, essa semelhança indica uma imagem imperfeita em vez de consubstancialidade . Na verdade, a Escritura indica isso quando diz que o homem foi feito à imagem de Deus. Conseqüentemente, a respiração acima mencionada mostra que a vida veio de Deus para o homem por meio de uma certa semelhança, e não de acordo com a identidade de substância. Razão pela qual também se afirma que o espírito de vida foi soprado em seu rosto: porque, como os órgãos dos vários sentidos se situam nesta parte do corpo, os sinais de vida são mais evidentes no rosto. Conseqüentemente, diz-se que Deus soprou o espírito na face do homem, porque Ele deu ao homem o espírito da vida, mas não por separá-lo de Sua própria substância. Pois aquele que respira o fôlego de seu corpo no rosto de alguém, de onde a metáfora aparentemente é tirada, sopra em seu rosto o ar, mas não envia parte de sua substância para dentro dele.

CAPÍTULO LXXXVI
QUE A ALMA HUMANA NÃO É TRANSMITIDA COM O SÊMEN

A partir do exposto, pode-se demonstrar que a alma humana não se transmite com o sêmen, como se fosse semeado por coito.

Pois quaisquer princípios, quaisquer que sejam, que não possam exercer suas operações sem o corpo, não podem começar a existir fora do corpo: porque o ser de uma coisa é proporcional ao seu funcionamento, já que tudo opera como é um ser. Por outro lado, aqueles princípios que exercem suas operações sem o corpo, são gerados separadamente da geração do corpo. Ora, o funcionamento da alma nutritiva e sensitiva não pode ser feito sem o corpo, como fica evidente pelo que foi dito: ao passo que o funcionamento da alma intelectiva não se exerce por meio de um órgão do corpo, como foi dito acima. Conseqüentemente, as almas nutritivas e sensíveis são geradas através da geração do corpo; mas não a alma intelectiva. Agora, a transmissão do sêmen é direcionada para a geração do corpo. Portanto, as almas nutritivas e sensíveis começam a existir através da transmissão do sêmen; mas não a alma intelectiva.

Novamente. Se a alma humana começou a existir por transmissão com o sêmen, isso só poderia ser de duas maneiras . De uma maneira, para que possamos entender que está no sêmen na verdade, como se fosse acidentalmente separado da alma do gerador, assim como o sêmen é separado do corpo. Isso pode ser visto nos animais anulósicos, que vivem depois de cortados em dois, e nos quais há uma alma de fato e várias em potencialidade: pois quando o corpo de tal animal é dividido, a alma passa a estar de fato em cada ser vivo papel. De outra forma, para que entendamos que o sêmen possui uma virtude produtiva da alma inteletiva: e assim a alma intelectiva estaria no sêmen virtualmente, mas não realmente.

Mas a primeira delas é impossível por duas razões. Em primeiro lugar, porque, sendo a alma intelectiva a mais perfeita das almas e

dotada do mais alto poder, sua matéria própria é um corpo com uma grande variedade de órgãos, por meio dos quais suas múltiplas operações podem ser realizadas. Conseqüentemente, não pode estar realmente no sêmen separado; visto que nem mesmo as almas de animais irracionais perfeitos são multiplicadas por divisão como acontece nos animais anulósicos. Em segundo lugar, porque, uma vez que o intelecto, que é o poder próprio e principal da alma intelectiva, não é o ato de qualquer parte do corpo, ele não pode ser acidentalmente dividido através do corpo sendo dividido : e, conseqüentemente, nem pode a alma intelectiva .

O segundo também é impossível. Pois a força ativa no sêmen promove a geração do animal ao transmutar o corpo: porque uma força material não pode agir de outra forma. Agora, toda forma que começa a existir através da transmutação da matéria, tem um ser dependente da matéria: porque a transmutação da matéria a reduz da potencialidade para agir, e assim termina no ser real da matéria, que resulta de sua união com um Formato; portanto , se por meio disso o ser da forma também começa simplesmente, o ser da forma consistirá meramente em estar unido à matéria e, conseqüentemente, a forma dependerá da matéria para ser. Portanto, se a alma humana é trazida à existência por uma força ativa no sêmen, segue-se que seu ser é dependente da matéria, como o ser de outras formas materiais: enquanto o contrário disso foi provado acima. Portanto, a alma intelectiva não é trazida à existência por meio da transmissão do sêmen.

Além disso. Cada forma que é trazida à existência por meio da transmutação da matéria, é produzida a partir da potencialidade da matéria: visto que a transmutação da matéria é sua redução da potencialidade para o ato. Ora, a alma intelectiva não pode ser gerada da potencialidade da matéria: pois foi mostrado acima que a alma intelectiva ultrapassa toda a potencialidade da matéria, uma vez que tem uma operação separada da matéria, como foi provado acima. Portanto, a alma intelectiva não é produzida pela transmutação da matéria; e nem, conseqüentemente, pela ação de um poder que reside no sêmen.

Avançar. Nenhuma força ativa age além de seu gênero. Mas a alma intelectiva ultrapassa todo o gênero dos corpos: uma vez que é uma operação que se eleva acima de todos os corpos, a saber, a inteligência. Portanto, nenhuma força corporal pode produzir uma alma intelectiva. Agora, qualquer ação que proceda de uma força que está no sêmen, resulta de uma força corporal; porque a força formativa atua por meio do tríplice calor, do fogo, do céu e da alma. Portanto, a alma intelectiva não pode ser trazida à existência por uma força que reside no sêmen.

Avançar. É absurdo afirmar que uma substância intelectiva é dividida em um corpo que está sendo dividido, ou produzida por uma virtude corporal. Ora, a alma humana é uma substância intelectiva, como provamos acima. Portanto, não se pode dizer que é dividido pelo sêmen sendo dividido, ou que é trazido à existência por um vírus ativo no sêmen. Consequentemente, a alma humana de forma alguma começa a existir através da transmissão do sêmen.

Avançar. Se a geração de uma coisa faz com que certa coisa exista, a corrupção daquela fará com que a última deixe de existir. Ora , a corrupção do corpo não faz com que a alma deixe de existir, pois esta é imortal, como provamos acima. Nem, portanto, é a geração do corpo a causa da alma começar a existir. Mas a transmissão do sêmen é a causa primária da geração do corpo. Portanto, a transmissão do sêmen não é a causa da existência da alma.

Nisto é excluído o erro de Apolinário e seus seguidores que disseram que as almas são geradas por almas, como corpos por corpos.

CAPÍTULO LXXXVII
QUE A ALMA HUMANA É TRANSMITIDA A SER ATRAVÉS DA CRIAÇÃO DE DEUS

Pelo que foi dito, pode-se provar que só Deus dá vida à alma humana.

Pois tudo o que é trazido à existência ou é gerado per se ou acidentalmente , ou é criado. Ora, a alma humana não é gerada per se: uma vez que não é composta de matéria e forma, como mostrado acima. Tampouco é gerado acidentalmente: pois, por ser a forma do corpo, seria gerado pelo corpo sendo gerado , que resulta da força ativa no sêmen, o que foi refutado. Desde então, a alma humana tem um início de sua existência, pois não é eterna nem existe antes do corpo, como mostramos, segue-se que ela surge pela criação. Agora provamos que só Deus pode criar. Portanto, somente Ele dá vida à alma humana.

Além disso. Tudo cuja substância não é o seu ser tem um autor de seu ser, como mostrado acima. Ora, a alma humana não é o seu próprio ser: pois isso é peculiar somente a Deus, como já foi provado. Portanto, ele tem uma causa ativa de seu ser. Mas aquilo que foi per se, também é causado per se: enquanto que aquilo que não foi per se, mas apenas junto com alguma outra coisa, é causado, não per se, mas por esta outra coisa sendo causada: assim, a forma de o fogo é causado quando o fogo é feito. Ora, é próprio da alma humana, em comparação com outras formas, subsistir em seu próprio ser e comunicar ao corpo o ser próprio. Portanto, a alma humana tem seu devir per se, em contraste com outras formas que têm seu devir acidentalmente, através da feitura do compósito. Mas, uma vez que a alma humana não tem matéria como parte de si mesma, ela não pode ser feita de alguma coisa. Resta, portanto, que ele é feito do nada: e assim é criado. E vendo que a criação é a obra própria de Deus, como provamos acima, segue-se que ela é criada imediatamente por Deus somente.

Avançar. Coisas pertencentes ao mesmo gênero surgem da mesma maneira, como provamos acima. Ora, a alma pertence ao

gênero das substâncias intelectuais: e é inconcebível que estas venham a existir salvo pelo caminho da criação. Portanto, a alma humana passa a existir através da criação de Deus.

Novamente. Tudo o que é trazido à existência por um agente adquire deste último, ou algo que é o princípio do ser naquela espécie particular, ou o próprio ser absoluto. Ora, a alma não pode ser criada de forma a adquirir algo como princípio de seu ser, como acontece nas coisas compostas de matéria e forma, que são geradas ao adquirir uma forma em ato: porque a alma não contém algo em si mesma por meio do princípio de seu ser, pois é uma substância simples , como foi mostrado acima. Conseqüentemente, permanece que não é trazido à existência por um agente, exceto por receber dele o ser absoluto. Ora, o ser é o efeito próprio do agente primeiro e universal: pois os agentes secundários agem imprimindo a semelhança de suas formas nas coisas que fazem, cujas semelhanças são as formas das coisas feitas. Portanto, a alma não pode ser trazida à existência, exceto pelo primeiro e universal agente, que é Deus.

Avançar. O fim de uma coisa corresponde ao seu princípio: pois uma coisa é perfeita quando atinge seu próprio princípio, seja por semelhança ou de qualquer outra forma. Agora, o fim e a perfeição final da alma humana é elevar-se acima de toda a ordem das criaturas e alcançar o Primeiro Princípio, que é Deus. Th erefore o princípio adequado de origem da alma é Deus.

Também encontramos isso implícito nas Sagradas Escrituras (Gênesis 1). Pois, ao passo que, ao falar da formação de outros animais, ele atribui suas almas a outras causas, por exemplo, quando diz: Que as águas produzam a criatura rasteira com uma alma viva, e da mesma maneira que a outras coisas; quando se trata do homem, indica a criação da alma por Deus, ao dizer: Deus formou o homem do limo da terra e soprou em seu rosto o fôlego da vida.

Nisto é excluído o erro daqueles que sustentam que as almas foram criadas por anjos.

CAPÍTULO LXXXVIII
ARGUMENTOS PARA PROVAR QUE A ALMA HUMANA É FORMADA A PARTIR DO SÊMEN

NO ENTANTO, existem algumas objeções ao precedente.

Pois visto que o homem é um animal, na medida em que tem uma alma sensível; e a noção de animal aplica-se univocamente ao homem e a outros animais; parece que a alma sensível do homem é do mesmo gênero que as almas de outros animais. Agora, as coisas do mesmo gênero têm a mesma maneira de surgir . Portanto a alma sensível do homem, como também de outros animais, passa a existir por meio de uma força que reside no sêmen. Mas a alma intelectiva e sensível são as mesmas no homem, como provamos acima. Conseqüentemente, parece que a alma intelectual também surge por meio de uma virtude seminal.

Avançar. Como ensina Aristóteles (De Gener. Animal.), Em certo ponto o feto é um animal antes de ser um homem. Ora, embora seja animal e não homem, tem alma sensível e não intelectiva : e não pode haver dúvida de que essa alma sensível, como nos outros animais, é formada pela virtude ativa do sêmen. Mas essa mesma alma sensível é potencialmente intelectiva, assim como aquele animal é potencialmente um animal racional, - a menos que por acaso se diga que a alma intelectiva superveniente é uma pessoa distintasubstância, que foi refutada acima. Portanto, aparentemente, a substância da alma intelectiva é causada por uma virtude no sêmen.

Novamente. Visto que a alma é a forma do corpo, ela está unida ao corpo no ser. Ora, as coisas que são um em ser são o termo de uma ação e de um agente: pois se houvesse vários agentes e, conseqüentemente, várias ações, haveria efeitos diversos em ser. Conseqüentemente, o ser da alma e do corpo deve ser o termo de uma ação de um agente. Mas, é claro que o corpo resulta da ação de uma virtude no sêmen. Portanto, a alma que é sua forma é o efeito da mesma ação, e não de algum agente separado.

Além disso. O gene do homem classifica-o como na espécie por uma virtude que reside no sêmen após a separação. Ora, todo agente unívoco gera seu semelhante na espécie, causando a forma da coisa gerada, que deriva sua espécie dessa forma. Portanto, a alma humana, de onde o homem deriva sua espécie, é produzida por uma virtude que reside no sêmen.

Novamente. Apollinaris argumenta o seguinte. Quem completa uma obra coopera com o agente. Mas, se as almas são criadas por Deus, Ele completa a geração de filhos que às vezes nascem de adúlteros. Portanto, Deus coopera com os adúlteros; e isso aparentemente é inadmissível.

Novamente, em um livro atribuído a Gregório de Nissa, encontramos argumentos que apóiam a mesma afirmação. É assim que ele argumenta. Alma e corpo juntos formam uma coisa , e este é um homem. Portanto, se a alma é feita antes do corpo, ou o corpo antes da alma, uma e a mesma coisa se precederá e se seguirá: o que é aparentemente impossível. Portanto, corpo e alma são feitos ao mesmo tempo. Mas o corpo começa a existir na separação do sêmen. Portanto, a alma também é trazida à existência por meio da separação do sêmen.

Novamente. A operação de um agente pareceria imperfeita, se ele não trouxesse uma coisa inteira à existência, mas apenas uma parte dela. Portanto, se Deus trouxesse à existência a alma, enquanto o corpo foi formado pela virtude do sêmen, cujas duas coisas são partes de uma, a saber, o homem, a operação de Deus e da virtude seminal pareceriam imperfeitas; o que é claramente inadmissível. Conseqüentemente, a alma e o corpo do homem são produzidos por uma única e mesma causa. Agora, está claro que o corpo do homem é produzido em virtude do sêmen. Portanto, a alma também existe.

Novamente. Em tudo o que é gerado a partir da semente, todas as partes da coisa gerada estão juntas virtualmente contidas na semente, embora não apareçam de fato. Assim, no trigo ou em qualquer outra semente, vemos que a grama com caule, talo, fruto e barba estão virtualmente contidos na semente original; depois a semente se espalha e por uma espécie de conseqüência natural

atinge a perfeição sem levar para si nada fora de si. Agora está claro que a alma faz parte do homem. Portanto, a semente humana contém virtualmente a alma humana; e isso não tem origem em nenhum princípio externo.

Além disso. Coisas que têm o mesmo processo e prazo devem ter o mesmo princípio de origem. Agora, na geração de um homem, encontramos o mesmo processo e termo no corpo e na alma. Pois as operações da alma tornam-se cada vez mais manifestas , à medida que os membros se desenvolvem em forma e tamanho: assim, a operação da alma nutritiva éaparente a princípio; depois, o funcionamento da alma sensível e, por último, estando o corpo plenamente desenvolvido, o funcionamento da alma intelectiva. Portanto, o corpo e a alma têm o mesmo princípio. Mas o princípio de origem no corpo é através da separação do sêmen. Portanto, o mesmo é o princípio da origem da alma.

Novamente. Aquilo que é conformado a uma coisa é formado pela ação da coisa à qual está conformado: por exemplo, a cera que é conformada ao selo, recebe essa conformidade da impressão do selo. Agora é evidente que o corpo de um homem ou de qualquer animal está conformado com sua própria alma; porque seus órgãos são arranjados de acordo com as operações da alma para serem exercidos por eles. Portanto, o corpo é formado pela ação da alma: pelo que Aristóteles diz (2 De Anima) que a alma é a causa eficiente do corpo. Mas não seria assim se a alma não estivesse no sêmen: porque o corpo é formado pela força que está no sêmen. Portanto, a alma humana está no sêmen: e conseqüentemente tem sua origem na separação do sêmen.

Novamente. Nada vive exceto por uma alma. Agora o sêmen está vivo . Isso é provado de três maneiras. Primeiro, porque está separado de um ser vivo. Em segundo lugar, porque o sêmen dá sinais de calor vital e operações vitais, que são indicações de uma coisa viva. Em terceiro lugar, porque as sementes das plantas quando postas no solo, a menos que tivessem vida em si mesmas, não poderiam extrair o calor do solo, que é inanimado, para viver. Portanto, a alma está no sêmen: e conseqüentemente se origina com a separação do sêmen.

Além disso. Se a alma não existisse antes do corpo , como já provamos; e não começou a estar na separação do sêmen, segue-se que o corpo é formado primeiro, e a alma recém-criada infundida no corpo depois. Agora, se isso fosse verdade, seguir-se-ia além disso que a alma é por causa do corpo: porque aquilo que está por conta de outrem é descoberto que vem depois dele; mesmo assim as roupas são feitas para o homem. Mas isso é falso, pois, ao contrário, o corpo é para o bem da alma, pois o fim é sempre de maior excelência. Devemos, portanto, concluir que a alma se origina junto com a separação do sêmen.

CAPÍTULO LXXXIX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES

Para uma solução mais fácil dos argumentos anteriores, devemos antes de tudo estabelecer alguns pontos, a fim de explicar a ordem e o processo da geração do homem, bem como dos animais em geral.

Em primeiro lugar, então, deve-se observar que é falsa a opinião daqueles que dizem que as operações vitais que aparecem no embrião antes de sua finalização, não procedem de uma alma ou do poder da alma aí existente, mas da alma de a mãe. Pois se isso fosse verdade, o embrião não seria mais um animal: já que todo animal consiste em alma e corpo. Além disso, as operações vitais não procedem de um princípio ativo extrínseco , mas de uma força interna; e é nisso que as coisas inanimadas diferem dos vivos, aos quais pertence propriamente mover-se. Porqueaquilo que é nutrido assimila nutrição: portanto, no sujeito nutrido deve haver uma potência nutritiva ativa, visto que o agente produz o seu semelhante. E muito mais evidente é isso no funcionamento dos sentidos: porque ver e ouvir são competentes para uma pessoa por alguma faculdade nela existente e não em outra. Portanto, se se observa que o embrião é nutrido e mesmo sentido antes de seu desenvolvimento final, isso não pode ser atribuído à alma da mãe.

E, no entanto, não se pode dizer que a alma, quanto à sua essência completa, está no sêmen desde o início, e que as operações da alma não são aparentes por causa da falta de órgãos. Pois, visto que a alma está unida ao corpo como sua forma, ela não está unida a um corpo diferente daquele do qual é propriamente o ato. Agora, a alma é o ato de um corpo orgânico. Conseqüentemente, a alma não está realmente no sêmen antes da organização do corpo, mas apenas potencialmente ou virtualmente. Portanto, Aristóteles diz (2 De Anima) que a semente e o fruto estão potencialmente vivos enquanto forem colocados de lado, isto é, estão fora da alma; y et a coisa de que a alma é o ato, é potencialmente vivo, mas não é sem alma. Da mesma forma, se a alma estivesse no sêmen desde o início, a geração de um animal

seria pela mera separação, como acontece nos animais de anulose , onde dois são feitos de um. Pois se o sêmen fosse animado assim que cortado, teria imediatamente uma forma substancial. Agora, toda geração substancial precede, e não segue, a forma substancial; e se alguma mudança segue a forma substancial , ela se dirige, não ao ser, mas ao bem-estar da coisa gerada. Conseqüentemente, a geração do animal seria completada na mera separação do sêmen: e todas as mudanças subsequentes não teriam nada a ver com a geração.

Ainda mais absurdo seria isso se aplicado à alma racional: - tanto porque não pode ser dividido de acordo com a divisão do corpo, de modo que seja possível que esteja no sêmen após a separação: - e porque seria segue-se que sempre que ocorre poluição sem que ocorra a concepção, as almas racionais, não obstante, se multiplicariam.

Tampouco se pode afirmar, como dizem alguns, que embora desde o momento da separação a alma não esteja no sêmen de fato, mas virtualmente, por causa da falta de órgãos; ainda assim, esta mesma virtude do sêmen (que é um corpo capaz de receber órgãos, embora não os possua de fato) é proporcionalmente um potencial, mas não uma alma real para o sêmen; e que, visto que a vida de uma planta requer menos órgãos do que a vida de um animal, quando primeiro o sêmen está suficientemente preparado para a vida vegetal, esta mesma virtude do sêmen torna-se uma alma vegetativa; e então, quando os órgãos foram ainda mais aperfeiçoados e multiplicados, a mesma virtude avança para o estado de uma alma sensível ; e mais ainda, a forma dos órgãos sendo aperfeiçoado, a mesma alma torna-se racional, não certamente pela ação desta virtude seminal, mas pela ação de um agente externo, razão pela qual eles imaginam Aristóteles ter dito que o intell ect é de fora (De Gener. Animal.). Pois de acordo com esta opinião, seguir - se - ia que a mesma virtude idêntica é ao mesmo tempo uma alma puramente vegetativa, e depois uma alma sensível: de modo que a própria forma substancial seria aperfeiçoada mais e mais por estágios. Daqui resultaria também que a forma substancial seria trazida da potencialidade para agir não imediatamentemas aos poucos. E, novamente, essa geração, como

a alteração, é um movimento contínuo. Todas essas coisas são impossíveis na natureza. Uma conclusão ainda mais inadmissível se seguiria, a saber, que a alma racional é mortal. Pois nada que aconteça como uma forma para o que é corruptível o torna naturalmente incorruptível, do contrário, uma coisa corruptível seria transformada em incorruptível, o que é impossível, visto que diferem em gênero, conforme declarado em 10 Metaph. Ora, a substância da alma sensível, visto que no processo citado se afirma que foi gerada acidentalmente pelo corpo gerado, deve ser corruptível com a corrupção do corpo. Se, portanto, a mesma alma se torna racional por uma luz introduzida nela, luz essa que está relacionada a ela como uma forma (pois o sensível é potencialmente intelectivo); segue-se necessariamente que a alma racional perece quando o corpo perece. E isso é impossível: como provamos acima, e como ensina a fé católica.

Portanto, a mesma virtude que é separada junto com o sêmen e é chamada de virtude formativa, não é a alma, nem se torna a alma no processo de geração: mas, uma vez que é baseada, como em seu próprio sujeito, no espírito (vital) contido no sêmen espumoso, causa a formação do corpo na medida em que opera em virtude da alma do pai, a quem a geração é atribuída como o agente principal , e não em virtude da alma de a pessoa concebida, mesmo depois que a alma está nessa pessoa: pois o sujeito concebido não se gera, mas é gerado pelo pai. Isso é claro para quem considera cada poder da alma separadamente . Pois não pode ser atribuído à alma do embrião em razão do poder gerador; não apenas porque a potência geradora não exerce seu funcionamento até que se complete o trabalho das potências nutritivas e aumentativas que são suas auxiliares, a razão de gerar pertence àquilo que é perfeito; mas também porque o trabalho do poder gerador é dirigido, não para a perfeição do indivíduo, mas para a preservação da espécie. Também não pode ser atribuída ao poder nutritivo, cujo trabalho é assimilar o alimento ao sujeito nutrido, o que não é aparente aqui; visto que no processo de formação a nutrição não é assimilada a algo já existente, mas é avançada para uma forma mais perfeita e mais próxima de uma semelhança com o pai. Da mesma forma, também não pode ser atribuído ao poder aumentativo: uma vez que

pertence a este poder causar uma mudança, não na forma, mas na quantidade. Quanto à parte sensível e intelectiva, é claro que não há operação própria para tal formação. Resta então que a formação do corpo, especialmente no que diz respeito às partes principais e principais, não é a partir da forma do sujeito gerado, nem de uma potência formativa que atua em virtude dessa forma, mas de (uma potência formativa) agindo por virtude da alma geradora do pai, a obra dessa alma é produzir o semelhante específico do gerador.

Portanto, este poder formativo permanece o mesmo no espírito acima mencionado, desde o início da formação até o fim. No entanto, a espécie do sujeito formado não permanece a mesma: porque a princípio tem a forma de sêmen, depois de sangue, e assim sucessivamente até chegar ao seu complemento final. Pois embora a geração de corpos simples não proceda em ordem , já que cada um deles tem uma forma imediata de matéria primária; na geração de outros corpos, deve haver uma ordem nas gerações,em razão das muitas formas intermediárias entre a primeira forma elemental e a forma final, que é o termo da geração: portanto, há várias gerações e corrupções que se sucedem.

Tampouco é irracional se um dos intermediários for gerado e imediatamente interrompido, porque os estágios intermediários não têm uma espécie completa, mas estão no caminho para uma espécie: portanto, são gerados, não para que permaneçam, mas que os o termo final de geração pode ser alcançado por meio deles. Nem precisamos nos perguntar se a transmutação da geração não é totalmente contínua, e se há muitas gerações intermediárias; pois isso acontece também na alteração e no crescimento, uma vez que nem a alteração nem o crescimento são contínuos por toda parte, mas apenas o movimento local é verdadeiramente contínuo, como encontramos comprovado em 8 Física.

Consequentemente, quanto mais nobre é uma forma e quanto mais removida da forma elementar, mais numerosas devem ser as formas intermediárias, através das quais a forma final é alcançada por graus e, conseqüentemente, mais numerosas serão as gerações intermediárias. . Portanto, na geração de um animal ou de um homem em que a forma é mais perfeita, existem muitas formas e

gerações intermediárias e, conseqüentemente, corrupções, visto que a geração de uma é a corrupção de outra. Portanto, a alma vegetativa, que vem primeiro, quando o e mbrião vive a vida de uma planta, é corrompida e é sucedida por uma alma mais perfeita que é nutritiva e sensível, e então o embrião vive uma vida animal; e quando este é corrompido, é sucedido pela alma racional introduzida de fora: embora as almas precedentes foram produzidas pela virtude no sêmen.

Mantendo esses pontos em mente, é fácil responder às objeções.

Pois, em resposta à primeira objeção, onde se afirma que a alma sensível deve ter a mesma origem no homem e nos animais irracionais, porque o animal é predicado de ambos univocamente - dizemos que isso não é necessário. Porque embora as almas sensíveis no homem e nos animais mudos concordem genericamente, elas diferem especificamente, como as coisas das quais são as formas. Pois, assim como o animal que é um homem difere especificamente dos outros animais no sentido de ser racional, a alma sensível do homem difere especificamente da alma sensível de um animal mudo nisso, por ser também intelectiva . Portanto, a alma sensível no animal mudo não tem mais do que a faculdade sensível e, conseqüentemente, nem seu ser nem sua operação são elevados acima do corpo; e assim deve ser gerado junto com o corpo, e perecer quando o corpo perecer . Por outro lado, a alma sensível em um homem, por ter além da natureza sensível um poder intelectivo em conseqüência do qual se segue que se eleva acima do corpo tanto em ser quanto em operação, não é gerada pela geração do corpo , nem perece pela corrupção do corpo. Conseqüentemente, a origem diferente nas almas mencionadas não é da faculdade sensível de onde a natureza genérica é tomada, mas da faculdade intelectiva, de onde deriva a diferença específica. Portanto, podemos concluir uma diferença não de gênero, mas apenas de espécie.

Quando se objeta, em segundo lugar, que a coisa concebida é um animal diante do homem, isso não prova que a alma racional é transmitida juntamente com osêmen. Porque a alma sensível pela qual era um animal não permanece, mas é sucedida por uma alma

sensível e intelectiva, sendo ao mesmo tempo animal e homem, como explicado acima.

A afirmação na terceira objeção, de que as ações de diferentes agentes não terminam em uma coisa feita, deve ser entendida como referindo-se a diferentes agentes dos quais um não é ordenado ao outro. Pois se eles são ordenados um ao outro, eles devem ter um efeito : pois a primeira causa ativa atua sobre o efeito da causa ativa secundária mais intimamente do que a causa secundária: portanto, descobrimos que um efeito produzido por um principal agente por meio de um instrumento é mais apropriadamente atribuído ao agente principal do que ao instrumento. Ora, acontece às vezes que a ação do agente principal atinge algo no efeito produzido, ao qual a ação do instrumento não atinge: assim, o poder vegetativo produz a espécie de carne, que o come do fogo que é seu instrumento não pode produzir, embora atue dispositivamente para isso dissolvendo e consumindo. Desde então toda força ativa da natureza é comparada a Deus como um instrumento é comparado ao primeiro e principal agente, nada impede a ação da natureza, em um mesmo sujeito gerado que é um homem, de terminar em uma parte do homem e não no todo, que é o efeito da ação de Deus. Conseqüentemente, o corpo humano é formado ao mesmo tempo pelo poder de Deus como o principal e primeiro agente, e pelo poder do sêmen como agente secundário: mas a ação de Deus produz a alma humana, que o poder seminal não pode produzir, mas para o qual dispõe.

Portanto, a resposta à quarta objeção é clara: porque um homem gera sua semelhança na espécie, na medida em que a virtude seminal nele opera dispositivamente para a forma última de onde o homem deriva sua espécie.

O fato de Deus cooperar com os adúlteros na ação da natureza não envolve contradição. Pois não é a natureza, mas a vontade que é má nos adúlteros: e a ação que procede de sua virtude seminal é natural e não voluntária. Portanto, não é irracional que Deus coopere em sua ação, dando-lhe sua perfeição final.

Quanto à sexta objeção, é claro que a conclusão não segue necessariamente. Pois mesmo se admitirmos que o corpo do

homem é formado antes que a alma seja criada, ou vice-versa, não se segue que o mesmo homem se anteceda a si mesmo: visto que um homem não é seu corpo nem sua alma. Mas segue-se que uma parte dele precede a outra. Nisto não há nada de irracional: porque a matéria precede a forma no ponto do tempo; isto é, a matéria considerada como tendo potencial para formar, mas não como realmente aperfeiçoada por uma forma, pois como tal é simultânea com a forma. Conseqüentemente, o corpo humano, considerado como em potencial para a alma, e como ainda não tendo alma, precede a alma em um ponto do tempo: mas então é humano, não de fato, mas apenas potencialmente. Por outro lado, quando é realmente humano, como sendo aperfeiçoado pela alma humana, não precede nem segue a alma, mas é simultâneo com ela.

Nem tampouco se segue, se a alma não é produzida pela virtude seminal, mas apenas o corpo, que a operação tanto de Deus quanto da natureza é imperfeita, como o sétimo argumento inferiu. Porque corpo e alma são feitos pelo poder de Deus:embora a formação do corpo venha dEle por meio da virtude natural no sêmen, ao passo que Ele produz a substância imediatamente. Também não se segue que a ação da virtude seminal seja imperfeita; uma vez que cumpre o propósito a que se destina.

Deve-se notar também que a semente contém virtualmente tudo o que não ultrapassa uma virtude corpórea, por exemplo, a grama com o talo, talos e assim por diante. Donde não podemos concluir que a parte do homem que ultrapassa toda a virtude corpórea, está contida virtualmente na semente, como o oitavo argumento deduziu.

Que as operações da alma pareçam se desenvolver no processo de geração humana, conforme as partes do corpo se desenvolvem, não prova que a alma e o corpo humanos tenham o mesmo princípio, como sugeria o nono argumento: mas prova que a disposição das partes do corpo é necessária para o funcionamento da alma.

A declaração da décima objeção, de que o corpo está conformado com a alma, e que por esta razão a alma forma um corpo semelhante a si mesma, é parcialmente verdadeira e parcialmente falsa. Pois se for entendido pela alma do gerador, a

afirmação é verdadeira; ao passo que é falso se se referir à alma do gerado. Porque o corpo não é formado pela virtude da alma do gerado, no que diz respeito às partes principais e principais do corpo, mas pela virtude da alma do criador , como provamos acima. Pois toda matéria é configurada de forma semelhante à sua forma; e, no entanto, essa configuração resulta não da ação do sujeito gerado, mas da ação do gerador.

Quanto à décima primeira objeção sobre a vida do sêmen no início de sua separação: - é claro pelo que foi dito que ele não é vivo, exceto potencialmente: portanto, ele tem uma alma, então não realmente, mas virtualmente. No processo de geração tem uma alma vegetativa e uma alma sensível em virtude do sêmen, que não permanecem, mas morrem quando a alma racional toma seu lugar.

Nem novamente, se a formação do corpo precede a alma humana, segue-se que a alma é para o bem do corpo, como a décima segunda objeção inferiu. Por um lado, é pelo bem do outro de duas maneiras. Primeiro, por causa de seu funcionamento, ou preservação, ou qualquer coisa semelhante conseqüente ao ser: e semelhantes são posteriores à coisa por causa da qual são: assim, as roupas são para o homem e as ferramentas para o trabalhador. Em segundo lugar, uma coisa é para o bem do outro, isto é, para o bem de seu ser; e, portanto, uma coisa que é por causa de outro precede este último na ordem do tempo, mas o segue na ordem da natureza. É assim que o corpo é para o bem da alma: assim como toda matéria é para o bem da forma. Seria diferente se da alma e do corpo resultasse uma coisa que não é uma só; como aqueles que afirmam negar que a alma é a forma do corpo.

CAPÍTULO XC
QUE UMA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL NÃO É UNIDA COMO UMA FORMA A NENHUMA OUTRA QUE O CORPO HUMANO

DESDE que foi provado que certa substância intelectual, a alma humana a saber, está unida a um corpo como sua forma, resta-nos perguntar se alguma substância intelectual pode ser unida como forma a outro corpo. Na verdade, no que diz respeito aos corpos celestes, nósmostramos acima qual era a opinião de Aristóteles quanto a eles serem animados por uma alma intelectiva, e que Agostinho deixa a questão sem solução. Portanto, a presente investigação deve ser confinada aos corpos elementares . Que uma substância intelectual não está unida como forma a nenhum corpo elemental, exceto o do homem, é evidentemente claro. Pois se estivesse unido a algum outro, estaria unido a um corpo misto ou a um simples corpo. Mas não pode ser unido a um corpo misto . Porque esse corpo, no que diz respeito ao seu gênero, deveria superar os outros corpos mistos, em uniformidade de temperamento: visto que vemos que os corpos mistos têm formas tanto mais nobres quanto mais se aproximam de um temperamento uniforme; e assim, se aquilo que tem uma forma mais nobre, tal como uma substância intelectual, é um corpo misto, deve ter um temperamento mais equilibrado. Por esta razão, descobrimos que uma carne macia e um toque delicado são sinais de uma compreensão aguçada. Agora, o temperamento mais uniforme é o do corpo humano . Conseqüentemente, se uma substância intelectual for unida a um corpo misto, este deve ter a mesma natureza do corpo humano. Além disso, sua forma seria da mesma natureza da alma humana, se fosse uma substância intelectual. Portanto, não haveria nenhuma diferença específica entre aquele animal e o homem. Novamente, nenhuma substância intelectual pode ser unida como forma a um corpo simples, como ar, água, fogo ou terra. Porque cada um desses corpos é semelhante no todo e nas partes: já que uma parte do ar tem a mesma natureza e espécie

que o ar inteiro, pois tem o mesmo movimento; e o mesmo se aplica aos outros. Agora, motores semelhantes têm formas semelhantes. Conseqüentemente, se qualquer parte de qualquer um dos corpos acima mencionados, o ar por exemplo, for animada com uma alma intelectual, pela mesma razão todo o ar e todas as suas partes serão animados. Mas isso é visto claramente como falso: porque não há sinal de operações vitais nas partes do ar ou de outros corpos simples. Portanto, uma substância intelectual não está unida como forma a nenhuma parte do ar ou de corpos semelhantes.

Novamente. Se uma substância intelectual se unir como forma a um dos corpos simples, ou terá apenas intelecto, ou terá outras faculdades, por exemplo as que pertencem à parte sensível ou à parte nutritiva, como no homem. Se tem apenas o intelecto, não adianta estar unido ao corpo. Pois toda forma de corpo exerce uma operação adequada por meio do corpo. E o intelecto não tem nenhuma operação pertencente ao corpo, exceto na medida em que move o corpo: porque o entendimento não é uma operação que pode ser exercida por um órgão do corpo; nem está disposto, pelo mesmo motivo. Novamente, os movimentos dos elementos são de motores naturais, ou seja, seus geradores , e eles não se movem por si próprios. Portanto, não se segue que sejam animados porque têm movimento. Se, por outro lado, a substância intelectual, que se supõe estar unida a um elemento ou a uma parte dele, tem outras partes do so ul, visto que essas partes são partes de certos órgãos, segue-se que encontraremos diversidade dos órgãos do corpo do elemento. Mas isso é inconsistente com sua simplicidade. Portanto, uma substância intelectual não pode ser unida como forma a um elemento ou a uma parte dele.

Além disso. Quanto mais próximo um corpo está da matéria primária, menos nobre ele é, pois é mais em potencial e menos em realidade completa. Ora, os elementos estão mais próximos do que os corpos mistos da matéria primária, visto que são a matéria próxima dos corpos mistos. Consequentemente, os corpos elementais são menos nobres do que os corpos mistos quanto à suaespécies. Portanto, visto que os corpos mais nobres têm formas mais nobres, é impossível que a forma mais nobre de todas, que é a alma intelectiva, seja unida aos corpos dos elementos.

Novamente. Se os corpos elementais ou quaisquer partes deles fossem animados pelo tipo mais nobre de alma, que é a alma intelectiva, seguir-se-ia que quanto mais semelhante um corpo é aos elementos, mais perto ele se aproxima da vida. Ora, esse não parece ser o caso, mas antes o contrário: pois as plantas têm menos vida do que os animais e, no entanto, são mais parecidas com a terra; enquanto os minerais, que são ainda mais semelhantes, não têm vida alguma. Portanto, uma substância intelectual não está unida como forma a um elemento ou a uma parte dele.

Avançar. Exceder a contrariedade destrói a vida de todos os motores corruptíveis: pois calor ou frio excessivo, umidade ou secura são fatais para animais e plantas. Agora, esses contrários excedem especialmente nos corpos elementais. Portanto, a vida não pode estar neles. Portanto, é impossível para uma substância intelectual ser unida a eles como sua forma.

Além disso. Embora os elementos sejam incorruptíveis como um todo, cada uma de suas partes é corruptível por apresentar contrariedade. Se, portanto, algumas partes dos elementos têm substâncias cognitivas unidas a eles, parece que o poder de discernir corruptores deve ser especialmente atribuído a eles. Ora, este é o sentido do tato, que distingue entre o quente e o frio e os opostos: e por isso mesmo está em todos os animais, como se fosse necessário para a preservação da corrupção. Mas esse sentido não pode estar em um corpo simples: visto que o órgão do tato precisa ter contrários não de fato, mas potencialmente; e este é o caso apenas em corpos mistos e temperados. Portanto, não é possível que quaisquer partes dos elementos sejam animadas com uma alma intelectiva.

Novamente. Todo corpo vivo tem algum tipo de movimento local procedente de sua alma: pois os corpos celestes (se de fato são animados) têm um movimento circular; animais perfeitos um movimento progressivo; o marisco é um movimento de expansão e contração; planta um movimento de aumento e diminuição; todos são tipos de movimento local. Quando estão nos elementos, não há

sinal de movimento procedente de uma alma, mas apenas o que é natural. Portanto, eles não são corpos vivos.

Se, entretanto, for dito que embora uma substância intelectual não esteja unida como uma forma a um corpo elemental ou parte dele, ela está unida a ele como seu motor: - o primeiro é impossível se aplicado ao ar. Pois, uma vez que uma parte do ar não tem limites próprios, nenhuma parte determinada do ar pode ter seu próprio movimento devido ao qual uma substância intelectual pode ser unida a ela.

Além disso. Se uma substância intelectual for naturalmente unida a um corpo como um motor de seu próprio móvel, a força motriz dessa substância deve ser confinada ao corpo móvel ao qual está naturalmente unida; visto que a potência de cada motor adequado não vai além de seu próprio móvel. Ora, parece absurdo dizer que o poder de uma substância intelectual não excede, ao se mover, uma determinada parte de um elemento, ou algum corpo misto. Portanto, aparentemente, não se deve dizer que uma substância intelectual é naturalmente unida a um corpo elemental como seu motor, a menos que esteja unida a ele também como sua forma.

Novamente. O movimento de um corpo elemental pode proceder de outros princípios além de uma substância intelectual. Portanto, esse movimento não é razão suficiente para que as substâncias intelectuais se unam naturalmente aos corpos elementais.

Por meio deste é excluída a opinião de Apuleio e certos platônicos, que afirmaram que os demônios são animais com um corpo aéreo, uma mente racional, passivo na alma e eterno na duração: e de certos pagãos que consideravam os elementos a serem animados, portanto eles ofereciam adoração divina. Novamente, a opinião é refutada por aqueles que disseram que anjos e demônios têm corpos naturalmente não ligados a eles, os quais, respectivamente, participam da natureza dos elementos superiores ou inferiores.

CAPÍTULO XCI
QUE EXISTEM ALGUMAS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS QUE NÃO SÃO UNIDAS A CORPOS

A partir do anterior, pode-se demonstrar que existem algumas substâncias intelectuais que não estão de forma alguma unidas aos corpos.

Pois foi provado acima que quando o corpo perece, a substância do intelecto permanece na medida em que é eterna. E se a substância do intelecto que permanece sendo uma em tudo, como alguns afirmam, segue-se necessariamente que ela é, em seu ser, separada do corpo. E assim nosso ponto está provado, ou seja, que alguma substância intelectual subsiste à parte de um corpo. Se, entretanto, muitas almas intelectuais sobrevivem à destruição de corpos, algumas substâncias intelectuais serão competentes para subsistir à parte de um corpo: especialmente porque está provado que as almas não passam de um corpo para outro. Agora, essa separação dos corpos é acidentalmente competente para as almas, uma vez que são naturalmente formas de corpos. Mas o que é acidental deve ser precedido pelo que é per se. Portanto, existem algumas substâncias intelectuais, naturalmente anteriores às almas, às quais é per se competente para subsistir à parte de um corpo.

Além disso. Tudo o que pertence à natureza genérica deve pertencer à natureza específica: ao passo que certas coisas pertencem à natureza específica que não são da natureza genérica. Assim, o racional pertence à essência do homem, mas não à essência do animal. Ora, o que pertence à natureza específica e não à natureza genérica, não pertence necessariamente a todas as espécies do gênero: pois há muitas espécies de animais irracionais. E pertence à substância intelectual, em razão de seu gênero, ser per se subsistente, visto que tem uma operação per se , como mostramos acima. Ora, pertence à natureza de uma coisa per se subsistente, não estar unido a outra. Portanto, não pertence à natureza de uma substância intelectual ser unido a outra, embora

pertença à natureza de alguma substância intelectual, a saber, a alma. Portanto, existem algumas substâncias intelectuais que não estão unidas a um corpo.

Novamente. A natureza superior em seu grau mais baixo toca a natureza inferior em seu grau mais elevado. Ora, a natureza intelectual é mais elevada do que a corpórea: e a toca em relação a uma de suas partes, a saber, a alma intelectiva. Portanto, segue-se que, assim comoo corpo que é aperfeiçoado pela alma intelectiva é o mais alto no gênero dos corpos, então a alma intelectiva que está unida a um corpo é o mais baixo no gênero das substâncias intelectuais. Portanto, existem algumas substâncias intelectuais não unidas a corpos que, na ordem da natureza, são superiores à alma.

Novamente. Se, em um gênero, há algo imperfeito , descobrimos que há algo acima dele que, na ordem da natureza, é perfeito naquele gênero. Ora, as formas que estão na matéria são atos imperfeitos: já que não têm existência completa. Portanto, há algumas formas que são atos completos, subsistentes em si mesmos e tendo uma espécie completa. Mas toda forma que subsiste em si mesma sem matéria é uma substância intelectual: já que a imunidade da matéria dá o ser intelectual, como foi mostrado acima. Portanto, existem algumas substâncias intelectuais que não estão unidas aos corpos: pois todo corpo é material.

Além disso. A substância pode ser sem quantidade, embora não possa haver quantidade separada da substância: porque a substância precede os outros gêneros no tempo, na ideia e no conhecimento. Mas nenhuma substância corpórea é sem quantidade. Portanto, pode haver algumas coisas no gênero de substância que não têm corpo. Agora, todas as naturezas possíveis são encontradas na ordem das coisas: do contrário, o universo seria imperfeito. Além disso, nas coisas eternas, não há diferença entre o ser real e o possível. Portanto, existem algumas substâncias subsistentes à parte de um corpo, abaixo da primeira substância que é Deus, que não está em nenhum gênero, como provamos acima; e acima da alma que está unida a um corpo.

Avançar. Se encontrarmos uma coisa composta de duas, e uma dessas que é menos perfeita existir por si mesma, aquela que é

mais perfeita e menos dependente da outra também será encontrada por si mesma. Agora, uma certa substância é composta de uma substância intelectual e um corpo, como mostrado acima. E um corpo é encontrado existindo por si mesmo, como evidenciado em todos os corpos desordenados. Muito mais, portanto, são encontradas algumas substâncias intelectuais existindo sem estar unidas aos corpos.

Novamente. A substância de um g fino deve ser proporcional à sua operação: porque a operação é o ato e o bem da substância do operador. Agora, a compreensão é a operação adequada de uma substância intelectual. Portanto, uma substância intelectual deve ser tal que seja competente para exercer a operação acima mencionada. Mas, uma vez que a compreensão é uma operação que não é exercida por meio de um órgão corporal, ela não precisa do corpo, exceto na medida em que os objetos inteligíveis são tomados dos sensíveis. No entanto, esta é uma forma imperfeita de compreensão: visto que a forma perfeita de compreensão é entender as coisas que são inteligíveis por sua natureza: ao passo que apenas aquelas coisas que não são inteligíveis em si mesmas, mas são tornadas inteligíveis pelo intelecto, são compreendidas. uma forma imperfeita de compreensão. Portanto, se antes de cada coisa imperfeita deve haver algo perfeito do mesmo gênero, segue-se que acima das almas humanas que entendem por receber de fantasmas, há algumas substâncias intelectuais que entendem coisas que são inteligíveis em si mesmas, sem receber conhecimento de sensíveis, e por esta razão são por sua natureza totalmente separados dos corpos.

Avançar. Aristóteles argumenta (11 Metaph.) Como segue. Um movimento que é contínuo, regulador e, no que diz respeito a ele, infalível, deve provir de um motor que não se move, nem per se nem acidentalmente, como provamos acima. Além disso, vários movimentos devem ocorrer a partir de vários motores. Ora, o movimento do céu é contínuo, regular e, no que diz respeito a ele, infalível: e, além do primeiro movimento, há muitos desses movimentos no céu, como comprovam as observações dos astrônomos. Portanto , deve haver vários motores que não são movidos, nem per se nem acidentalmente . Mas nenhum corpo se

move a menos que seja movido, como provamos acima. Além disso, um motor incorpóreo que está unido a um corpo, é movido acidentalmente conforme o corpo é movido, como instanciado pela alma. Portanto, deve haver vários motores, que não são corpos nem estão unidos a corpos. Agora, os movimentos celestiais procedem de um intelecto, como foi mostrado acima. Portanto, existem várias substâncias intelectuais que não estão unidas aos corpos. Isso concorda com a opinião de Dionísio, que diz (Div. Nom. Iv.) Ao falar dos anjos, que eles são considerados imateriais e incorpóreos.

Nisto é refutado o erro dos saduceus que disseram que não há espírito: como também a afirmação dos filósofos antigos que disseram que toda substância é corpore al: e a opinião de Orígenes que disse que, com exceção da Trindade Divina, nenhuma substância pode subsistir além de um corpo: e de todos os outros que afirmam que todos os anjos, bons e maus, têm corpos naturalmente unidos a eles.

CAPÍTULO XCII
DO GRANDE NÚMERO DE SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

Deve-se notar aqui que Aristóteles tenta provar que não apenas algumas substâncias intelectuais existem à parte de um corpo, mas também que elas são do mesmo número, nem mais nem menos, que os movimentos observados no céu.

Assim, ele prova que no céu não existem movimentos que não possam ser observados por nós, do fato de que todo movimento no céu se deve ao movimento de alguma estrela, que é perceptível aos sentidos: já que as esferas carregam o estrelas e o movimento do portador é devido ao movimento do transportado. Mais uma vez, ele prova que não há substâncias separadas das quais algum movimento não resulte no céu: porque, uma vez que os movimentos celestiais são direcionados para as substâncias separadas como seus respectivos fins; se houvesse quaisquer substâncias separadas além daquelas que ele enumera, haveria certos movimentos direcionados a elas como um fim: do contrário, tais movimentos seriam imperfeitos. Portanto, ele conclui das premissas se que as substâncias separadas não são mais numerosas do que os movimentos que são e podem ser observados no céu: e ainda mais porque não há vários corpos celestes dentro da mesma espécie, de modo que também pode haver vários movimentos desconhecidos por nós.

Mas esse argumento não é convincente. Pois nas coisas dirigidas a um fim, a necessidade depende do fim, como ele mesmo ensina (2 Fis.), E não vice-versa. Portanto, se como ele afirma, os movimentos celestes são direcionados para separar as substâncias conforme suas respectivastermina; não podemos necessariamente concluir o número das substâncias mencionadas a partir do número dos movimentos. Pois pode-se dizer que existem algumas substâncias separadas de natureza mais elevada do que aquelas que são os fins próximos dos movimentos celestes ; ainda que, se as ferramentas fiquem por conta dos homens que as trabalham, isso

não impede que haja outros homens que não trabalhem imediatamente com essas ferramentas, mas dirigem os trabalhadores. Conseqüentemente, o próprio Aristóteles aduz este argumento, não como cogen t, mas como provável: pois ele diz: Portanto, é razoável considerá-lo o número de substâncias e princípios imutáveis: pois podemos deixar que pessoas mais capazes decidam o ponto com certeza.

Resta, então, ser mostrado que as substâncias intelectuais que são separadas dos corpos são muito mais numerosas do que os movimentos celestes. Pois as substâncias intelectuais transcendem, em seu gênero, toda a natureza corpórea. Portanto, devemos marcar os graus das substâncias acima mencionadas de acordo com sua transcendência acima da natureza corporal. Agora, algumas substâncias intelectuais são elevadas acima da substância corpórea apenas em sua natureza genérica e, não obstante, são unidas a corpos como formas, como mostrado acima. E uma vez que o ser das substâncias intelectuais, no que diz respeito ao seu gênero, de forma alguma depende de um corpo, como já provamos, encontramos um grau superior das referidas substâncias, que, embora não unidas aos corpos como formas, são, no entanto, os motores próprios de certos corpos definidos. Da mesma maneira, a natureza de uma substância intelectual não depende de seu movimento causador, uma vez que mover é conseqüência de sua operação principal, que é compreender. Conseqüentemente, haverá um grau ainda mais alto de substâncias intelectuais, que não são os motores próprios de certos corpos, mas são elevados acima dos motores.

Além disso. Da mesma forma que aquilo que age por sua natureza, age por sua forma natural, assim aquele que age por sua inteligência age por sua forma intelectual, como o exemplifica quem age por sua arte. Conseqüentemente, como o agente natural é proporcional ao paciente em razão de sua forma natural, o agente inteligente é proporcional ao paciente e à coisa feita, pela forma de seu intelecto; de modo que, com efeito, a forma intelectiva é tal que pode ser induzida pela ação do agente na matéria que a recebe. Conseqüentemente, os próprios motores das esferas, - visto que se movem por seu intelecto (se quisermos manter a opinião de

Aristóteles neste ponto) - devem ter tais inteligências que estejam em harmonia com os movimentos das esferas, e reproduzíveis em coisas naturais. Mas, acima desses conceitos inteligíveis, podemos apreender alguns que são ainda mais universais: porque o intelecto apreende as formas das coisas de uma maneira que é mais universal do que seu ser nas coisas: razão pela qual achamos que a forma do intelecto especulativo é mais universal do que o do intelecto prático e, entre as artes práticas, o conceito da arte dominante é mais universal do que o da arte executiva . Agora devemos atribuir graus às substâncias intelectuais de acordo com o grau de operação intelectual adequado a elas. Portanto, há algumas substâncias intelectuais acima daquelas que são os motores próprios e próximos de certas esferas definidas.

Novamente. Aparentemente, a ordem do universo exige que tudo o que é mais nobre entre as coisas deve exceder em quantidade ou número o menos nobre: visto que o menos nobre parece ser por causa do mais nobre. Daí as coisas mais nobres, comoexistindo para seu próprio bem, devem ser tão numerosos quanto possível. Conseqüentemente, descobrimos que corpos incorruptíveis, ou seja, os celestiais, até agora ultrapassam os corpos corruptíveis, ou seja, os elementais, que os últimos são insignificantes em quantidade em comparação com os primeiros. Ora, assim como os corpos celestes, sendo incorruptíveis, são mais nobres do que os elementos que são corruptíveis, também as substâncias intelectuais são mais nobres do que todos os corpos, assim como o imóvel e o imaterial são mais nobres do que os móveis e materiais. Portanto, as substâncias intelectuais separadas ultrapassam em número toda a multidão de coisas materiais: e, conseqüentemente, elas não se limitam ao número dos movimentos celestiais.

Novamente. As espécies de coisas materiais são multiplicadas não por meio de sua matéria, mas por meio de sua forma. Ora, as formas existentes à parte da matéria têm um ser mais completo e universal do que as formas existentes na matéria: porque as formas são recebidas na matéria de acordo com a receptividade da matéria. Portanto, as formas aparentemente existentes à parte da matéria, que chamamos de substâncias separadas, não são menos em número do que as espécies de coisas materiais.

No entanto, não dizemos, portanto, que as substâncias separadas são a espécie dessas coisas sensíveis, como sustentavam os platônicos. Pois, uma vez que eles não podiam atingir o conhecimento das substâncias acima mencionadas, exceto dos sensíveis, eles supunham que essas substâncias fossem da mesma espécie que estas, ou melhor, que fossem as espécies destas últimas: mesmo como uma pessoa que não tinha visto o sol , lua e estrelas, e ouvido que eles eram corpos incorruptíveis, poderia chamá-los pelos nomes desses corpos corruptíveis, pensando que eles são da mesma espécie que estes: o que não seria possível. Da mesma forma, é impossível que as substâncias imateriais sejam da mesma espécie que as materiais , ou que sejam as espécies das últimas substâncias: porque a natureza específica dessas coisas sensíveis requer matéria, embora não esta matéria, que é o princípio apropriado do indivíduo: mesmo que a natureza específica do homem exija carne e b uns, mas não essa carne e esses ossos, que são os princípios de Sócrates e Platão. Conseqüentemente, não dizemos que as substâncias separadas são as espécies desses sensíveis, mas que são outras espécies mais nobres do que essas, visto que o puro é elevado acima da mistura. E, portanto, essas substâncias devem ser mais numerosas do que as espécies dessas coisas materiais.

Avançar. A possibilidade de multiplicação se aplica a uma coisa em seu ser inteligível, e não em seu ser material. Pois nós cultivamos, com nosso intelecto, muitas coisas que não podem existir na matéria; o resultado é que qualquer linha reta pode ser produzida matematicamente, mas não na natureza; embora seja possível que a rarefação dos corpos, a velocidade dos movimentos, a diversidade das formas se multipliquem indefinidamente no pensamento, embora isso seja impossível de fato. Ora, as substâncias separadas têm um ser inteligível por natureza: e, conseqüentemente, uma multiplicidade maior é possível nelas do que nas substâncias materiais, levando em conta suas respectivas propriedades e naturezas. Agora, nas coisas eternas, não há distinção entre o ser real e o possível. Portanto, a multidão de substâncias separadas supera a dos corpos materiais.

A Sagrada Escritura dá testemunho disso. Pois é declarado (Dan. 7:10): Milhares de milhares ministraram a Ele, e dez mil vezes cem mil estavam diante deEle. E Dionísio (Cœl. Hier. Xiv.) Diz que o número dessas substâncias ultrapassa toda a multidão material.

Por meio deste, deixamos de lado o erro daqueles que disseram que o número das substâncias separadas corresponde ao número dos movimentos celestiais, ou das esferas celestes: bem como o erro do Rabi Moisés, que disse que o número atribuído pela Escritura a os anjos não são o número de substâncias separadas, mas de forças neste mundo inferior; como se fosse dar ao concupiscível o nome de espírito de concupiscência, e assim por diante.

CAPÍTULO XCIII
QUE NÃO HÁ VÁRIAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS DE UMA ESPÉCIE

Pelo que foi dito a respeito dessas substâncias, pode-se demonstrar que não existem várias substâncias separadas de uma mesma espécie.

Pois foi provado acima que substâncias separadas são quiddities subsistentes. Ora, a espécie de uma coisa é significada por sua definição , pois este é o signo da qüididade de uma coisa. Conseqüentemente, uma quididade subsistente é uma espécie subsistente. Portanto, não pode haver várias substâncias separadas, a menos que sejam várias espécies.

Avançar. Todas as coisas são iguais em espécies, mas diferem numericamente , têm matéria: uma vez que uma diferença resultante da forma, envolve uma diferença específica: enquanto que o que resulta da matéria, causa uma diversidade de número. Agora, as substâncias separadas são totalmente desprovidas de matéria, seja como parte de si mesmas, seja por estarem unidas à matéria como sua forma. Portanto, eles não podem ser vários de uma mesma espécie.

Além disso. O propósito para o qual, em coisas corruptíveis, existem vários indivíduos em uma espécie, é que a natureza específica que não pode ser preservada para sempre em um indivíduo, pode ser preservada em muitos: portanto, mesmo em corpos incorruptíveis há apenas um indivíduo em um espécies. Agora, a natureza de uma substância separada pode ser preservada em um indivíduo, uma vez que são incorruptíveis, como provamos acima. Portanto, não há necessidade de vários indivíduos da mesma espécie nessas substâncias.

Novamente. Em cada indivíduo, o que pertence à espécie é mais nobre do que o que é o princípio da individualidade, existindo à parte da natureza específica. Con sequentemente a multiplicidade de espécies acrescenta mais nobreza ao universo, do que a multiplicidade de indivíduos de uma espécie. Agora, a perfeição do

universo se aplica especialmente a substâncias separadas. Portanto, está mais de acordo com a perfeição do universo, que eles devam ser muitos, diferindo em espécies, do que devem ser multiplicados numericamente dentro da mesma espécie.

Avançar. Substâncias separadas são mais perfeitas do que os corpos celestes. Ora, nos corpos celestes, em razão de sua perfeição, uma espécie contém apenas um indivíduo: tanto porque cada um deles consiste em toda a matéria pertencente à sua espécie, quanto porque o único indivíduo possui perfeitamente o poder de sua espécie para o cumprimento do propósito ao qual aquela espécie se dirige no universo, como pode ser visto principalmente no sol e na lua. Muito mais, portanto, deveríamos encontrar apenas um indivíduo de uma espécie nas substâncias separadas.

CAPÍTULO XCIV
QUE A SUBSTÂNCIA SEPARADA E A ALMA NÃO SÃO DE UMA ESPÉCIE

ALÉM DISSO, pode ser provado do que precede que a alma não é da mesma espécie com substâncias separadas.

Pois há uma diferença maior entre a alma humana e uma substância separada do que entre uma substância separada e outra . Agora, as substâncias separadas são todas especificamente distintas umas das outras, como provamos. Muito mais, portanto, é uma substância separada especificamente distinta da alma.

Além disso. Cada coisa tem seu próprio ser de acordo com sua natureza específica: porque coisas que têm um tipo diferente de ser têm uma espécie diferente. Ora, o ser da alma humana e o de uma substância separada não são da mesma espécie; visto que o corpo não pode se comunicar no ser de uma substância separada, ao passo que pode se comunicar no ser da alma humana, que está unida no ser ao corpo como forma à matéria. Portanto, a alma humana difere em espécies de substâncias separadas.

Novamente. Aquilo que é especificado por si mesmo não pode ser da mesma espécie que aquilo que não é especificado por si mesmo, mas faz parte de uma espécie. Agora, a substância separada é especificada por si mesma: ao passo que a alma não é, mas faz parte da espécie humana. Conseqüentemente, é impossível que a alma seja da mesma espécie que as substâncias separadas; exceto na suposição de que o homem seja da mesma espécie que eles, o que é claramente impossível.

Avançar. A espécie de uma coisa é obtida a partir de sua operação: uma vez que a operação indica o poder que revela a essência. Agora, a operação adequada de uma substância separada e da alma intelectiva é o entendimento. Mas o modo de compreensão da substância separada é totalmente diferente daquele da alma: porque a alma entende recebendo dos fantasmas; mas não o mesmo com a substância separada, uma vez que não possui órgãos corporais, onde os fantasmas devam estar. Portanto,

a alma humana e a substância separada não são da mesma espécie.

CAPÍTULO XCV
COMO DEVEMOS ENTENDER GÊNEROS E ESPÉCIES EM SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

É necessário considerar onde as espécies diferem em substâncias separadas. Pois nas coisas materiais do mesmo gênero e diferindo em espécies, a proporção do gênero é derivada do princípio material, e a diferença específica do princípio formal. Assim, a natureza sensível, de onde deriva a proporção do animal, é, no homem, material em relação à natureza intelectiva, de onde deriva a diferença específica do homem, a saber, a racional. Conseqüentemente, se as substâncias separadas não são compostas de matéria e forma, como fica evidente pelo que foi dito, não é claro como devemos atribuir a elas gênero e diferença específica.

Conseqüentemente, deve-se observar que as várias espécies de coisas possuem a natureza de ser em graus. Pois na primeira divisão do ser encontramos logo no início algo perfeito, a saber, o ser substancial (per se) e o ser real, e algoimperfeito, a saber, ser acidental e ser potencial. Da mesma maneira, se examinarmos as várias espécies, descobriremos que uma espécie tem um grau adicional de perfeição sobre outra, por exemplo, os animais sobre as plantas e os animais dotados de locomoção sobre os imóveis. Novamente, nas cores, uma espécie é vista como mais perfeita do que outra, conforme se aproxima da brancura. Portanto, Aristóteles (8 Metaph.) Diz que as definições das coisas são como um número, a espécie do qual é alterada pela subtração ou adição da unidade: da mesma forma que uma espécie diferente resulta em definições, se uma diferença for removida ou adicionado. Portanto, a razão de uma determinada espécie consiste em que a natureza comum é colocada em um determinado grau de ser. E uma vez que nas coisas compostas de matéria e forma, a forma é o termo por assim dizer, e o que é determinado por meio disso é a matéria ou algo material: segue-se que a proporção, do gênero deve ser tomada do material, e o diferença específica do elemento formal. Daí resulta

uma coisa da diferença e do gênero, até mesmo da matéria e da forma. E assim como é uma e a mesma natureza que resulta da matéria e da forma, a diferença não adiciona uma natureza estranha ao gênero, mas é uma determinação da própria natureza genérica: por exemplo, se tomarmos como gênero um animal com pés, a diferença disso será um animal com dois pés, diferença essa que claramente não acrescenta nada estranho ao gênero.

É, portanto, evidente que é acidental para o gênero e diferença, que a determinação denotada pela diferença seja causada por um princípio diferente da natureza genérica , uma vez que a natureza significada pela definição é composta de matéria como determinada, e forma como determinando. Logo, se houver natureza simples, ela será determinada por si mesma, nem precisará ter duas partes, uma determinante e outra determinada . Conseqüentemente, a proporção do gênero será derivada da proporção de sua natureza, e sua diferença específica será derivada de sua determinação em que ele está colocado em um determinado grau de ser.

Daqui decorre também que, se alguma natureza é sem limites e infinita em si mesma, como demonstramos ser o caso com a natureza divina, não podemos atribuir-lhe gênero ou espécie: e isso está de acordo com o que provamos sobre Deus.

Além disso, uma vez que a diferença de espécies é atribuída a substâncias separadas de acordo com os vários graus que lhes são atribuídos, e uma vez que não existem vários indivíduos em uma espécie, é claro, pelo que foi dito, que duas substâncias separadas não são iguais. em grau, mas aquele está naturalmente acima do outro. Por isso se afirma (Jó 38:33): Você conhece a ordem do céu? E Dionísio diz (Cœl. Hier. X.) Que assim como em toda a multidão de anjos há uma hierarquia suprema, média e inferior, então em cada hierarquia há uma ordem superior, intermediária e inferior, e em cada ordem, anjos superiores, médios e inferiores.

Por meio deste é excluída a opinião de Orígenes, que disse que todas as substâncias espirituais foram criadas iguais desde o início, entre as quais ele contou até mesmo almas; e que a diferença que encontramos entre essas substâncias, em que esta é unida a um corpo, e aquela não, que esta é superior e aquela inferior, resulta de

uma diferença de méritos. Pois mostramos que essa diferença de grau é natural; que a alma não é da mesma espécie que as substâncias separadas; nem as substâncias separadaseles próprios da mesma espécie uns com os outros, e que eles não são iguais na ordem da natureza.

CAPÍTULO XCVI
QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO RECOLHEM SEUS CONHECIMENTOS DOS SENSÍVEIS

Pelo que foi estabelecido, pode ser mostrado que as substâncias separadas não recebem conhecimento intelectivo das coisas sensíveis.

Pois os sensíveis, por sua própria natureza, estão adaptados para serem apreendidos pelos sentidos, como inteligíveis pelo intelecto. Portanto , toda substância que é capaz de conhecimento e deriva esse conhecimento dos sensíveis é dotada de cognição sensível; e conseqüentemente tem um corpo unido a ele naturalmente, já que o conhecimento sensível é impossível sem um órgão corporal. Mas as substâncias separadas não têm um corpo naturalmente unido a elas, como provamos acima. Portanto, eles não derivam conhecimento intelectivo de coisas sensíveis.

Além disso. Um poder superior precisa ter um objeto superior. Ora, o poder intelectivo de uma substância separada é superior ao da alma humana: uma vez que a inteligência da alma humana é a mais baixa na ordem dos intelectos, como provamos acima. E o objeto da inteligência da alma humana é um fantasma, como afirmado acima; e isso é mais elevado na ordem dos objetos do que uma coisa sensível existente fora da mente, como aparece na ordem dos poderes cognitivos. Conseqüentemente, o objeto de uma substância separada não pode ser uma coisa existente fora da mente, como o objeto direto de onde deriva seu conhecimento; não pode ser um fantasma. Segue-se, em conseqüência, que o objeto do intelecto da substância separada é algo mais elevado do que um fantasma. Ora, nada é mais elevado do que um fantasma, na ordem dos objetos cognoscíveis, exceto o que é realmente inteligível . Portanto, as substâncias separadas não derivam conhecimento intelectual dos sensíveis, mas entendem coisas que são inteligíveis até em si mesmas.

Novamente. A ordem dos inteligíveis está de acordo com a ordem dos intelectos. Ora, as coisas inteligíveis em si mesmas estão, na ordem dos inteligíveis, acima daquelas que não são inteligíveis, a não ser pelo fato de que as tornamos inteligíveis: e tais devem ser todos os inteligíveis tirados dos sensíveis; porque os sensíveis não são em si mesmos inteligíveis. Mas tais são os inteligíveis que nosso intelecto entende. Portanto, o intelecto da substância separada, uma vez que está acima do nosso intelecto, não compreende os inteligíveis recebidos dos sensíveis, mas compreende aqueles que são realmente inteligíveis.

Além disso. O modo de operação adequada de uma coisa está de acordo com o modo de sua substância e natureza. Agora, uma substância separada é um intelecto que existe por si mesmo e não em um corpo. Conseqüentemente, sua operação intelectual será direcionada a inteligíveis que não se fundam em um corpo. Mas todos os inteligíveis retirados dos sensíveis são um tanto fundados em corpos, por exemplo, nossos inteligíveis são fundados nofantasmas que estão em órgãos corporais. Portanto, substâncias separadas não derivam conhecimento de substâncias sensíveis.

Avançar. Assim como a matéria primária é a mais baixa na ordem das coisas sensíveis e, conseqüentemente, apenas em potencialidade para todas as formas sensíveis, o intelecto possível, sendo o mais baixo na ordem das coisas inteligíveis, está em potencialidade para todos os inteligíveis, como é claro do que foi dito. Ora, aquelas coisas que, na ordem dos sensíveis, estão acima da matéria primária, têm realmente sua forma, por meio da qual são estabelecidas no ser sensível. Portanto, as substâncias separadas, que, na ordem dos inteligíveis, estão acima do intelecto humano possível, estão na verdade em ser inteligível: pois o intelecto que recebe conhecimento dos sensíveis está em ser inteligível não realmente, mas potencialmente. Portanto, uma substância separada não recebe conhecimento dos sensíveis.

Novamente. A perfeição de uma natureza superior não depende de uma natureza inferior. Ora, a perfeição das substâncias separadas, visto que são intelectuais, consiste na compreensão.

Portanto, seu entendimento não depende das coisas sensíveis, de forma a derivar conhecimento delas.

Portanto, é evidente que em substâncias separadas não há um intelecto ativo e possível, exceto talvez em um sentido ambíguo. Porque um possível e um intelecto ativo são encontrados na alma intelectiva, na medida em que deriva seu conhecimento dos sensíveis: uma vez que é o intelecto ativo que torna a espécie recebida dos sensíveis para ser realmente inteligível, e o intelecto possível é aquele que está em potencialidade para o conhecimento de todas as formas de coisas sensíveis. Portanto, uma vez que as substâncias separadas não derivam seu conhecimento dos sensíveis, não há nelas um intelecto ativo e possível. Portanto, Aristóteles (3 De Anima), ao estabelecer os intelectos possíveis e ativos , afirma que precisamos colocá-los na alma.

É também evidente que nessas mesmas substâncias a distância local não pode impedir o conhecimento de substâncias separadas. Pois a distância local é per se referente aos sentidos, e não ao intelecto, exceto acidentalmente, na medida em que recebe dos sentidos, porque os sensíveis movem os sentidos a uma distância determinada. Ora, as coisas inteligíveis de fato, na medida em que movem o intelecto, não estão no lugar, pois estão separadas da matéria corporal. Desde então, as substâncias separadas não derivam conhecimento intelectivo dos sensíveis, a distância local não tem efeito sobre o seu conhecimento.

Novamente, é claro que o tempo nada tem a ver com sua operação intelectual. Pois assim como as coisas realmente inteligíveis estão separadas do lugar, também o estão separadas do tempo: porque o tempo é conseqüência do movimento local; portanto ele mede apenas as coisas que estão de alguma forma no lugar. Conseqüentemente, a compreensão de uma substância separada transcende o tempo: ao passo que o tempo é incidental à nossa operação intelectual, uma vez que derivamos nosso conhecimento de fantasmas que se relacionam a um determinado tempo. Daí é que, na composição e divisão, nosso intelecto sempre inclui o tempo passado ou futuro, mas não na compreensão do que é uma coisa. Pois entende o que é uma coisa abstraindo os

inteligíveis das condições sensíveis: portanto, em relação a essa operação, entende o inteligível à parte do tempo e todas as condições das coisas sensíveis. Enquanto ele compõe e divide aplicando inteligíveis previamente abstraídos às coisas, e nesta aplicação o tempo deve necessariamente estar implícito.

CAPÍTULO XCVII
QUE O INTELECTO DE UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA SEMPRE COMPREENDE REALMENTE

Do exposto, também é claro que o intelecto de uma substância separada sempre entende realmente.

Pois aquilo que às vezes está em ato e às vezes em potencial, é medido pelo tempo. Mas o intelecto de uma substância separada transcende o tempo, como já provamos. Portanto, às vezes não é realmente compreensivo e às vezes não.

Além disso. Cada substância viva exerce, na verdade, alguma operação em virtude de sua natureza, embora outras operações estejam nela potencialmente: assim, os animais estão sempre em processo de nutrição, embora nem sempre sintam. Ora, as substâncias separadas são substâncias vivas, como fica claro pelo que foi dito. Portanto, por sua natureza, eles precisam estar sempre realmente compreensivos.

Novamente. As substâncias separadas, de acordo com o ensino dos filósofos, movem os corpos celestes por seu intelecto. Agora, o movimento dos corpos celestes é sempre contínuo. Portanto, a compreensão de substâncias separadas é contínua e perpétua.

A mesma conclusão segue mesmo se negarmos que eles movem os corpos celestes, visto que são mais elevados do que os corpos celestes. Portanto, se a operação adequada de um corpo celeste, que é o seu movimento, é contínua, muito mais será a operação adequada de substâncias separadas, a saber, o entendimento.

Além disso. O que quer que às vezes funcione e às vezes não opere, é movido per se ou acidentalmente. Portanto, o fato de que às vezes estamos entendendo e às vezes não entendemos, é devido a uma alteração na faculdade sensível, conforme declarado em 7 Phys. Mas as substâncias separadas não são movidas per se, visto que não são corpos; nem são movidos acidentalmente, uma vez que não estão unidos aos corpos. Portanto, sua operação

adequada, que é compreender, é contínua neles sem qualquer interrupção.

CAPÍTULO XCVIII
COMO UMA SUBSTÂNCIA SEPARADA ENTENDE OUTRA

SE as substâncias separadas entendem coisas que são por si mesmas inteligíveis, como já provamos; e se as substâncias separadas são por si mesmas inteligíveis, visto que a liberdade da matéria torna uma coisa inteligível por si mesma, como parece do anterior, segue-se que as substâncias separadas entendem as substâncias separadas como seus objetos próprios. Portanto cada um deles conhece a si mesmo e aos outros.

Na verdade, cada um se conhece diferente do que o intelecto possível se conhece. Pois o intelecto possível está em potencial no ser inteligível e é tornado real pela espécie inteligível, assim como a matéria primária é tornada real no ser sensível por uma forma natural. Ora, nada é conhecido conforme é apenas em potencial, mas uma coisa é conhecida conforme está em ato; portanto, a forma é o princípio pelo qual conhecemos ocoisa que se torna real por meio disso e, da mesma maneira, o poder cognitivo é tornado realmente conhecido por algumas espécies. Conseqüentemente, nosso intelecto não conhece a si mesmo, exceto pela espécie pela qual ele se torna real em um ser inteligível; Razão pela qual Aristóteles (3 De Anima) diz que é cognoscível da mesma forma que outras coisas, a saber, por espécies derivadas de fantasmas, como por suas formas próprias. Por outro lado , substâncias separadas, por sua natureza, existem realmente em seres inteligíveis. Portanto, cada um deles se conhece por sua essência, e não pela espécie de outra coisa. Visto que, entretanto, todo conhecimento está de acordo com a imagem da coisa conhecida no conhecedor; e visto que uma substância separada é semelhante a outra quanto à natureza genérica comum, ao passo que diferem uma da outra quanto à espécie, como resulta do anterior; parece que um não conhece o outro , quanto à sua própria natureza específica, mas apenas quanto à natureza comum de seu gênero.

Conseqüentemente, alguns dizem que uma substância separada é a causa eficiente de outra. Ora, em toda causa eficiente deve haver a imagem de seu efeito e, da mesma forma, em todo efeito deve haver a semelhança de sua causa: porque todo agente produz seu semelhante. Conseqüentemente, na substância separada superior existe a semelhança da inferior, como na causa existe a semelhança de seu efeito; enquanto no inferior há a semelhança do superior, como no efeito há a semelhança de sua causa. Agora, se considerarmos as causas não unívocas, a semelhança do efeito existe na causa de uma maneira mais eminente, e a semelhança da causa está em seu efeito de uma maneira menos e minente. E as substâncias separadas superiores devem necessariamente ser causas desse tipo com respeito às substâncias separadas inferiores: porque elas são colocadas em vários graus que não são de uma espécie. Portanto, uma substância separada inferior conhece uma superior de acordo com o modo da substância que conhece, e não de acordo com o modo da substância conhecida, mas de uma maneira inferior: enquanto a superior conhece a inferior de uma forma mais eminente. Este é o sentido da afirmação do De Causis, de que uma inteligência sabe o que está abaixo dela e o que está acima, de acordo com o modo de sua substância: porque uma é a causa da outra.

Mas, uma vez que mostramos acima que as substâncias intelectuais separadas não são compostas de matéria e forma, elas não podem ser causadas exceto por meio da criação. Agora, criar pertence somente a Deus, como provamos acima. Portanto, uma substância separada não pode ser a causa de outra.

Avançar. Está provado que as partes principais do universo são todas criadas imediatamente por Deus. Ther um ntes deles não é causada por outro. Agora, cada uma das substâncias separadas é uma parte principal do universo, muito mais do que o sol ou a lua: uma vez que cada uma delas tem sua própria espécie, que também é mais nobre do que qualquer espécie de coisas corpóreas. T or conseguinte um deles não é causada por um outro, mas todos são produzidos imediatamente por Deus.

Conseqüentemente, de acordo com o anterior, cada uma das substâncias separadas conhece a Deus por seu conhecimento natural, de acordo com o modo de sua substância, pelo que são como Deus como sua causa. Mas Deus os conhece como sua causa adequada, tendo em Si mesmo osemelhança de todos eles. No entanto, uma substância separada é incapaz de conhecer outra dessa maneira, uma vez que uma não é a causa da outra.

Devemos, portanto, observar que, uma vez que nenhuma dessas substâncias segundo sua essência é um princípio adequado do conhecimento de todas as outras coisas, é necessário que cada uma delas, além de sua própria substância, tenha algumas imagens inteligíveis, por meio do qual cada um deles é capaz de conhecer o outro em sua própria natureza.

Isso pode ser esclarecido da seguinte maneira. O objeto próprio de um intelecto é um ser inteligível: e isso inclui todas as diferenças e espécies possíveis de ser: porque tudo o que pode ser, é inteligível. Ora, como todo conhecimento é causado por algum tipo de semelhança, o intelecto é incapaz de conhecer seu objeto inteiramente, a menos que tenha em si a semelhança de todo ser e de todas as suas diferenças. Mas tal semelhança de todo ser só pode ser uma natureza infinita, que não está confinada a nenhuma espécie ou gênero de ser, mas é o princípio universal e força ativa de todo ser: e esta é a natureza divina somente, como provamos em o primeiro livro. E qualquer outra natureza, uma vez que está confinada a algum gênero ou espécie de ser, não pode ser uma semelhança universal de todos os seres. Segue-se, portanto, que somente Deus, por Sua essência, conhece todas as coisas; enquanto cada substância separada, por sua natureza, conhece sua própria espécie sozinha com um conhecimento perfeito: enquanto o intelecto possível não se conhece de forma alguma assim, mas por sua espécie inteligível, como afirmado acima.

Agora, pelo próprio fato de que uma determinada substância é intelectual, ela é capaz de compreender todo o ser. Portanto, como uma substância separada não é, por sua natureza, feita de fato para entender todo ser, essa substância, considerada em si mesma, está em potencialidade, por assim dizer, para as imagens inteligíveis

pelas quais todo ser é conhecido, e essas imagens serão sejam seus atos, conforme seja intelectual. Mas não é possível que essas imagens sejam senão várias: pois já foi provado que a imagem perfeita de todo o ser universal não pode deixar de ser infinita; e assim como a natureza de uma substância separada não é infinita, mas limitada, também uma imagem inteligível existente nela não pode ser infinita, mas está confinada a alguma espécie ou gênero de ser: portanto, várias dessas imagens são necessárias para a compreensão de todo o ser. Agora, quanto mais elevada é uma substância separada, mais é sua natureza semelhante à divina; e, conseqüentemente, é menos limitado, pois se aproxima mais da perfeição e da bondade do ser universal, e por isso tem uma participação mais universal da bondade e do ser. Conseqüentemente, as imagens inteligíveis que estão na substância superior são menos numéricas e mais universais. Isso concorda com a declaração de Dionísio (Cœl. Hier. Xii.) Que os anjos superiores têm um conhecimento mais universal: e é dito no De Causis que as inteligências superiores têm formas mais universais. Agora, o ponto mais alto desta universalidade está em Deus, que conhece todas as coisas por um, ou seja, Sua essência: enquanto o mais baixo está no intelecto humano, que, para cada objeto inteligível, requer uma espécie inteligível apropriada comensurável com aquele objeto.

Segue-se que, com as substâncias superiores, o conhecimento por meio de formas mais universais não é mais imperfeito, como é conosco. Pois pela imagem do animal, pela qual conhecemos algo em seu gênero apenas, temos um conhecimento mais imperfeito do que pela imagem do homem, por meio da qual conhecemos agora a espécie completa: pois para saber uma coisa quanto aseu gênero apenas é conhecê-lo de maneira imperfeita e potencial, por assim dizer, ao passo que saber algo quanto à sua espécie é conhecê-lo perfeitamente e de fato. Ora, o nosso intelecto, por obter o lugar mais baixo em substâncias intelectuais, requer imagens particularizadas na medida em que a cada objeto próprio de seu conhecimento deve corresponder nele uma imagem própria: portanto, pela imagem do animal não conhece o racional e, conseqüentemente, nem conhece o homem, exceto em um certo

aspecto. Por outro lado, a imagem inteligível que está em uma substância separada é de virtude mais universal e suficiente para representar mais coisas. Por conseguinte, argumenta não um conhecimento mais imperfeito, mas mais perfeito : porque é virtualmente universal, como a forma ativa em uma causa universal que, quanto mais universal, maior será sua eficiência e mais eficaz sua produção. Portanto, por uma imagem ele conhece o animal e as diferenças dos animais: ou novamente os conhece de uma maneira mais universal ou mais limitada de acordo com a ordem das substâncias mencionadas.

Portanto, podemos tomar exemplos disso, como afirmamos, nos dois extremos, a saber, nos intelectos divino e humano. Pois Deus conhece todas as coisas por um, a saber, Sua essência: enquanto o homem requer diferentes semelhanças para saber coisas diferentes. Além disso, quanto mais elevado seu intelecto, mais coisas ele é capaz de saber por meio de menos: portanto, precisamos dar exemplos particulares para aqueles que são lentos de inteligência, a fim de que possam adquirir conhecimento sobre as coisas.

Ora, uma vez que uma substância separada, considerada em sua natureza, está em potencialidade para as imagens pelas quais todo ser é conhecido, não devemos pensar que ela é desprovida de todas essas imagens: pois tal é a disposição do intelecto possível antes de compreender, conforme indicado em 3 De Anima. Também não devemos pensar que tem alguns deles na verdade, e outros apenas potencialmente: mesmo como a matéria primária nos corpos inferiores tem uma forma na verdade e outras potencialmente; e como nosso possível intelecto, quando já possuímos conhecimento, está em ação em relação a alguns inteligíveis e em potencialidade em relação a outros. Pois, uma vez que essas substâncias separadas não são movidas, nem per se nem acidentalmente, como provamos, tudo o que há de potencial nelas deve ser real; do contrário, passariam da potencialidade para a ação e, portanto, seriam movidos per se ou acidentalmente. Há, portanto, neles potencialidade e ação quanto ao ser inteligível , assim como há nos corpos celestiais quanto ao ser natural. Pois a matéria de um corpo celeste é tão aperfeiçoada por sua forma, que não permanece em potencialidade para outras formas: e da mesma maneira o intelecto

de uma substância separada é totalmente perfeita por formas inteligíveis, com respeito ao seu conhecimento natural. Por outro lado, nosso intelecto possível é proporcional aos corpos corruptíveis aos quais está unido como forma: porque é feito para ter certas formas inteligíveis, de modo que permaneça em potencial para outros. Por isso afirma-se no De Causis que uma inteligência está cheia de formas, visto que, a saber, toda a potencialidade de seu intelecto é aperfeiçoada por formas inteligíveis. E, assim, uma substância separada é capaz de compreender outra por meio dessas formas inteligíveis.

Alguém, entretanto, pode pensar que, uma vez que uma substância separada é inteligível por sua natureza, não há necessidade de afirmar que uma é compreendida por outra por meio de espécies inteligíveis, mas que eles se entendem pela própria essência da substância. Entendido. Pois pareceria que o fato de uma substância ser compreendida por meio de uma espécie inteligível é acidental para as substâncias materiais, por não serem realmente inteligíveis por meio de sua essência: portanto, é necessário que sejam compreendidas por meio de intenções abstratas. Além disso, isso parece estar de acordo com a afirmação do Filósofo que diz (11 Metaph.) Que em substâncias separadas não há distinção entre matéria, intelecto, ato de compreensão e a coisa compreendida .

E, no entanto, se isso for concedido, envolve não poucas dificuldades. Primeiro, porque o intelecto em ato é a coisa entendida em ato de acordo com o ensino de Aristóteles: e é difícil ver como uma substância separada é identificada com outra quando a compreende.

Novamente. Todo agente ou operador atua por meio de sua forma, à qual corresponde seu funcionamento, como o aquecimento corresponde ao calor; portanto vemos a coisa cuja espécie informa a vista. No entanto, não parece possível que uma substância separada seja a forma de outra, uma vez que cada uma tem seu ser separado da outra. Portanto, é aparentemente impossível que um seja visto pelo outro através de sua essência.

Além disso. O que se compreende é a perfeição de quem entende. Ora, uma substância inferior não pode ser a perfeição de uma superior. Segue-se, portanto, que o superior não compreenderia o inferior, se cada um fosse compreendido por sua essência e não por outra espécie.

Avançar. O objeto inteligível está dentro do intelecto quanto àquilo pelo qual é compreendido. Agora, nenhuma substância entra na mente, exceto Deus, que está em todas as coisas por Sua essência, presença e poder. Portanto, é aparentemente impossível que uma substância separada seja compreendida por outra por meio de sua e ssência, e não por meio de sua imagem nessa outra.

Isso deve ser verdade de acordo com a opinião de Aristóteles, que diz que a compreensão ocorre pelo fato de que a coisa compreendida em ato é uma com o intelecto em ato. Portanto uma substância separada , embora seja por si mesma realmente inteligível, não é, no entanto, compreendida em si mesma, exceto por um intelecto com o qual é um. E é assim que uma substância separada se compreende por sua essência: de modo que, de acordo com isso, o intelecto, a coisa compreendida e o ato de compreender são a mesma coisa.

Mas, de acordo com a opinião de Platão, a compreensão ocorre por meio do contato do intelecto com a coisa compreendida. De modo que, em conseqüência, uma substância separada pode compreender outra por meio de sua essência, quando está em contato espiritual com ela; a compreensão superior, a inferior, por envolvê-la e contê-la por seu poder, por assim dizer, e a compreensão inferior, a superior, como se a apreendesse como sua própria perfeição . Daí Dionísio diz (Div. Nom. Iv.) Que as substâncias superiores são inteligíveis como o alimento das substâncias inferiores.

CAPÍTULO XCIX
QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SABEM AS COISAS MATERIAIS

Por essas formas mencionadas, então, uma substância separada conhece não apenas outras substâncias separadas , mas também as espécies de coisas corpóreas.

Pois, visto que seu intelecto é perfeito em relação à sua perfeição natural, estando totalmente em ação, segue-se que compreende seu objeto, ser inteligível, a saber, em todos os aspectos. Ora, o ser inteligível compreende também as espécies de coisas corpóreas. Portanto, uma substância separada os conhece.

Novamente. Visto que as espécies das coisas são diferenciadas como as espécies dos números, como afirmado acima, segue-se que a espécie superior contém de alguma forma o que está no inferior, mesmo que o maior número contenha o inferior. Vendo então que as substâncias separadas estão acima das substâncias corpóreas, segue-se que tudo o que está contido nas substâncias corpóreas materialmente, está contido em substâncias separadas inteligivelmente; pois aquilo que está em uma coisa, existe de acordo com o modo da coisa em que está.

Novamente. Se as substâncias separadas movem os corpos celestes, como dizem os filósofos, tudo o que resulta do movimento dos corpos celestes é atribuído a esses mesmos corpos como instrumentos, uma vez que se movem ao serem movidos; e às substâncias separadas que os movem, como agentes principais. Agora eles agem e se movem por seu intelecto. Conseqüentemente, eles causam tudo o que é feito pelo movimento dos corpos celestes , assim como o artesão trabalha com suas ferramentas. Conseqüentemente, suas formas geradas e corrompidas estão em substâncias separadas de maneira inteligível. Por isso Boécio, em seu livro De Trinitate, diz que das formas que são sem matéria vieram as formas que estão na matéria. Portanto, as substâncias separadas conhecem não apenas substâncias separadas, mas também as espécies de coisas materiais. Pois se eles conhecem as

espécies de corpos sujeitos à geração e corrupção como sendo as espécies de seus próprios efeitos, muito mais eles conhecem as espécies de corpos celestes, como sendo as espécies de seus próprios instrumentos.

Portanto, visto que o intelecto de uma substância separada está em ato, tendo todas as imagens para as quais está em potencialidade; e visto que tem o poder de compreender todas as espécies e diferenças do ser, segue-se necessariamente que cada substância separada conhece todas as coisas naturais e toda a sua ordem.

No entanto, vendo que o intelecto em ato é a coisa realmente compreendida, alguém pode pensar que uma substância separada não entende as coisas materiais; pois pareceria incongruente que uma coisa material fosse a perfeição de uma substância separada.

Mas se o ponto for bem considerado, a coisa compreendida é uma perfeição de quem entende, de acordo com a sua imagem no intelecto, pois a pedra que está fora da alma não é uma perfeição de nosso intelecto possível. Ora, a imagem da coisa material está imaterialmente no intelecto de uma substância separada, de acordo com o modo de uma substância separada , e não de acordo com o modo de uma substância material. Portanto, não há razão para não dizermos que esta imagem é uma perfeição do intelecto da substância separada, como sua forma própria.

CAPÍTULO C
QUE SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SABEM SINGULARS

Visto que no intelecto de uma substância separada as imagens das coisas são mais universais do que em nosso intelecto, e mais eficazes como um meio de conhecimento, segue-se que as substâncias separadas, por meio das imagens das coisas materiais, conhecem as coisas materiais não apenas de acordo com seus genérico ou específico, mas também de acordo com a sua natureza individual.

Por ver que as espécies de coisas no intelecto devem ser imateriais, elas não podem, como existem em nosso intelecto, ser o princípio de conhecer singulares, que são individualizados pela matéria: porque as espécies de nosso intelecto são de tal virtude limitada, aquele conduz ao conhecimento de apenas um. Portanto, assim como a imagem da natureza genérica não pode levar ao conhecimento do gênero e da diferença, para que assim se conheçam as espécies, da mesma forma a imagem da natureza específica não pode conduzir ao conhecimento dos princípios da individualidade, que são princípios materiais, para que o indivíduo seja assim conhecido na sua singularidade. Por outro lado, a imagem no intelecto de uma substância distinta, por ser de uma virtude mais universal, sendo ao mesmo tempo una e imaterial, pode conduzir ao conhecimento tanto dos princípios específicos como dos individualizantes; que através dela a substância separada é capaz por seu intelecto de conhecer não apenas as naturezas genérica e específica, mas também a natureza individual. Nem segue que a forma pela qual ele conhece seja material; nem que tais formas sejam infinitas de acordo com o número de indivíduos.

Avançar. O que quer que uma potência inferior possa fazer, uma potência superior pode fazer, mas de uma maneira superior. Conseqüentemente, o poder inferior funciona por muitos instrumentos, enquanto o poder superior funciona por apenas um. Para um poder, quanto mais alto ele é, mais ele é consolado e

unificado, ao passo que, por outro lado, o poder inferior é desunido e multiplicado. Conseqüentemente, observamos que o único poder do bom senso apreende os vários tipos de sentidos que os cinco sentidos externos percebem. Ora, a alma humana é inferior a uma substância separada na ordem da natureza: e ela conhece os universais e os singulares por meio de dois princípios, a saber, sentido e intelecto. Conseqüentemente, uma substância separada, sendo superior, conhece ambos de uma maneira superior por um princípio, a saber, o intelecto.

Novamente. A ordem em que as espécies inteligíveis de coisas alcançam nosso intelecto é contrária à ordem em que alcançam o intelecto de uma substância separada. Pois eles alcançam nosso intelecto por um processo de análise e pela abstração de condições materiais e individualizantes; de modo que não é possível conhecermos os singulares por meio deles. Por outro lado, eles alcançam o intelecto de uma substância separada por um processo de síntese, por assim dizer: uma vez que tem espécies inteligíveis por sua semelhança com a primeira espécie inteligível, viz. o intelecto divino, que não é abstraído das coisas, mas é produtivo delas. Ora, é produtivo não apenas da forma, mas também da matéria, que é o princípio da individualidade. Portanto, as espécies do intelecto de uma substância separada representam a coisa toda, não apenas os princípios de sua espécie, mas também os princípios de sua individualidade. Conseqüentemente, não devemos negarsubstâncias o conhecimento dos singulares, embora nosso intelecto seja incapaz de conhecer os singulares.

Avançar. Se os corpos celestes são movidos por substâncias separadas, de acordo com a declaração dos filósofos, uma vez que as substâncias separadas agem e se movem por seu intelecto, eles precisam conhecer o móvel que movem: e isso é algo particular, pois os universais são imóveis. Também suas posições, que são alteradas por seu movimento, são coisas singulares e não podem ser desconhecidas da substância que os move por seu intelecto. Devemos, portanto, dizer que substâncias separadas conhecem singulares ligados a essas coisas materiais.

CAPÍTULO CI
SE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS SABEM TODAS AS COISAS AO MESMO TEMPO PELO SEU CONHECIMENTO NATURAL

AGORA, uma vez que o intelecto em ato é a coisa realmente entendida, como o sentido em ato é a coisa realmente sentida; e uma vez que a mesma coisa não pode ser várias coisas ao mesmo tempo, pareceria impossível para o intelecto de uma substância separada ter várias espécies de coisas inteligíveis, como afirmamos acima.

Mas deve- se notar que nem tudo é realmente compreendido, cuja espécie inteligível está realmente no intelecto. Pois, uma vez que uma substância que tem entendimento também tem uma vontade e, conseqüentemente, tem o controle de sua ação, está em seu poder, quando já tem uma espécie inteligível, fazer uso dela para o entendimento de fato; ou, se houver várias espécies, usar uma delas. Portanto, não consideramos realmente todas as coisas de que possuímos conhecimento. Portanto, uma substância intelectual que possui conhecimento por meio de várias espécies, usa uma delas como deseja e, portanto, conhece de fato ao mesmo tempo tudo o que sabe por uma espécie; pois eles são todos como uma coisa inteligível na medida em que são conhecidos por meio de uma (espécie), da mesma forma que nosso intelecto conhece ao mesmo tempo várias coisas comparadas ou relacionadas umas com as outras como uma coisa individual. Mas não conhece ao mesmo tempo as coisas que conhece por meio de diferentes espécies. Portanto, como há um entendimento, há algo realmente entendido.

Assim, no intelecto de uma substância separada, há uma certa sucessão de compreensões: não há, porém, movimento propriamente dito, pois o ato não sucede à potencialidade, mas o ato sucede ao ato. Ao passo que o intelecto divino , na medida em que conhece todas as coisas por meio de um, a saber, a essência divina, e porque seu ato é sua essência, conhece todas as coisas ao mesmo tempo. Conseqüentemente, não há sucessão em Seu

entendimento, mas Seu ato de inteligência é totalmente perfeito ao mesmo tempo e perdura por todas as idades. Um homem.

TERCEIRO LIVRO

CAPÍTULO I
PREFÁCIO

O Senhor é um grande Deus e um grande Rei acima de todos os deuses. Pois o Senhor não rejeitará Seu povo. Pois em Suas mãos estão todos os confins da terra e as alturas das montanhas são Suas. Pois o mar é Seu e Ele o fez, e Suas mãos formaram a terra seca (Salmos 94: 3 seqq.)

NÓS mostramos nos livros anteriores que há um Primeiro Ser, possuindo a perfeição plena de todos os seres, a quem chamamos de Deus, e que do a feixe de Sua perfeição, concede ser a tudo o que existe, de modo que Ele é provado para seja não apenas o primeiro dos seres, mas também o começo de todos. Além disso, Ele concede ser aos outros, não por necessidade natural, mas de acordo com o decreto de Sua vontade , como mostramos acima. Daí se segue que Ele é o Senhor das coisas feitas por Ele: visto que dominamos sobre as coisas que estão sujeitas à nossa vontade. E este é um domínio perfeito que Ele exerce sobre as coisas feitas por Ele, visto que para fazê -lo, Ele não precisa da ajuda de um agente extrínseco, nem da matéria como fundamento de Sua obra: visto que Ele é a causa universal eficiente de todo ser .

Ora, tudo o que é produzido pela vontade de um agente é dirigido a um fim por esse agente: porque o bem e o fim são o objeto próprio da vontade, portanto, tudo o que procede de uma vontade deve ser dirigido a um fim. E cada coisa alcança seu fim por sua própria ação, ação essa que deve ser dirigida por aquele que dotou as coisas dos princípios pelos quais elas agem.

Conseqüentemente, Deus, que em si mesmo é perfeito em todos os sentidos, e por seu poder dota todas as coisas com existência, deve ser o governante de todos, ele mesmo não governado por ninguém: nem nada deve ser excluído de seu governo, pois nem há qualquer coisa que não deve seu ser a ele. Portanto, como Ele é perfeito em ser e causar, Ele também é perfeito em governar.

O efeito dessa decisão é visto como diferente em coisas diferentes, de acordo com a diferença de naturezas. Pois algumas

coisas são produzidas por Deus de modo que, sendo inteligentes, têm uma semelhança com Ele e refletem Sua imagem: portanto, não apenas são dirigidos, mas se dirigem ao fim designado por suas próprias ações. E se, dirigindo-se assim, eles estiverem sujeitos à regra divina, serão admitidos por essa regra divina para a obtenção de seu último fim; mas são excluídos dela se eles se dirigirem de outra forma.

Outros existem, desprovidos de inteligência, que não se dirigem a seu fim, mas são dirigidos por outrem. Destes, alguns sendo incorruptíveis, mesmo que não sejam pacientes de defeitos em seu ser natural, também não vagam, em sua própria ação, da direção para o fim designado, mas estão sujeitos, sem falta, à decisão deo governante supremo; tais são os corpos celestes, cujos movimentos são invariáveis. Outros, entretanto, sendo corruptíveis, são pacientes de defeitos em seu ser natural; no entanto, esse defeito é fornecido em benefício de outro: já que quando uma coisa é corrompida, outra é gerada. Da mesma forma, eles falham em sua direção natural em suas próprias ações, embora essa falha seja compensada por algum bem resultante. Donde é claro que nem mesmo aquelas coisas que parecem vagar da direção do governo supremo escapam do poder do governante supremo: porque também esses corpos corruptíveis, mesmo que sejam criados por Deus, também são perfeitamente sujeito a ele. Portanto, considerando isso, o salmista, cheio do espírito divino, para nos dar uma ilustração do governo divino, primeiro nos descreve a perfeição do governador supremo - quanto à sua natureza, quando diz: Deus: quanto a Seu poder, quando diz, um grande Senhor, implicando que Ele não precisa de ninguém para que Seu poder produza seu efeito: quanto à Sua autoridade, quando diz: Um grande rei acima de todos os deuses, visto que, embora haja muitos governantes, ainda estão todos sujeitos ao Seu governo. Em segundo lugar, ele nos descreve a maneira como é esse governo. Quanto aos seres intelectuais, os quais, se se submetem ao Seu domínio, recebem Dele o seu fim último que é Ele mesmo; portanto ele diz: Pois o Senhor não rejeitará Seu povo. No que diz respeito às coisas corruptíveis que, embora às vezes se desviem de seu próprio modo de ação, nunca escapam do poder do governante supremo, ele diz: Porque em suas

mãos estão todos os confins da terra. E no que diz respeito aos corpos celestes, que transcendem os picos mais altos da terra, isto é, dos corpos corruptíveis, e sempre mantêm a ordem do governo divino, ele diz: E as alturas das montanhas são Suas. Em terceiro lugar, ele atribui a razão desse governo universal, pois as coisas que Deus fez devem ser governadas por ele. A isso ele se refere quando diz: Pois o mar é dele, etc.

Desde então, no primeiro livro tratamos do íon perfeito da natureza divina, e, no segundo, da perfeição do poder divino, na medida em que Ele é o criador e senhor de tudo: permanece para nós neste terceiro Livro para tratar de Sua autoridade ou dignidade perfeita, visto que Ele é o fim e governador de todos. Devemos, portanto, proceder desta maneira, para primeiro tratá-Lo como o fim de todas as coisas; em segundo lugar, de Seu governo universal, na medida em que Ele governa todas as criaturas: em terceiro lugar, daquele governo especial, por meio do qual Ele governa criaturas dotadas de inteligência.

CAPÍTULO II
QUE CADA AGENTE ATUA POR UM FIM

ASSIM, devemos primeiro mostrar que todo agente, por sua ação, pretende um fim.

Pois naquelas coisas que claramente atuam para um fim, declaramos que o fim é aquele para o qual tende o movimento do agen t: pois quando isso é alcançado, diz-se que o fim foi alcançado, e falhar nisso é falhar no final pretendido; como pode ser visto no médico que almeja a saúde e no homem que corre em direção a uma meta designada. Tampouco importa, quanto a isso, se aquilo que tende a ter um fim é cognitivo ou não: pois, assim como o alvo é o fim do arqueiro, também o é o fim do vôo da flecha. Ora, o movimento de todo agente tende a algo determinado: já que não é de nenhumforçar que qualquer ação prossiga, mas o aquecimento procede do calor e o resfriamento do frio; portanto as ações são diferenciadas por seus princípios ativos. A ação às vezes termina em algo feito, por exemplo, a construção termina em uma casa, a cura termina na saúde: enquanto às vezes não termina, por exemplo, compreensão e sensação. E se a ação termina em algo feito, o movimento do agente tende por aquela ação para aquela coisa feita: enquanto se ela não termina em algo feito, o movimento do agente tende para a própria ação. Segue-se, portanto, que todo agente pretende um fim enquanto age, cujo fim às vezes é a própria ação, às vezes uma coisa feita pela ação.

Novamente. Em todas as coisas que atuam para um fim, isto é, o fim último, para o qual o agente nada mais busca: assim a ação do médico vai até a saúde, e esta sendo alcançada cessam os seus esforços. Mas, na ação de cada agente, um ponto pode ser alcançado além do qual o agente não deseja ir; do contrário, as ações tenderiam ao infinito, o que é impossível, pois como não é possível passar por um meio infinito, o agente nunca começaria a agir, porque nada se move em direção ao que ele não pode alcançar. Portanto, todo agente atua para um fim.

Além disso. Se as ações de um agente prosseguem até o infinito, essas ações devem necessariamente resultar em algo realizado ou não. Se o resultado for algo feito, o ser dessa coisa feita seguirá uma infinidade de ações. Mas aquilo que pressupõe uma infinidade de coisas não pode ser, uma vez que um meio infinito não pode ser atravessado. Ora, impossibilidade de ser argumenta impossibilidade de vir a ser: e aquilo que não pode vir a ser, é impossível fazer. Portanto, é impossível para um agente começar a fazer uma coisa para a qual uma infinidade de ações são pressupostas. - Se, no entanto, o resultado de tais ações não for algo feito, a ordem dessas ações deve ser de acordo com a ordem das forças ativas, (por exemplo, se um homem sente que pode imaginar e, e imaginar que pode compreender, e compreender que pode desejar): ou de acordo com a ordem dos objetos, (por exemplo, considero o corpo que Posso considerar a alma, que considero para considerar uma substância separada, que novamente considero para que possa considerar Deus). Ora, não é possível avançar ao infinito, nem nas forças ativas, como também não é possível nas formas das coisas, como provado em 2 Metaph., Uma vez que a forma é o princípio da atividade: ou nos objetos, como também não é isso s possível nos seres, uma vez que existe um primeiro ser, como provamos acima. Portanto, não é possível que os agentes prossigam até o infinito: e, conseqüentemente, deve haver algo que, sendo alcançado, os esforços do agente cessam. Portanto, todo cavalheiro age para um fim.

Avançar. Nas coisas que atuam para um fim, tudo o que se interpõe entre o primeiro agente e o fim último, é um fim em relação ao que precede e um princípio ativo em relação ao que segue. Portanto, se o esforço do agente não chega a algo determinado, e se sua ação, como afirmado, prossegue até o infinito, os princípios ativos devem prosseguir ao infinito: o que é impossível, como mostramos acima. Portanto, o esforço do agente deve necessariamente tender a algo determinado .

Novamente. Todo agente age por natureza ou por inteligência. Agora, não pode haver dúvida de que aqueles que agem por inteligência agem para um fim; uma vez que eles agem com umpreconceito intelectual do que eles alcançam com sua ação, e

agem por meio de tal reconcepção, pois isso é agir por inteligência. Ora, assim como no intelecto preconcebido existe toda a semelhança do efeito que é obtido pela ação do ser intelectual, também no agente natural preexiste a semelhança do efeito natural, em virtude da qual sua ação é semelhante. determinado para o efeito determinado: para fogo gera fogo, e uma azeitona produz uma azeitona. Portanto, assim como aquilo que age por inteligência tende por sua ação a um fim definido, o mesmo ocorre com aquele que age por natureza. Portanto, todo agente atua para um fim.

Além disso. A falha não é encontrada a não ser nas coisas que são para um fim: pois não encontramos falha naquele que falha naquilo para o qual não foi designado; assim, encontramos falhas em um médico se ele não consegue curar, mas não em um construtor ou gramático. Mas encontramos falhas em coisas feitas de acordo com a arte, como quando um gramático falha em falar corretamente; e nas coisas que são governadas pela natureza, como no caso das monstruosidades. Portanto, todo agente, seja de acordo com a natureza, ou de acordo com a arte, ou agindo com um propósito definido, age para um fim.

Novamente. Se um agente não agisse para um efeito definido, todos os efeitos seriam indiferentes a ele. Ora, aquilo que é indiferente a muitos efeitos não produz um fator do que outro: portanto, o que é indiferente a qualquer um dos dois efeitos não resulta em efeito, a menos que seja determinado por algo a um deles. Portanto, seria impossível agir. Portanto, todo agente tende a algum efeito definido, que é chamado de fim.

Existem, no entanto, certas ações que parecem não ser para um fim, como ações lúdicas e contemplativas, e aquelas que são feitas sem atenção, como coçar a barba e semelhantes: de onde alguns podem ser levados a pensar que há um agente que age não para um fim. - Mas devemos observar que as ações contemplativas não são para outro fim, mas elas mesmas são um fim. As ações lúdicas às vezes são um fim, quando se joga pelo mero prazer de brincar; e às vezes são para um fim, como quando brincamos para depois estudar melhor. Ações feitas sem atenção não procedem do intelecto, mas de algum ato repentino da imaginação, ou algum

princípio natural: assim, um humor desordenado produz uma sensação de coceira e é a causa de um homem coçar a barba, o que ele faz sem sua mente atendendo a ele. Tais ações tendem a ter um fim, embora fora da ordem do intelecto. Nisto está excluído o erro de certos filósofos naturais da antiguidade, que sustentavam que todas as coisas aconteciam por necessidade natural, banindo assim totalmente a causa final das coisas.

CAPÍTULO III
QUE CADA AGENTE ATUA POR UM BEM

ENTÃO devemos provar que todo agente age para o bem.

Pois todo agente atua para um fim, logo decorre do fato de que todo agente tende a algo definido. Ora, aquilo para o qual um agente tende definitivamente deve ser adequado a esse agente: uma vez que este último não o atenderia a não ser por causa de algumadequação ao mesmo. Mas aquilo que convém a uma coisa é bom para ela. Portanto, todo agente atua para o bem.

Avançar. O fim é aquele em que o apetite do agente ou motor está em repouso, como também o apetite daquele que é movido. Ora, é a própria noção de bom ser o termo de um petite, visto que o bem é o objeto de todo apetite. Portanto, toda ação e movimento são para o bem.

Novamente. Toda ação e movimento pareceriam dirigidos de alguma forma ao ser: seja para a preservação do ser na espécie ou no indivíduo; ou para a aquisição do ser. Ora, o próprio ser, a saber, é um bem: e por isso todas as coisas desejam ser. Portanto, toda ação e movimento são para o bem.

Além disso. Toda ação e movimento são para alguma perfeição. Pois, se a própria ação é o fim, é claramente uma segunda perfeição do agente. E se a ação consiste na transformação da matéria externa, evidentemente o movente pretende induzir alguma perfeição na coisa movida: para a qual tende a perfeição o móvel, se o movimento for natural. Agora, quando dizemos que uma coisa é perfeita, queremos dizer que é boa. Portanto, toda ação e movimento são para um bem.

Também. Cada agente age de acordo com o que é real. Agora, ao agir, tende a algo semelhante a si mesmo. Portanto, tende a um ato. Mas um ato tem a proporção do bem: já que o mal não se encontra a não ser em um ato sem potencialidade. Portanto, toda ação é para um bem.

Além disso. O agente intelectual atua para um fim, como determinante no seu fim: enquanto o agente natural, embora atue

para um fim, como provado acima, não determina sobre o seu fim, uma vez que não conhece a razão do fim, mas é movido até o fim determinado por ele por outro. Ora, um agente intelectual não determina o fim por si mesmo, exceto sob o aspecto do bem; pois o objeto inteligível não se move, a menos que seja considerado um bem, que é o objeto da vontade. Portanto, também o agente natural não é movido, nem age para um fim, exceto na medida em que esse fim é um bem: visto que o fim é determinado para o agente natural por um apetite. Portanto, todo agente atua para o bem.

Novamente. Evitar o mal e buscar o bem estão na mesma proporção: assim como o movimento de baixo e o movimento de cima estão na mesma proporção. Agora observamos que todas as coisas evitam o mal: pois os agentes intelectuais evitam algo porque o apreendem como um mal: e todos os agentes naturais, na proporção de sua força, resistem à corrupção que é o mal de tudo. Portanto, todas as coisas atuam para o bem.

Novamente. Aquilo que resulta da ação da idade ao lado de sua intenção, é dito que aconteceu por acaso ou sorte. Ora, observamos nas obras da natureza que sempre ou com maior frequência acontece o que é melhor: assim, nas plantas, as folhas são colocadas de modo a proteger o fruto; e as partes de um animal estão dispostas de modo a conduzir à segurança do animal. Portanto, se isso acontecer ao lado da intenção do agente natural, será o resultado do acaso ou da sorte. Mas isso é impossível: porque as coisas que acontecem sempre ou com frequência, não são casuais ou fortuitas, mas aquelas que ocorrem raramente. Portanto, o agente natural tende para o que é melhor: e muito mais evidentemente é assim com o agente intelectual. Portanto, todo agente pretende uma boa atuação.

Além disso. Tudo o que é movido é levado ao termo do movimento pelo movedor e pelo agente. Portanto, mover e mover tendem ao mesmo termo. Agora o que émovido, visto que está em potencialidade, tende ao ato e, conseqüentemente, à perfeição e ao bem: pois por seu movimento passa da potência ao ato. Portanto, o motor e o agente, movendo-se e agindo, pretendem sempre um bem.

Daí os filósofos, ao definirem o bem, disseram: O bem é o objeto de todo apetite; e Dionísio (De Div. Nom. iv.) diz que todas as coisas desejam o bem e o melhor .

CAPÍTULO IV
ESSE MAL NÃO É INTENCIONAL NAS COISAS

Conclui-se do exposto que o mal é incidental a coisas além da intenção de um agente.

Pois quando o resultado de uma ação difere da intenção do agente, é claro que tal resultado ocorre de forma não intencional. Ora, o mal difere do bem pretendido por cada agente. Portanto, o mal acontece ao lado da intenção.

Também. Defeito de efeito e ação resulta de defeito de princípio de ação: assim, uma monstruosidade resulta de um defeito na semente, e mancar resulta de uma curvatura da perna. Ora, um agente age conforme possui força ativa, e não conforme sofre de potência defeituosa. E conforme age, pretende o fim. Portanto, pretende um fim correspondente ao seu poder. Portanto, tudo o que segue correspondendo ao poder defeituoso, estará fora da intenção do agente. E isso é mal. Portanto, o mal ocorre ao lado da intenção.

Novamente. O movimento da coisa movida tem a mesma tendência que o movimento da coisa r. Ora, a coisa movida tende per se para o bem, mas para o mal tende acidentalmente e não intencionalmente. Isso é mais evidente na geração e na corrupção. Pois a matéria, enquanto subjaz a uma forma, está em potencialidade para outra forma, e para a privação da forma que já possui: assim, quando está sob a forma de ar, está em potencialidade para a forma de fogo e a privação da forma de ar. E a transformação da matéria termina em ambos ao mesmo tempo: na forma de fogo, porque o fogo é gerado, e na privação da forma do ar, porque o ar está corrompido. Mas a intenção e o apetite da matéria não são para a privação, mas para a forma: pois não tende para o impossível; e é impossível que a matéria esteja só sob uma privação, ao passo que é possível que esteja sob uma forma. Portanto, não é intencional que termine na privação: e termina aí na medida em que atinge a forma que pretende, o resultado necessário disso é a privação da outra forma. Portanto, na geração e na corrupção, a transformação da matéria é dirigida per se para a

forma, e a privação resulta involuntariamente. E o mesmo deve se aplicar a todos os tipos de movimento: de modo que em cada movimento haja geração e corrupção em algum aspecto: por exemplo, quando uma coisa é mudada de branco para preto, uma coisa branca é corrompida e uma preta é feito. Ora, o bem é conforme à medida que a matéria é aperfeiçoada pela forma e a potencialidade pelo seu ato adequado: ao passo que o mal é conforme é privado de seu ato próprio. Conseqüentemente, tudo o que é movido pretende, em seu movimento, atingir algum bem; e alcança o mal além de sua intenção. Por isso,visto que todo agente e motor tende para o bem, o mal ocorre sem a intenção do agente.

Além disso. Nas coisas que agem por inteligência ou qualquer tipo de instinto, a intenção segue a apreensão; porque a intenção é para o que é apreendido como um fim. Conseqüentemente, se algo for alcançado que não tenha nenhuma espécie na apreensão, estará além da intenção: por exemplo, se alguém pretendesse comer mel e devesse comer fel pensando que era mel, isso estaria fora da intenção. . Mas todo agente intelectual tende a algo na medida em que o considera sob o aspecto do bem, como mostramos acima. Portanto, se isso não for um bem, mas um mal, estará fora da intenção. Portanto, aquilo que age por inteligência não opera o mal, exceto de forma não intencional. Portanto, visto que acabar com um bem é comum aos agentes intelectuais e naturais, o mal não decorre da intenção de um agente, exceto ao lado dessa intenção. Nesse sentido, Dionísio diz (De Div. Nom. Iv.) Que o mal não é intencional e, involuntário.

CAPÍTULOS V E VI
ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE O MAL NÃO ESTÁ AO LADO DA INTENÇÃO

Existem, entretanto, algumas objeções que parecem ir contra essa conclusão.

Pois aquilo que ocorre ao lado da intenção do agente é dito que acontece fortuitamente, casualmente e raramente. Mas não se diz que o mal acontece fortuita e casualmente, nem ocorre raramente, mas sempre ou freqüentemente. Pois, na ordem física, a geração é sempre acompanhada pela corrupção. E nos agentes voluntários o pecado é frequente, visto que é tão difícil comportar-se virtuosamente, quanto encontrar o centro de um círculo, como afirma Aristóteles (2 Ética. Ix.). Portanto, parece que o mal não é uma ocorrência involuntária.

Novamente. Aristóteles diz (3 Ética v.) Expressamente que o vício é voluntário; e ele prova isso do fato de que um homem comete uma injustiça voluntariamente, e é absurdo supor que o homem que comete ações injustas voluntariamente não deseja ser injusto e que aquele que estupra voluntariamente não deseja ser incontinente; e novamente pelo fato de que os legisladores punem os malfeitores por praticarem o mal voluntariamente. Portanto, o mal parece não ser não intencional ou involuntário.

Avançar. Todo movimento natural tem um fim pretendido pela natureza. Agora a corrupção é um movimento natural, mesmo como geração. T or conseguinte sua extremidade, a qual é a privação que tem o aspecto de mal, destina-se pela natureza; mesmo como a forma e o bem, que são o fim da geração.

Para que a solução dos argumentos aqui dados possa ser esclarecida, devemos observar que o mal pode ser considerado tanto como uma substância, quanto como em sua ação. Numa substância que é má por falta de algo natural e devido a ela, porque um homem não tem asas, não é um mal para ele, porque não é natural para ele tê- las; e, novamente, se um homem não tem cabelo louro, isso não é mau, pois embora ele possa tê-

lonaturalmente, não é devido a ele. Mas é um mal se ele não tem mãos, que são naturais e devidas a ele, se ele for perfeito; e, no entanto, não é um mal para um pássaro. Ora, toda privação, se a tomarmos adequada e estritamente, é a falta de algo natural e devido; e conseqüentemente o aspecto do mal está sempre em uma privação assim entendida.

A matéria, uma vez que está em potencialidade para todas as formas, é adaptada pela natureza a todas elas, mas ninguém está obrigado a ela; uma vez que pode ser realmente perfeito sem qualquer um em particular. No entanto, algum deles é devido a uma daquelas coisas que são feitas de matéria: pois não pode haver água sem a forma de água, nem pode haver fogo sem a forma de fogo. Conseqüentemente, a privação de tal forma, em relação à matéria, não é um mal para a matéria: mas em relação àquilo de que é a forma, é um mal dela; assim, a privação da forma de fogo é um mal do fogo. E uma vez que privações, bem como hábitos e formas não são ditos existirem, exceto na medida em que estão em um sujeito, se a privação for um mal em relação ao sujeito em que está, será um mal simplesmente: do contrário, será o mal de algo, mas não simplesmente. Conseqüentemente, que um homem seja privado de uma mão é simplesmente um mal; mas que a matéria seja privada da forma do ar não é simplesmente um mal, mas um mal do ar. Por outro lado, a privação da ordem ou da devida proporção em uma ação é um mal da ação. E uma vez que a cada ação é devida ordem e proporção, tal privação em uma ação deve ser simplesmente um mal.

Assim, levando em consideração essas observações, devemos notar que o que não é intencional nem sempre é fortuito ou casual, como afirma o primeiro argumento. Pois se o que não é intencional for sempre ou freqüentemente o resultado do que foi pretendido, isso não acontecerá fortuita ou casualmente: assim, se um homem pretende desfrutar da doçura do vinho e se embriaga bebendo, isso não será nem fortuito, não r casual: mas seria casual se tal resultado ocorresse raramente.

Portanto, o mal da corrupção natural, embora ocorra ao lado da intenção do gerador, segue-se, todavia, sempre, visto que a

presença de uma forma é sempre acompanhada pela privação de outra. Portanto a corrupção não ocorre casualmente, nem mesmo raramente: embora às vezes a privação não seja um mal simplesmente, mas o mal de alguma coisa particular, como afirmado acima. Se, porém, a privação for tal que privar a coisa gerada daquilo que lhe é devido, será casual e um mal simplesmente, como no nascimento de monstruosidades: pois isso não decorre necessariamente daquilo que foi pretendido, mas se opõe a ele; já que o agente pretende a perfeição da coisa que o gene avaliou.

O mal de ação ocorre nos agentes naturais por um defeito na força ativa. Portanto, se a força do agente for defeituosa, esse mal segue além da intenção; contudo, não será casual, porque decorre necessariamente de tal agente: desde que o agente em questão sempre ou freqüentemente sofra esse defeito. Mas será casual se esse defeito raramente acompanhar este agente. Nos agentes voluntários, a intenção é dirigida a algum bem particular, se a ação vier a seguir: pois o movimento não é causado por universais, mas por particularidades sobre quais ações são. Conseqüentemente, se o bem pretendido é acompanhado sempre ou freqüentemente pela privação de um bem racional, o mal moral não ocorre por acaso, mas sempre ou freqüentemente: como no caso de um homem que deseja ter relações sexuais com uma mulher por causa de prazer, ao qual o prazer está ligado aodesordenação do adultério: portanto o mal do adultério não é uma sequência casual. Seria, no entanto, um mal casual, se o pecado resultasse raramente do que ele pretende: como aquele que, ao atirar em um pássaro, mata um homem.

O fato de qualquer pessoa ter a intenção de obter bens semelhantes, que freqüentemente resultam na privação de um bem racional, é devido ao fato de que muitos vivem uma vida sensual; porque as coisas sensíveis são ainda mais manifestas para nós e se movem com mais eficácia em um mundo de coisas individuais entre as quais ocorre a operação: e a privação do bem racional decorre de muitos bens desse tipo. Portanto, segue-se que, embora o mal esteja além da intenção, ele é voluntário, como afirma o segundo argumento, acidentalmente, porém, e não per se. Pois a intenção é dirigida para o fim último, que queremos por si: enquanto a vontade

é dirigida também para o que queremos por causa de outra coisa, mesmo que não a desejemos simplesmente: por exemplo, o homem que joga sua carga ao mar por uma questão de segurança, não visa o lançamento de sua carga, mas a segurança, e ele deseja o lançamento da carga, não simplesmente, mas por uma questão de segurança. Da mesma forma, para obter um bem sensível, um homem deseja realizar uma ação desordenada, nem pretendendo a desordem nem desejando-a simplesmente, mas por causa de algo em particular. Da mesma forma, portanto, pecado e vício são considerados voluntários, como o lançamento de uma carga de navio no mar.

A terceira objeção é resolvida nas mesmas linhas. Pois a mudança da corrupção nunca se encontra sem a mudança de geração: e, conseqüentemente, nem o fim da corrupção se encontra sem o fim da geração. Conseqüentemente, a natureza não pretende o fim da corrupção aparte do fim da geração, mas ambos ao mesmo tempo. Pois não é intenção absoluta da natureza que não haja água, mas que haja ar, cuja existência exclui a existência do ar. Conseqüentemente, a natureza pretende diretamente que haja ar; mas não pretende que não haja água, exceto na medida em que isso esteja envolvido pela existência de ar. Por isso as privações não são intencionadas pela natureza diretamente, mas acidentalmente; ao passo que as formas são intencionadas diretamente.

Do exposto, é claro que o que é mau simplesmente está totalmente ao lado da intenção nas operações da natureza, por exemplo, o nascimento de monstruosidades: mas o que é mau não simplesmente, mas relativamente, é pretendido pela natureza, não diretamente, mas acidentalmente.

CAPÍTULO VII
ESSE MAL NÃO É UMA ESSÊNCIA

Disto se segue que nenhuma essência é má em si mesma.

Pois o mal, como já dissemos, nada mais é do que a privação do que é conatural e devido a todos: pois a palavra mal é usada neste sentido por todos. Ora, a privação não é uma essência, mas a inexistência de algo em uma substância. Portanto, o mal não é uma essência real.

Novamente. Uma coisa tem ser em relação à sua essência. Ora, na medida em que tem ser, tem uma parte do bem: pois, se o bem é o que todos desejam, o próprio ser deve ser chamado de bem, pois todas as coisas desejam ser. Portanto, uma coisa é boa na medida em que tem uma essência. Maso bem e o mal se opõem. Portanto, nada é mau na medida em que tem uma essência. Portanto, nenhuma essência é má.

Além disso. Cada coisa é um agente ou algo feito. Mas o mal não pode ser um agente, pois o que atua, atua na medida em que é realmente existente e perfeito. Da mesma forma, também não pode ser algo feito: visto que o termo de cada geração é uma forma e um bem. Portanto, nada é mau quanto à sua essência.

Novamente. Nada tende ao contrário, pois tudo deseja o que é e convém a ele. Agora, tudo agindo pretende dar certo , como provamos acima. Portanto, nenhum ser como tal é mau.

Avançar. Cada essência é natural para alguma coisa. Pois se for do gênero da substância, é a própria natureza dessa coisa. E se for do gênero de acidente, deve fluir dos princípios de alguma substância e, portanto, será natural para aquela substância: embora talvez não seja natural para alguma outra substância; assim, o calor é natural para o fogo, enquanto não é natural para a água. Ora, o que é mau em si mesmo não pode ser natural a nada. Pois pertence à própria natureza do mal ser a privação daquilo que é conatural e devido a uma coisa. Portanto, mal; visto que é a privação do natural, não pode ser natural a uma coisa. Portanto, tudo o que existe

naturalmente em uma coisa é bom para aquela coisa, e é um mal se estiver ausente. Portanto, nenhuma essência é má em si mesma.

Além disso. Tudo o que tem uma essência ou é uma forma, ou tem uma forma: pois é pela forma que cada coisa é colocada em um gênero ou espécie. Ora, uma forma, tal, tem a proporção da bondade: pois é o princípio da ação e o fim que todo criador pretende; e é o ato pelo qual tudo o que tem uma forma é perfeito. Portanto, tudo o que tem uma essência, como tal, é bom. Logo, o mal não tem essência.

Furt ela. O ser se divide em ato e potencialidade. Ora, agir, como tal, é um bem: porque, na medida em que uma coisa está em ação, ela é perfeita. Mais uma vez, a potencialidade é um bem: pois a potencialidade tende a agir, como pode ser visto claramente em todo tipo de movimento. Além disso, é proporcional agir, e não contrário a isso. Além disso, é do mesmo gênero que ato. Também a privação não se aplica a ele salvar acidentalmente. Portanto, tudo o que é, seja como for, na medida em que seja um ser, é um bem. Logo, o mal não tem essência.

Novamente. Foi provado no segundo livro desta obra, que todo ser, de qualquer maneira, é de Deus: e nós mostramos no primeiro livro que Deus é bondade perfeita. Visto que, então, o mal não pode ser efeito do bem, é impossível que um ser, como tal, seja mau. Por isso é que se diz (Gênesis 1:31): Deus viu todas as coisas que havia feito, e eram muito boas: e (Ec 3:11): Ele fez todas as coisas boas em seu tempo: e (1 Tim. 4: 4): Toda criatura de Deus é boa .

Novamente Dionísio diz (De Div. Nom. Iv.) Que o mal não é uma coisa que existe, por si só, nem é algo nas coisas que existem, como um acidente, como a brancura ou a escuridão.

Nisto é refutado o erro dos maniqueus que sustentavam que há coisas más por sua própria natureza.

CAPÍTULOS VIII E IX
ARGUMENTOS PELOS QUAIS PARECE QUE É PROVADO QUE O MAL É UMA NATUREZA OU UMA COISA

Parece que certos argumentos militam contra a declaração acima mencionada.

Pois cada coisa deriva sua espécie de sua diferença adequada. Ora, o mal é uma diferença específica em certos gêneros, a saber, nos hábitos e atos morais: porque, como a virtude segundo a sua espécie é um hábito bom, o vício contrário é um hábito mau segundo a sua espécie: e o mesmo se aplica aos virtuosos e atos viciosos. Portanto, o mal dá a certas coisas sua espécie. Portanto, é uma essência e é natural para certas coisas.

Avançar. Cada um dos dois contrários é uma natureza: pois, se nada predicasse, um dos contrários seria pura privação ou negação. Mas o bem e o mal são considerados contrários. Portanto, o mal é uma natureza.

Novamente. Aristóteles em seus Predicamentos (Categor. Viii. 27) diz que o bem e o mal são os gêneros de contrários. Ora, todo gênero tem uma essência ou natureza: pois não há espécies ou diferenças de não-ser, de modo que o que não é não pode ser um gênero. Portanto, o mal é uma essência e uma natureza. Também. Tudo o que está ativo é uma coisa. Agora o mal como tal está ativo: pois ele neutraliza e corrompe o bem. Portanto, o mal como tal está em jogo .

Além disso. Tudo o que pode ser mais ou menos deve ser uma coisa que admita graus: já que negações e privações não admitem ser mais ou menos. Agora, entre os males, descobrimos que um é pior do que o outro. Portanto, aparentemente, o mal deve ser uma coisa.

Furthermo re. Coisa e ser são termos conversíveis. Agora o mal existe no mundo. Portanto, é uma coisa e uma natureza.

Essas objeções, no entanto, são facilmente resolvidas. Pois o mal e o bem na moral são diferenças específicas, como afirma o primeiro argumento, porque o uso da moralidade depende da vontade: pois uma coisa está sob a cabeça da moral na medida em que é voluntária. Agora, o objeto da vontade é o fim e o bem. Conseqüentemente, as questões morais são especificadas por seu fim: assim como as ações naturais o são pela forma de seu princípio ativo , por exemplo, a ação do aquecimento é especificada pelo calor. Visto que o bem e o mal são predicados em relação à direção universal para um fim, ou a privação dessa direção, segue-se que na moral a primeira diferença é a do bem e do mal. Agora, para um gênero, deve haver uma primeira medida: e a medida na moral é a razão. Conseqüentemente, o bem e o mal em questões morais devem depender do fim designado pela razão. Conseqüentemente, na moral, aquilo que deriva sua espécie de um fim que está de acordo com a razão é dito especificamente bom; e aquilo que deriva sua espécie de um fim discordante da razão é dito especificamente mau. E, no entanto, esse fim, embora ponha de lado o fim designado pela razão, é, no entanto, algum tipo de bem, como um objeto de prazer dos sentidos, ou algo semelhante, de modo que em alguns animais esse fim é bom, e mesmo no homem quando é moderado pela razão. Também acontece que o que é mau para um é bom para outro. Portanto o mal, na medida em que é uma diferença específica no gênero moral, não denota uma coisa essencialmente má; mas algo que é bom em si mesmo, mas mau para o homem, na medida em que remove a ordem da razão, que é o bem do homem. Disto se segue que o mal e o bem são contrários, visto que são aplicados à moralgênero; e não em seu significado absoluto, como afirmava a segunda objeção: mas o mal, como tal, é uma privação do bem.

Da mesma forma, podemos compreender o ditado de que o mal e o bem, tomados na ordem moral, são os gêneros dos contrários, sobre os quais se baseou a terceira objeção. Pois de todos os contrários morais, ou ambos são maus, como prodigalidade e mesquinhez; ou um é bom e o outro mau, como liberalidade e mesquinhez. Logo, o mal moral é tanto um gênero como uma diferença, não por ser a privação de um bem designado pela razão,

donde é chamado de mal, mas pela natureza da ação ou hábito que se dirige a um fim incompatível com o fim certo designado. pela razão: assim, o cego é um indivíduo humano, não como cego, mas como sendo este homem particular: e o irracional é uma diferença do animal, não pela privação da razão, mas por conta dessa natureza particular para a qual a privação de a razão é consequente. Pode-se dizer também que Aristóteles afirma que o mal e o bem são gêneros, não em sua própria opinião, uma vez que ele não os enumera entre os dez primeiros gêneros em cada um dos quais alguma contrariedade é encontrada, mas de acordo com a opinião de Pitágoras, que afirmou que o bem e o mal são os gêneros supremos e os primeiros princípios. Sob cada um deles colocou dez contrários supremos: para que tenhamos o bem que é definitivo, que é igual, que é um, que está na mão direita, o macho, o descanso, a reta, a luminosa, os squ são e, por último, o bem: enquanto sob o mal ele colocou o indefinido, o desigual, o múltiplo, o esquerdo, o feminino, o móvel, o torto, o sombrio, o oblongo e, por último, o mal. Desta forma e em várias passagens de seus trabalhos sobre lógica, ele emprega exemplos segundo as opiniões de outros filósofos, como prováveis na época.

Além disso, este dito contém uma certa dose de verdade: pois é impossível que uma declaração provável seja totalmente falsa. Ora, de todos os contrários, um é perfeito, enquanto o outro é incompleto, por conter algum tipo de privação: assim, o branco e o quente são perfeitos, enquanto o frio e o preto são imperfeitos, indicando uma espécie de privação. Desde então, a incompletude e a privação são uma espécie de mal, ao passo que toda perfeição e perfeição vem sob o título do bem: segue-se que nos contrários, um parece estar compreendido no bem, enquanto o outro se aproxima da noção do mal. Desse modo, o bem e o mal são aparentemente gêneros de todos os contrários. Desta forma , fica claro como o mal se opõe ao bem, que foi a linha adotada pela quarta objeção. Porque na medida em que a forma e o fim, que têm o aspecto do bem, e são os verdadeiros princípios da ação, envolvem privação de forma e fim contrários, a ação que é conseqüente desta forma e fim, é atribuída à privação e mal: acidentalmente, porém, uma vez que a privação, como tal, não é um princípio de ação. Com razão,

portanto, Dionísio diz (De Div. Nom. Iv.) Que o mal não se opõe ao bem, exceto por virtude de um bem: e em si mesmo é impotente e fraco, como não sendo um princípio de ação. O mal, entretanto, é dito que corrompe o bem, não apenas agindo em virtude de um bem, como explicado: mas formalmente por si mesmo; do mesmo modo que se diz que a cegueira corrompe a visão, por ser a própria corrupção da visão: da mesma forma, se diz que a alvura pinta a parede, porque é a própria cor da parede.

Diz-se que uma coisa é um mal maior ou menor em razão de sua distância do bem. Pois assim são as coisas que implicam privação admitem graus, como desigualdade e dessemelhança: assim, ser mais desigual é estar mais distante da igualdade; e ser mais diferente é ir mais longe da semelhança.

Portanto, isso é dito ser mais mal, que é mais privado do bem , como sendo mais distante do bem. Mas as privações estão sujeitas a aumentar não como tendo uma espécie de essência, como qualidades e formas, como o quinto argumento presumia, mas pelo aumento da causa da privação: assim, o ar é mais escuro, na medida em que a luz é impedida pelo interposição de mais obstáculos, pois assim fica mais longe de uma participação da luz.

Novamente é dito que o mal está no mundo, não como se tivesse uma essência, ou fosse alguma coisa, como o sexto argumento supunha, mas sim como uma coisa é considerada mal com mal: mesmo como cegueira e privação de qualquer tipo é dito ser, porque um animal é cego de cegueira.

Pois o ser é predicado de duas maneiras, como ensina o Filósofo (4 Metaph. Vii.). Primeiro como indicando a essência de uma coisa; e, portanto, é dividido em dez categorias: desta forma, nenhuma privação pode ser chamada de ser. Em segundo lugar, como denotando uma verdade sintética: desta forma, o mal e a privação são chamados de um ser, visto que se diz que uma coisa é privada pela privação.

CAPÍTULO X
QUE A CAUSA DO MAL É UMA BOA

Podemos concluir do que precede que o mal não é causado exceto por um bem.

Pois alguns são maus causados por um mal; visto que o mal não age salvo em virtude de um bem, como provado acima, segue-se que o próprio bem é a causa primária do mal.

Novamente. Aquilo que não é, não é causa de nada. Portanto, toda causa deve ser algum ser. Agora o mal não é um ser, como mostrado acima. Portanto, o mal não pode ser a causa de nada. Portanto, se o mal é causado por algo, isso deve ser um bem.

Novamente. Tudo o que é propriamente e por si mesmo a causa de algo, tem seu efeito apropriado. Conseqüentemente, se o mal por si só é a causa de algo, ele intencionaria seu efeito apropriado, ou seja, o mal. Mas isso é falso, pois foi demonstrado que todo agente pretende um bem. Portanto, o mal não é a causa de nada por si só, mas apenas acidentalmente. Agora, toda causa acidental é reduzida a uma causa per se. Mas o bem sozinho pode ser uma causa per se, e o mal não pode ser uma causa per se. Ther mal ntes é causada por bom.

Avançar. Cada causa é matéria, forma, agente ou fim. Mas o mal não pode ser matéria nem forma: pois foi mostrado acima que ser real ou potencial é um bem. Tampouco pode ser um agente: já que um g fino atua na medida em que é real e tem uma forma. Também não pode ser um fim, uma vez que está ao lado da intenção, como mostramos. Portanto, o mal não pode ser a causa de uma coisa: e se alguma coisa é a causa de um mal, esse mal deve ser causado por um bem.

Sin ce, no entanto, o bem eo mal são opostos entre si; e um oposto não pode ser a causa do outro, exceto acidentalmente; assim, uma coisa fria causa calor, conforme declarado emPhys. viii. 1; segue-se que o bem não pode ser a causa efetiva do mal, exceto acidentalmente.

Na ordem física, esse acidente pode ser por parte do agente, ou por parte do efeito. Por parte do agente, como quando o poder do agente é defeituoso, o resultado é que a ação é defeituosa, e o efeito é deficiente: assim, quando a energia do órgão digestivo é defeituosa, o resultado é uma digestão imperfeita do alimento e um humor indigesto, que são males físicos. Ora, é acidental para o agente como tal que seu poder seja defeituoso: pois ele age, não como tendo um poder defeituoso , mas como tendo algum poder: pois se lhe faltasse todo o poder, ele não agiria de forma alguma. Conseqüentemente, o mal é causado acidentalmente por parte do agente, visto que o poder do agente é defeituoso. Por isso, se diz que o mal não tem uma causa eficiente, mas deficiente: porque o mal não decorre de uma causa ativa, exceto na medida em que essa causa é defeituosa em poder e, a esse respeito, não é eficaz. dá no mesmo se o defeito na ação e no efeito resultar de um defeito no instrumento, ou em qualquer outra coisa necessária para a ação do agente: como quando a força motriz causa um coxear por causa de torção na tíbia: para o agente age por ambos, seu poder e seu instrumento.

Da parte do efeito, o mal é causado pelo bem acidentalmente, seja por parte da matéria do efeito, seja por sua força. Pois se a matéria está indisposta para receber a impressão do agente, o efeito deve ser defeituoso: assim, uma prole deformada resulta de uma indisposição da matéria. Nem é reduzida a defeito no agente, se deixar de transformar uma matéria indisposta em realidade perfeita: já que a cada agente natural é designado um poder na proporção de sua natureza, e se não for além desse poder, ele irá não por isso ficar aquém do seu poder, mas apenas quando fica aquém da medida do poder que lhe é devido por natureza.

Por parte da forma do efeito, o mal ocorre acidentalmente, na medida em que uma forma necessariamente envolve a privação de outra, pelo que a classificação genética de uma coisa é necessariamente seguida pela corrupção de outra. Mas esse mal não é um mal do efeito pretendido pelo agente, como ficou claro acima, mas de outra coisa.

Conseqüentemente, é evidente que o mal é causado apenas acidentalmente por um bem. - E o mesmo se aplica às coisas produzidas pela arte, pois a Arte, em sua obra, copia a natureza, e as falhas ocorrem de ambas da mesma maneira.

Na moral, porém, o caso pareceria ser diferente: porque a falha moral não decorre aparentemente de um poder defeituoso : visto que a fraqueza do poder ou exclui totalmente, ou pelo menos diminui, a falha moral: porque a fraqueza não merece o castigo devido à culpa, mas sim à misericórdia e ao perdão: vendo que a falta moral deve ser voluntária e desnecessária. Mas se considerarmos o assunto cuidadosamente, descobriremos que há semelhança em um aspecto e dessemelhança em outro. Há dessemelhança no fato de que a falha moral é considerada apenas na ação, e não em algum efeito produzido, pois as virtudes morais são dirigidas não a fazer, mas a fazer. Enquanto as artes são direcionadas ao fazer, por isso foi afirmado que as falhas ocorrem nelas da mesma forma que na natureza. Portanto, o mal moral é considerado como resultante não da matéria ou da forma do efeito, mas apenas do agente.

Ora, nas ações morais, quatro princípios ativos devem ser encontrados na devida ordem. O primeiro deles é o poder executivo, ou seja, a força motriz, por meio da qual os membros são movidos a executar o comando da vontade. Conseqüentemente, esse poder é movido pela vontade, que é um segundo princípio. E a vontade é movida pelo julgamento do poder apreensivo, que julga que uma coisa particular é boa ou má, que são objetos da vontade, um se move para perseguir, outro para fugir. Mais uma vez, o poder apreensivo é movido pela coisa apreendida. Conseqüentemente, o primeiro princípio ativo nas ações morais é a coisa apreendida; o segundo é o poder apreensivo; o terceiro é a vontade; e a quarta é a força motriz, que executa o comando da razão.

Ora, o ato do poder executivo já pressupõe o bem ou o mal moral. Pois esses atos externos não pertencem à moral, exceto na medida em que são voluntários. Portanto, se o ato da vontade for bom, o ato externo também será bom e mau, se for mau. E nada haveria com sabor de mal moral, se o defeito de um ato externo

defeituoso nada tivesse a ver com a vontade: pois coxear não é um mal moral, mas físico. Portanto, um defeito neste poder executivo, ou desculpa totalmente ou diminui a falta moral. - Novamente, o ato pelo qual o objeto move o poder apreensivo é destituído de falta moral: pois o objeto visível move a vista de acordo com a ordem natural das coisas; e assim também todo objeto move um poder passivo. - Novamente, o ato, considerado em si mesmo, do poder apreensivo é destituído de falha moral; visto que um defeito nele justifica ou diminui a falha moral, da mesma forma que um defeito no poder executivo: pois fraqueza e ignorância igualmente desculpam ou diminuem o pecado. - Segue-se , então, que a falha moral é encontrada primeiro e principalmente no ato único da vontade: e um ato é logicamente denominado moral, precisamente porque é voluntário. Portanto, a raiz e a origem da falta moral devem ser buscadas no ato da vontade.

Mas há uma dificuldade, aparentemente, associada a essa investigação. Pois, uma vez que um ato defeituoso resulta de um defeito no princípio ativo, devemos pressupor um defeito na vontade para preceder o defeito moral. E se esse defeito for natural, ele sempre obedecerá à vontade : de modo que a vontade deve ser culpada de falta moral sempre que atuar: ao passo que os atos de virtude provam que isso é falso. Mas se o defeito for voluntário, já é uma falta moral, a causa da qual ainda permanecerá a ser procurada: e assim a razão continuará indefinidamente. Conseqüentemente, devemos dizer que o defeito já existente na vontade não é natural, para que não se conclua que a vontade peca em todo ato: e que também não é casual ou fortuito, pois então não haveria em nós nenhuma falha moral, visto que as coisas casuais são imprevistos e fora do domínio da razão. Portanto, é voluntário. No entanto, não é uma falha moral: para que não sejamos forçados a prosseguir indefinidamente. Como isso pode ser, ainda precisa ser considerado. - A perfeição de todo princípio ativo depende de um princípio ativo superior; pois o segundo agente age em virtude do primeiro. Enquanto, portanto, o segundo agente permanece subordinado ao primeiro, ele atua infalivelmente: mas falha em agir, se acontecer de se desviar da ordem do primeiro agente: como no caso de um instrumento que fica aquém do primeiro agente.

movimento. Ora, foi dito que, na ordem das ações morais, dois princípios precedem a vontade; a saber, o poder apreensivo e o objeto apreendido, que é o fim. E uma vez que para cada móvel há uma força motriz adequada correspondente, toda força apreensiva não é a força motriz devida a todo apetitepoder, mas este pertence a este e outro a aquilo. Conseqüentemente, assim como a própria força motriz do apetite sensível é o poder apreensivo dos sentidos, também a força motriz apropriada da vontade é a razão.

Novamente, visto que a razão é capaz de apreender muitos bens e muitos fins; e cada um tem o seu fim próprio: a vontade também deve ter como fim e primeira força motriz, não qualquer, mas um bem definido. Portanto, quando a vontade tende para o seu ato, por ser movida pela apreensão da razão que lhe apresenta o seu bem próprio, segue-se uma ação correta. Ao passo que quando a vontade se rompe com a apreensão do poder sensível, ou mesmo da razão que apresenta algum bem diferente do seu próprio bem, segue-se no ato da vontade uma falha moral.

Conseqüentemente, o pecado da ação na vontade é precedido pela falta de ordem para raciocinar, e para seu fim próprio: raciocinar, como quando a vontade , na apreensão repentina de um sentido, tende a um bem que é prazeroso de sentir : —Para o seu fim devido, como quando ao deliberar a razão chega a algum bem que não é bom agora, ou de algum modo particular; e, no entanto, a vontade tende para esse bem como se fosse o seu bem próprio. Ora, essa falta de ordem é voluntária: pois está nas mãos da vontade querer ou não querer. Mais uma vez, está no poder da vontade que a razão realmente considere o assunto, ou deixe de considerá-lo; ou que considere este ou aquele assunto . Nem é esta falta de ordem um mal moral: porque se a razão não considerar nada, ou considerar qualquer bem qualquer, ainda não há pecado, até que a vontade tenda a um fim indevido: e isso em si é um ato da vontade.

Conseqüentemente, tanto na ordem física quanto na moral, é claro que o mal não é causado pelo bem, exceto acidentalmente.

CAPÍTULO XI
QUE O SUJEITO DO MAL É UM BOM

Pelo que dissemos, pode-se mostrar que todo mal está assentado em algum bem.

Pois o mal não pode existir por si mesmo: já que não tem essência, como foi provado acima. Portanto, o mal precisa estar em algum assunto. Ora, todo sujeito, por ser uma substância, é um bem, como fica evidente pelo que foi dito. Portanto, todo mal está no bem.

Também. O mal é uma privação, como mostramos. Ora, a privação e a forma que falta estão no mesmo assunto. Mas o sujeito de uma forma é um ser em potencialidade para essa forma, e esse ser é um bem: pois potencialidade e ato são do mesmo gênero. Portanto, a privação, que é um mal, está em algum bem como seu sujeito.

Além disso. Uma coisa é chamada de mal porque dói; nem de outra forma senão porque machuca um bem: porque é bom fazer mal a mal, porque a corrupção do mal é boa. Ora, formalmente não faria mal a um bem, a menos que fosse nesse bem: assim, a cegueira é prejudicial ao homem, visto que está nele. Portanto, o mal deve estar no bem.

Novamente. O mal não é causado exceto pelo bem, e então apenas acidentalmente. Ora, tudo o que é acidental é redutível ao que é per se. Conseqüentemente, junto com o efeito maléfico que é causado acidentalmente por um bem, deve haver algum bem que é o efeito per se desse bem, para ser o fundamento desse mal: porque o que é acidental se funda sobre o que é per se.

Vendo, entretanto, que o bem e o mal são mutuamente opostos; e que um dos dois opostos não pode ser sujeito do outro, mas o expulsa: alguém, à primeira vista, pode pensar que não é razoável afirmar que o bem é sujeito do mal.

E, no entanto, não é irracional se a verdade for buscada completamente . Pois o bem, mesmo como ser, é predicado universalmente: uma vez que todo ser, como tal, é bom, como

mostramos. Ora, não é irracional que o não-ser deva ter um ser por sujeito: porque toda privação é um não-ser e, no entanto, seu sujeito é uma substância , que é um ser. Mas o não-ser não está em um ser oposto como seu sujeito: pois a cegueira não é um não-ser universal, mas um tipo particular de não-ser, a saber, a privação da visão: portanto, não está à vista, como seu sujeito, mas em um animal. Da mesma forma, o mal tem por sujeito, não o bem oposto; - pois é a privação deste bem - mas algum outro bem: assim, o mal moral está em um bem natural; e um mal da natureza, a saber, a privação de uma forma, está na matéria, que é um bem como um ser em potencial .

CAPÍTULO XII
ESSE MAL NÃO DESTRUI TOTALMENTE O BEM

Fica claro pelo que foi dito que por mais que o mal seja aumentado, ele nunca pode destruir o bem inteiramente: uma vez que deve sempre permanecer o sujeito do mal, enquanto o mal permanecer. Agora, o assunto do mal é um bem. Portanto, algum bem deve sempre permanecer. Mas vendo que o mal pode ser aumentado indefinidamente, e que o bem é sempre diminuído pelo aumento do mal: parece que o bem é diminuído pelo mal indefinidamente. Ora, um bem que pode ser diminuído pelo mal deve ser finito: porque o bem infinito é incompatível com o mal, como provamos no Primeiro Livro. Aparentemente, portanto, às vezes um bem é totalmente destruído pelo mal: visto que se algo é subtraído indefinidamente do finito , este deve finalmente ser destruído por meio dessa subtração.

Nem se pode dizer, como dizem alguns, que se a subtração subsequente for feita na mesma proporção que a precedente e continuar assim indefinidamente, o bem não pode ser destruído, como pode ser visto na divisão de uma quantidade contínua. Assim, se de uma linha de dois côvados você subtrair a metade, e do restante subtrair a metade, e continuar assim indefinidamente, sempre haverá algo a ser dividido. Mas, neste processo de divisão, o que é subtraído depois deve ser sempre menor em quantidade: pois a metade do todo que foi subtraído no início é maior em quantidade absoluta do que a metade da metade, embora a mesma proporção permaneça. Isso, entretanto, de forma alguma se aplica à diminuição do bem pelo mal. Porque quanto mais um bem é diminuído por um mal, mais fraco ele se torna e, portanto, será mais capaz de ser diminuído pelo mal subsequente. Mais uma vez, este mal subsequente pode ser igual ou maior do que o anterior: portanto não acontecerá que uma quantidade menor de bem seja sempre subtraída do bem, mesmo que a mesma proporção seja observada.

Devemos, portanto, encontrar uma solução diferente. É claro, pelo que já foi dito, que o mal destrói inteiramente o bem oposto, como a cegueira destrói a visão: ainda assim, deve permanecer o bem que é o sujeito desse mal. E este assunto, como tal, tem o

aspecto de um bem, considerado em potencialidade para a atualidade do bem.que é removido pelo mal. Portanto, quanto menor for em potencial para esse bem, menos bom será. Agora, um sujeito torna-se menos potencial para uma forma, não de fato pela mera subtração de alguma parte desse sujeito; nem pela subtração de alguma parte de sua potencialidade ; mas pelo fato de que a potencialidade é impedida por uma realidade contrária de alcançar a realidade da forma: assim, conforme o calor é quanto mais aumentado em um sujeito, menos esse sujeito é potencialmente frio. Portanto o bem é diminuído pelo mal, mais pela adição de seu contrário do que pela subtração do bem. Isso também se aplica ao que dissemos do mal. Pois dissemos que o mal é acidental ao lado da intenção do agente, que sempre pretende algum bem, cujo resultado é a exclusão de algum outro bem oposto. Conseqüentemente, quanto mais aumentamos aquele bem pretendido, cujo resultado é um mal ao lado da intenção do agente, mais a potencialidade para o bem contrário será diminuída: e é assim que a diminuição da influência do bem pelo mal aumenta.

Agora, essa diminuição do bem pelo mal não pode continuar indefinidamente na ordem física. Porque todas as formas e forças físicas são limitadas e alcançam um certo prazo além do qual não podem alcançar. Conseqüentemente, nem a forma atuária, nem o poder de um agente contrário, podem ser aumentados indefinidamente, de modo a resultar na diminuição indefinida do bem pelo mal.

Por outro lado, essa diminuição pode prosseguir indefinidamente em questões morais. Porque o intelecto e não terá limite fixo para suas ações: pois o intelecto pode prosseguir indefinidamente no entendimento: portanto as espécies matemáticas de números e figuras são infinitas. Da mesma forma, a vontade continua indefinidamente no querer: visto que aquele que deseja cometer um o pé, pode fazê-lo novamente, e assim por diante até o infinito. Agora, quanto mais a vontade tende a fins indevidos, mais difícil é para ela retornar ao seu fim próprio e devido: como é evidente para aqueles que adquiriram o hábito vicioso por pecar freqüentemente. Conseqüentemente, o bem da aptidão natural pode ser diminuído

indefinidamente pelo mal moral; no entanto, nunca será totalmente destruído e sempre acompanhará a natureza que resta.

CAPÍTULO XIII
ESSE MAL TEM UMA CAUSA DE ALGUM TIPO

A partir do que precede, pode-se demonstrar que, embora o mal não tenha uma causa per se, todo mal deve ter uma causa acidental.

Pois tudo o que está em uma coisa como seu sujeito, deve ter uma causa: visto que resulta ou dos princípios do sujeito, ou de alguma causa externa. Agora o mal está no bem como seu sujeito, como mostrado acima. Portanto, o mal deve ter uma causa.

Novamente. Aquilo que está em potencial para qualquer um dos dois opostos, não é acionado por nenhum deles, exceto por alguma causa: pois nenhuma potencialidade atua a si mesma. Ora, o mal é a privação do que é conatural e devido a todos: pois é por isso que se diz que uma coisa é má. Portanto, o mal está em um sujeito que tem potencialidade para o mal e seu oposto. Portanto, o mal deve ter alguma causa.

Além disso. O que quer que esteja em uma coisa em adição à sua natureza, sobrevém por alguma outra causa; pois tudo o que é natural para ela é permanente, a menos que algo mais esteja no caminho: portanto, uma pedra não é carregada para cima, a menos que alguém a atire, e a água não é aquecida a menos que algo a torne quente. Ora, o mal, seja qual for o sujeito, está sempre presente além da natureza desse sujeito, pois é a privação do que é conatural e devido a uma coisa. Portanto, o mal deve sempre ter uma causa, per se ou acidental.

Avançar. Todo mal é conseqüência de algum bem; assim, a corrupção é conseqüência da geração. Agora, todo bem tem uma causa, exceto o Bem Soberano, no qual não há mal, como provado no Primeiro Livro. Portanto, todo mal tem uma causa, da qual resulta acidentalmente.

CAP TER XIV
ESSE MAL É UMA CAUSA ACIDENTAL

Pelas mesmas premissas, fica claro que, embora o mal não seja uma causa per se, é uma causa acidental. Pois se A é a causa de B per se, tudo o que é acidental para A é a causa acidental de B: assim, o branco, que é acidental para o construtor, é a causa acidental da casa. Agora, todo mal está em algum bem. E todo bem é de algum modo a causa de algo: pois a matéria é de algum modo a causa da forma; enquanto o inverso é verdadeiro em certo sentido: e o mesmo se aplica ao agente e ao fim. Portanto não segue uma seqüência indefinida nas causas, se cada coisa é a causa de outra, porque o círculo a ser observado nas causas e nos efeitos é composto por vários tipos de causas. Portanto, o mal é uma causa acidental.

Novamente. O mal é uma privação, como mostrado acima. Ora, a privação é um princípio acidental nas coisas móveis, mesmo que a matéria e a forma sejam princípios per se. Portanto, o mal é uma causa acidental de algo.

Além disso. De um defeito na causa segue-se um defeito no efeito. Ora, o defeito em uma causa é um mal. E, no entanto, não pode ser uma causa per se; visto que uma coisa não é causa por ser defeituosa, mas por ser um ser: visto que se fosse totalmente defeituosa, não seria causa de nada. Portanto, o mal é a causa de algo, não per se, mas acidentalmente.

Avançar. Se examinarmos todos os tipos de causas, descobriremos que o mal é uma causa acidental. Nas espécies de causa eficiente, porque o defeito de efeito e ação resulta de um defeito da causa eficiente. Nas espécies de causa material, porque uma falha no efeito surge de indisposição na matéria. Nas espécies de causa formal, porque toda forma é acompanhada pela privação da forma oposta. E na espécie de causa final, porque o mal está unido ao fim indevido, na medida em que o fim devido é impedido por isso. Portanto, é evidente que o mal é uma causa acidental e não pode ser uma causa per se.

CAPÍTULO XV
QUE NÃO HÁ MAL SOBERANO

Segue-se apartir disso que não pode haver um mal soberano, que é o princípio de todos os males.

Pois um mal soberano deve necessariamente excluir a associação de todo o bem: assim como o bem soberano é aquele que está totalmente desconectado de todo o mal. Ora, não pode haver um mal inteiramente separado do bem: pois está provado que o mal está assentado em algum bem. Portanto, nada é extremamente mau.

Novamente. Se alguma coisa é supremamente má, deve ser essencialmente má: assim como o bem supremo é aquele que é essencialmente bom. Mas isso é impossível: já que o mal não tem essência, como foi mostrado acima. Portanto, é impossível supor um mal supremo que seja o princípio dos males.

Também. Aquilo que é um primeiro princípio não é causado por nada. Agora, todo mal é causado por um bem, como já provamos. Portanto, o mal não é o primeiro princípio.

Avançar. O mal não age exceto em virtude de um bem; como provamos. Mas um primeiro princípio age por sua própria virtude. Portanto, o mal não pode ser o primeiro princípio.

Além disso. Visto que o acidental é subsequente ao que é per se, o acidental não pode ser o primeiro. Agora, o mal não ocorre exceto acidentalmente e não intencionalmente, como já provamos. Portanto, o mal não pode ser o primeiro princípio.

Novamente. Todo mal tem uma causa acidental, como mostramos. Mas um primeiro princípio não tem causa, seja per se ou acidental. Portanto, o mal não pode ser a causa primeira em qualquer gênero.

Além disso. A causa per se precede a que é acidental. Mas o mal não é senão uma causa acidental, como já provamos. Portanto, o mal não pode ser o primeiro princípio.

Nisto é refutado o erro dos maniqueus, que sustentavam a existência de um mal soberano, que é o primeiro princípio de todos os males.

CAPÍTULO XVI
QUE O FIM DE TUDO É UM BOM

ASSIM, se todo agente atua para algum bem, como mostramos acima, segue-se que o bem é o fim de cada coisa. Pois tudo é dirigido por sua ação para algum fim; uma vez que ou a própria ação é um fim; ou o fim da ação é também o fim do agente: e isso é bom.

Novamente. O fim de uma coisa é o termo de seu apetite. Ora, o apetite de uma coisa termina em bom: pois o Filósofo define o bem como o objeto de todo apetite. Portanto, o fim de tudo é um bem.

Além disso. Aquilo para onde uma coisa tende enquanto está sem ela, e para onde descansa quando a possui, é o seu fim. Agora, tudo o que está sem sua perfeição adequada é movido em direção a ela, na medida em que se encontra: e se tem essa perfeição, nela repousa.Portanto, o fim de uma coisa é sua perfeição. Mas a perfeição de uma coisa é boa. Portanto, tudo é direcionado para o bem como seu fim.

Avançar. Coisas que conhecem o fim, e coisas que não conhecem o fim, são igualmente dirigidas ao fim: embora aqueles que conhecem o fim sejam movidos para ele per se; enquanto aqueles que não sabem disso, tendem para isso como dirigidos por outro, como pode ser visto no arqueiro e na flecha. Agora, aqueles que conhecem o fim, estão sempre direcionados para o bem como o seu fim; porque a vontade, apetite de um fim previamente conhecido, não tende para uma coisa senão sob o aspecto do bem, que é o seu objeto. Portanto, também aquelas coisas que não conhecem o fim, são direcionadas para o bem como o seu fim. Portanto, o fim de tudo é um bem.

CAPÍTULO XVII
QUE TODAS AS COISAS SÃO DIRIGIDAS A UM FIM, QUE É DEUS

Pelo exposto, fica claro que todas as coisas são direcionadas para um bem como seu fim último.

Pois, se nada tende a algo como seu fim, exceto na medida em que isso é bom, segue-se que o bem, como tal, é um fim. Conseqüentemente, o que é o bem supremo é o fim supremo de tudo. Agora, há apenas um bem Supremo, a saber, Deus, como mostramos no Primeiro Livro. Portanto, todas as coisas são direcionadas para o bem supremo, ou seja, Deus, como seu fim.

Novamente. T chapéu que é supremo em qualquer gênero, é a causa de tudo nesse gênero: assim fogo que é extremamente quente é a causa de calor em outros corpos. Portanto, o bem supremo, ou seja, Deus, é a causa do bem em todas as coisas boas. Portanto, Ele é a causa de todo fim ser fim: já que tudo o que é fim o é, na medida em que é bom. Agora, a causa de uma coisa ser assim é ainda mais. Portanto, Deus é supremamente o fim de todas as coisas.

Avançar. Em toda série de causas, a primeira causa é mais ac ausa do que a segunda causa: visto que a segunda causa não é uma causa, exceto por meio da primeira. Portanto, aquela que é a causa primeira na série de causas finais deve ser mais a causa final de cada coisa do que a causa final próxima. Ora, Deus é a causa primeira na série de causas finais: pois Ele é supremo na ordem das coisas boas. Portanto, Ele é o fim de cada coisa mais até do que qualquer fim próximo.

Além disso. Em todos os fins mutuamente subordinados, o último deve ser o fim de cada fim precedente : assim, se uma poção for preparada para ser dada a um homem doente; e é dado a ele para que seja purificado; e ele é purificado para que possa ser rebaixado e rebaixado para ser curado, segue-se que a saúde é o fim da rebaixamento e da purificação, e daqueles que o precedem. Agora todas as coisas estão subordinadas em vários graus de bondade

para com o bem supremo, que é a causa de toda a bondade, e assim, uma vez que boa tem o aspecto de um fim, todas as coisas são subordinados a Deus como precedente extremidades sob a última en d . Portanto, Deus deve ser o fim de tudo.

Além disso. O bem particular dirige-se ao bem comum como seu fim: porque o ser da parte é pelo todo: pelo que o bem da nação é mais divino do que o bem de um só homem. Agora, o bem suprema, ou seja, Deus, é obem comum, visto que dele depende o bem de todas as coisas; e o bem pelo qual cada coisa é boa é o bem particular dessa coisa e dos que dela dependem. Portanto, todas as coisas são dirigidas a um bem, a saber, a Deus , como seu fim.

Novamente. A ordem entre os fins é conseqüência da ordem entre os agentes: pois, assim como o agente supremo move todos os segundos agentes, todos os fins dos segundos agentes devem ser direcionados ao fim do agente supremo: uma vez que tudo o que o agente supremo faz, ele o faz para seu próprio fim. Ora, o agente supremo é o princípio ativo das ações de todos os agentes inferiores, movendo todos para suas ações e, conseqüentemente, para seus fins. Portanto, segue-se que todos os fins dos segundos agentes são dirigidos pelo primeiro agente para o seu fim adequado. Agora, o primeiro agente em todas as coisas é Deus, como provamos no Segundo Livro. E Sua vontade não tem outro fim a não ser Sua própria bondade, que é Ele mesmo, como mostramos no Primeiro Livro. Portanto, todas as coisas, quer tenham sido feitas por Ele imediatamente, ou por meio de causas secundárias, são dirigidas a Deus como seu fim. Mas isso se aplica a todas as coisas: pois, como provamos no Segundo Livro, não pode haver nada que não seja dEle. Portanto, todas as coisas são dirigidas a Deus como seu fim.

Além disso. O fim último de todo criador, como tal, é ele mesmo: para o que fazemos usamos para nosso próprio bem: e se em algum momento um homem faz uma coisa por causa de outra, é referido para o seu próprio bem, seja seu uso, seu prazer ou sua virtude. Agora, Go d é a causa de todas as coisas sendo feitas; de alguns imediatamente, de outros por meio de outras causas, como explicamos acima. Portanto, Ele é o fim de todas as coisas.

E de novo. O fim ocupa o lugar mais alto entre as causas, e é dele que todos os outros c auses derivam sua causalidade real: uma vez que o agente não atua exceto para o fim, como foi provado. E é devido ao agente que a matéria é trazida à atualidade da forma: portanto, a matéria é feita realmente a matéria, e a forma é feita a forma, dessa coisa particular, por meio da ação do agente e, conseqüentemente, pela fim. O fim posterior também é a causa do fim precedente ser pretendido como um fim: pois uma coisa não é movida para um fim próximo, exceto por causa do fim último . Portanto, o fim último é a causa primeira de todas. Agora, deve ser adequado ao Primeiro Ser, ou seja, Deus, para ser a causa primeira de todas, como provamos acima. Portanto, Deus é o fim de tudo.

Por isso está escrito (Provérbios 16:13): O Senhor fez todas as coisas para si mesmo: e (Apoc. 22:13), Eu sou Alfa e Ômega, o primeiro e o último.

CAPÍTULO XVIII
COMO DEUS É O FIM DAS COISAS

Resta perguntar como Deus é o fim de todas as coisas: e isso ficará claro pelo que foi dito.

Pois Ele é o fim de todas as coisas, mas para preceder tudo em existência. Ora, há um fim que, embora ocupe o primeiro lugar na causa, tanto quanto está na intenção, é, no entanto, o último na execução. Isso se aplica a todo fim que o agente estabelece por sua ação: assim, o médico por sua ação proporciona ao doente a saúde, que, não obstante, é o seu fim. Há também um fim que, assim como precede em causar, também o fazpreceder em ser: mesmo assim, aquilo que se pretende adquirir com seu movimento ou ação, é uma ajuda para ser seu fim; por exemplo, o fogo busca alcançar um lugar mais alto com seu movimento, e o rei busca tomar uma cidade lutando. Conseqüentemente, Deus é o fim das coisas como algo a ser obtido por cada coisa à sua maneira.

Novamente. Deus é ao mesmo tempo o último fim das coisas e o primeiro agente, como mostramos. Ora, o fim efetuado pela ação do agente não pode ser o primeiro agente, mas sim o efeito do agente. Deus, portanto, não pode ser o fim das coisas, como se fosse algo efetuado, mas apenas como algo já existente e a ser adquirido.

Avançar. Se uma coisa age por causa de algo já existente, e se por sua ação algum resultado advém; algo por meio da ação do agente deve reverter para a coisa pela qual ele age: assim, os soldados lutam pela causa de seu capitão, a quem pertence a vitória, que os soldados realizam com suas ações. Ora, nada pode advir para Deus da ação de qualquer coisa: visto que Sua bondade é perfeita em todos os sentidos, como provamos no Primeiro Livro. Segue-se, então, que Deus é o fim das coisas, não como algo feito ou efetuado por elas, nem como se Ele obtivesse algo das coisas, mas somente desta maneira, que as coisas O obtêm.

Além disso. O efeito deve tender para o fim, da mesma forma que o agente atua para o fim. Ora, Deus, que é o primeiro agente de todas as coisas, não age como se ganhasse algo por Sua ação,

mas como concedendo algo por meio disso: uma vez que Ele não está em potencial para adquirir algo, mas apenas na atualidade perfeita, por meio da qual Ele é capaz de doar. As coisas, portanto, não são dirigidas a Deus, para um fim que pode ganhar algo, mas para que se obtenham dEle segundo a sua medida, visto que Ele é o seu fim.

CAPÍTULO XIX
QUE TODAS AS COISAS TENDEM A SER SEMELHANTES A DEUS

Pelo fato de adquirirem a bondade divina, as criaturas são feitas semelhantes a Deus. Portanto, se todas as coisas tendem a Deus como seu fim último, a fim de adquirir sua bondade, segue-se que o fim último das coisas é tornar-se semelhante a Deus.

Além disso. Diz-se que o agente é o fim do efeito, na medida em que o efeito tende a ser como o agente: portanto, a forma do gerador é o fim do ato de geração. Ora, Deus é o fim das coisas de maneira a ser também sua primeira causa ativa. Portanto, todas as coisas tendem à semelhança com Deus, como seu fim último.

Novamente. As coisas evidenciam que desejam ser naturalmente: de modo que, se alguma delas for corruptível, elas naturalmente resistem aos corruptores e tendem para onde podem ser protegidas, assim como o fogo tende para cima e a terra para baixo. Ora, todas as coisas têm existência na medida em que são semelhantes a Deus, que é um ser auto-subsistente: pois são seres apenas por participação. Portanto, todas as coisas desejam como fim último ser como Deus.

Avançar. Todas as criaturas são imagens do primeiro agente, a saber, Deus: uma vez que o agente produz seu semelhante. Ora, a perfeição de uma imagem consiste em representar o original por sua semelhança com ele: pois é por isso que uma imagem é feita. Portanto, todas as coisas têm o propósito de adquirir uma semelhança divina, como seu fim último.

Novamente. Cada coisa, por seu movimento ou ação, tende a algum bem como seu fim, como provado acima. Ora, uma coisa participa do bem, na medida em que é semelhante à bondade soberana, que é Deus. Portanto, todas as coisas , por seus movimentos e ações, tendem a uma semelhança divina como seu fim último.

CAPÍTULO XX
COMO AS COISAS IMITAM O BEM DIVINO

Pelo que foi dito, fica claro que o objetivo final de todas as coisas é tornar-se como Deus. Agora, o que tem propriamente o aspecto de um fim, é o bem. Portanto, falando propriamente, as coisas tendem a se tornar semelhantes a Deus na medida em que Ele é bom.

Ora, as criaturas não adquirem a bondade da maneira como o são em Deus: embora cada coisa imite a bondade divina, segundo o seu modo. Pois a bondade divina é simples, sendo, por assim dizer, tudo em um. Porque o ser divino contém toda a plenitude da perfeição, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, visto que uma coisa é boa na medida em que é perfeita, o ser de Deus é a sua bondade perfeita: porque em Deus, ser, viver, ser sábio, ser feliz e tudo o mais que seja visto como pertencente à perfeição e bondade, são um e o mesmo em Deus, como se a soma total de Sua bondade fosse o próprio ser de Deus. Novamente, o ser de Deus é a substância do Deus existente. Mas isso não pode ser assim em outras coisas. Pois foi provado no Segundo Livro, que nenhuma substância criada é seu próprio ser. Portanto, se uma coisa é boa enquanto é: e nada é seu próprio ser: nenhum é sua própria bondade, mas cada um é bom por ter uma parte do bem, mesmo que por ter uma parte do ser, é um sendo.

Também. Todas as criaturas não são colocadas no mesmo nível de bondade. Pois em alguns a substância é forma e realidade: tais, a saber, como são competentes, pelo mero fato de que eles existem, para ser realmente e para ser bom. Enquanto em outros, a substância é composta de matéria e forma: e tais são competentes para serem realmente e para serem boas, mas por alguma parte de seu ser, a saber, sua forma. Assim, a substância de Deus é a Sua bondade: enquanto uma substância simples participa da bondade, pelo próprio fato de existir: e uma substância composta, por alguma parte de si mesma.

Neste terceiro grau de substâncias, a diversidade pode ser encontrada novamente com respeito ao ser. Pois em alguns

compostos de matéria e forma, a forma preenche toda a potencialidade da matéria: de modo que a matéria não retém potencialidade para outra forma: e, conseqüentemente, não há em qualquer outra matéria uma potencialidade para esta mesma forma. Tais são os corpos celestes, que consistem em toda a sua matéria. - Em outros, a forma não preenche toda a potencialidade da matéria: de modo que a matéria retém uma potencialidade para outra forma: e em outra parte da matéria permanece potencialidade para esta Formato; por exemplo, nos elementos e seus compostos. Sendo, pois, a privação a ausência em substância do que pode ser em substância, é claro que a esta forma que não preenche toda a potencialidade da matéria está associada a privação de uma forma, a que não se pode associar a privatização. com uma substância cuja forma preenche toda a potencialidade da matéria, nem com aquilo que é uma forma essencialmente, e muito menos com aquela cuja essência é o seu próprio ser. E vendo que está claro que não pode havermovimento onde não há potencialidade para outra coisa, pois movimento é o ato daquilo que está em potencialidade; e visto que o mal é a privação do bem: é claro que nesta última ordem de substâncias, o bem é mutável e tem uma mistura do mal oposto ; que não pode ocorrer nas ordens superiores de substâncias. Portanto, a substância que responde a esta última descrição é a mais baixa em ser e em bondade.

Encontramos graus de bondade também entre as partes desta substância composta de matéria e para m. Pois, visto que a matéria considerada em si mesma está em potencial, e visto que a forma é seu ato; e novamente, uma vez que uma substância composta deriva existência real de sua forma: segue-se que a forma é, em si mesma, boa; a substância composta é boa por ter realmente sua forma; e a matéria é boa, como estando em potencial à forma. E embora uma coisa seja boa na medida em que é um ser, não se segue que a matéria, que é apenas ser potencialmente, seja apenas um bem potencial. Pois o ser é predicado absolutamente, enquanto o bem é fundado na ordem, pois uma coisa é dita como boa, não apenas porque é um fim, ou possui o fim; mas mesmo que não tenha atingido o fim, desde que seja dirigido para o fim, por isso mesmo se diz que é bom . Conseqüentemente, a matéria não pode

ser chamada de ser absolutamente, porque é um ser potencial, por meio do qual se mostra ter uma ordem para o ser: e, no entanto, isso é suficiente para ser chamado de um bem absolutamente, por causa dessa mesma ordem. Isso mostra que o bem, em certo sentido, se estende além do ser; razão pela qual Dionísio diz (De Div. Nom. iv.) que o bem inclui coisas existentes e não existentes. Pois mesmo as coisas inexistentes, nomeadamente a matéria tida como objeto de privação, procuram um bem, cujo nome existe para existir. Portanto, segue-se que a matéria também é boa; para nada, mas o bem busca o bem.

Ainda de outra maneira, a bondade da criatura fica aquém de Deus. Pois, como afirmamos, Deus, em Seu próprio ser, tem a suprema perfeição de bondade. Ao passo que a criatura tem sua perfeição, não em uma coisa, mas em muitas: porque o que está unido no mais alto é múltiplo no mais baixo. Portanto, com respeito a uma e a mesma coisa, virtude, sabedoria e operação são predicadas por Deus; mas de criaturas, em relação a coisas diferentes: e quanto mais uma criatura está da bondade soberana, mais a perfeição de sua bondade requer ser multifacetada. E se for incapaz de atingir a bondade perfeita, alcançará a bondade imperfeita em alguns aspectos . Conseqüentemente, embora o primeiro e soberano bem seja totalmente simples, e as substâncias mais próximas a ele no bem, aproximam-se igualmente dele com simplicidade; no entanto, as substâncias inferiores são consideradas mais simples do que algumas superiores; elementos, por exemplo, que os animais e os homens, porque são incapazes de alcançar a perfeição do conhecimento e da compreensão, a que os animais e os homens alcançam.

Pelo que foi dito, é evidente que, embora Deus possua Sua bondade perfeita e inteira a respeito de Seu ser simples, as criaturas não alcançam a perfeição de sua bondade apenas por estarem, mas por muitas coisas. Portanto, embora cada um seja bom na medida em que existe, não pode ser chamado de bom absolutamente se não houver outras coisas que são necessárias para sua bondade: assim, um homem que sendo despojado de virtude é viciado em vício, é realmente considerado bom em um sentido restrito, ou seja, como um ser e como um homem; mas não absolutamente; na

verdade, ele deveria ser chamado de mal. Acc ordingly não é o mesmo em todas as criaturas, de ser e de ser bom:embora cada um seja bom, enquanto existe: enquanto em Deus ser e ser bom são simplesmente um e o mesmo.

Se, então, cada coisa tende à semelhança da bondade de Deus como seu fim; um nd uma coisa é como a bondade de Deus em relação a tudo o que pertence à sua bondade; e a bondade de uma coisa consiste não apenas em seu ser, mas em tudo o que é necessário para sua perfeição, como já provamos: é claro que as coisas são dirigidas a Deus como seu fim, não apenas em relação ao seu ser substancial, mas também com respeito às coisas que são acidentais a isso e pertencem à sua perfeição, bem como com respeito ao seu funcionamento adequado, que também pertence à perfeição de uma coisa.

CAPÍTULO XXI
QUE AS COISAS TÊM UMA TENDÊNCIA NATURAL PARA SER COMO DEUS EM SUA OPERAÇÃO, UMA COISA É CAUSA DA OUTRA

Fica claro do que foi dito que as coisas tendem a ser semelhantes a Deus também no ponto de serem causas dos outros.

Pois a criatura tende a ser como Deus por sua operação . Agora, por sua operação, uma coisa é a causa da outra. Portanto, as coisas tendem a uma semelhança divina também nisso, que são causas de outras coisas.

Novamente. As coisas tendem a ser como Deus, visto que Ele é bom, conforme afirmado acima. Agora é por Sua bondade que Deus concede ser aos outros; pois todas as coisas atuam desde que sejam realmente perfeitas. Portanto, todas as coisas procuram ser como Deus, sendo causas de outras pessoas.

Além disso. A ordem para o bem é ela própria um bem, como mostramos acima. Ora, tudo, visto que é causa alheia, é dirigido para um bem: porque só o bem é causado per se, e o mal é causado apenas por acidente, como já provamos. Portanto, é bom ser causa dos outros. Agora, com respeito a qualquer bem para o qual uma coisa tende , a tendência dessa coisa é para uma semelhança divina; visto que todo bem criado é por uma participação na bondade divina. Portanto, as coisas tendem à semelhança divina por serem causas de outras coisas.

Novamente. Que o efeito tende a ser como o agente, significa o mesmo que o agente causa sua semelhança em seu efeito: pois o efeito tende ao fim para o qual é dirigido pelo agente. Ora, o agente tende a assimilar o paciente a si mesmo, não apenas no que diz respeito ao seu ser, mas também no que diz respeito à sua causalidade: porque o agente dá ao seu efeito natural não apenas aqueles princípios naturais pelos quais ele subsiste, mas também aqueles pelos quais ele subsiste. é a causa de outras coisas; assim, o animal, quando gerado, recebe de seu procriador tanto o poder de auto- eliminação quanto o poder de geração. Portanto, o efeito

tende a ser como o agente, não apenas no ponto da espécie, mas também no ponto de sua causalidade de outras coisas. Agora, as coisas tendem a ser como Deus, assim como os efeitos tendem a ser como o agente, como provado acima. Portanto, as coisas têm uma tendência natural para uma semelhança divina nisso, de que são causas de outras coisas.

Além disso. Uma coisa é mais perfeita quando pode produzir o seu semelhante: pois aquela luz brilha perfeitamente, que ilumina outras . Agora, tudo o que tende a sua própria perfeição,tende a uma semelhança divina. Portanto, uma coisa tende à semelhança divina pelo próprio fato de que tende a ser a causa de outras coisas.

Visto que, entretanto, uma causa, como tal, é mais elevada do que seu efeito, é evidente que tender dessa maneira à semelhança divina, de modo a ser causa de outras coisas, pertence ao grau mais alto entre as coisas.

Além disso. Uma coisa é perfeita em si mesma antes de poder causar outra, como já dissemos. Conseqüentemente, ser a causa de outras coisas é uma perfeição que se acumula, para uma coisa última. Desde então a criatura tende a uma semelhança divina em muitos pontos, este permanece por último, que busque a semelhança com Deus sendo causa dos outros. Por isso Dionísio diz (Cœl. Hier. Iii.) Que é de todas as coisas mais divino ser o cooperador de Deus; em que sentido o apóstolo diz (1 Cor. 3: 9): Somos coadjutores de Deus.

CAPÍTULO XXII
COMO AS COISAS SÃO DIRIGIDAS DE VÁRIAS FORMAS PARA SUAS RESPECTIVAS FONTES

A partir do exposto, pode-se demonstrar que o último meio pelo qual uma coisa é dirigida ao seu fim é a sua operação; de várias maneiras, no entanto, de acordo com a variedade de operações. Pois algumas coisas têm uma operação pela qual movem outra coisa; tais são o aquecimento e o corte: e alguns têm uma função ao serem movidos por outro: tais estão sendo aquecidos e sendo cortados. Algumas operações são uma perfeição de um operador realmente existente e não tendem à transmutação de outra coisa: no primeiro aspecto, estas diferem da paixão e do movimento, e no último de uma ação que efetua uma transmutação em alguma matéria externa: como exemplo de tal operação, temos compreensão, sensação, vontade. Portanto, é claro que as coisas que são definidas para se mover ou operar apenas, sem mover ou fazer nada por si mesmas, tendem à semelhança divina por serem perfeitas em si mesmas; enquanto aqueles que fazem e se movem, como tais, tendem a uma semelhança divina, no sentido de que são causas de outras coisas; e aqueles que se movem sendo movidos tendem à semelhança divina em ambos os sentidos.

Os corpos inferiores, na medida em que são movidos com movimentos naturais, são considerados como se movendo apenas, e não se movem, exceto acidentalmente: pois se uma pedra em sua descida põe em movimento algo que estava em seu caminho, é um acidente : e o mesmo se aplica à alteração e outros movimentos. Portanto, o fim de tais movimentos é que eles alcançam uma semelhança divina no ponto de serem perfeitos em si mesmos, como tendo sua forma própria e seu devido lugar.

Os corpos celestes, entretanto, movem-se porque são movidos: de modo que o fim de seu movimento é atingir a semelhança divina em ambos os aspectos. No que diz respeito à sua própria perfeição, visto que um corpo celestial pode estar realmente onde antes estava potencialmente . - Nem por isso atinge menos a sua perfeição,

embora retenha sua potencialidade de estar onde estava antes. Pois da mesma forma, a matéria primária tende à sua perfeição ao adquirir de fato a forma que tinha antes potencialmente, embora cesse de ter aquela que tinha antes de fato: pois assim a matéria recebe sucessivamente todas as formas às quais tem um potencialidade, de modo que toda a sua potencialidade éatualizado sucessivamente; o que não poderia acontecer de uma só vez. Portanto, uma vez que um corpo celeste está em potencialidade para um determinado paradeiro, mesmo como a matéria primária está para uma forma particular, ele atinge sua perfeição pelo fato de que toda a sua potencialidade para um determinado paradeiro é sucessivamente atualizada, o que não poderia acontecer simultaneamente.

Na medida em que se movem por movimento, o fim de seu movimento é a obtenção de uma semelhança divina, na medida em que são causas de outras coisas. Agora eles são a causa de outras coisas, causando geração e corrupção e outros movimentos neste mundo inferior. Conseqüentemente, os movimentos dos corpos celestes, na medida em que são princípios do movimento, são dirigidos à geração e à corrupção no mundo abaixo deles. E não é irracional que os movimentos dos corpos celestes conduzam à geração dessas coisas inferiores, embora esses corpos inferiores sejam de pouca importância em comparação com os corpos celestes, e ainda assim o fim deva ser mais importante do que os meios. Pois a ação do gerador tende à forma do gerado: e, no entanto, o que é gerado não vale mais do que o gerador, mas, em agentes unívocos, é da mesma espécie que ele. Porque o gerador pretende como seu fim último não a forma do gerado (cuja forma é o fim da geração); mas a semelhança com o Ser Divino na perpetuação da espécie, e a difusão de Sua bondade, conferindo sua forma específica a outros e sendo a causa de outras coisas. Da mesma forma, os corpos celestes, embora mais importantes do que os corpos inferiores, pretendem, no entanto, por meio de seus movimentos, a geração dos últimos corpos, e trazer à realidade as formas das coisas geradas; não de fato como se este fosse seu fim último; mas como um meio pelo qual alcançar um fim último , a semelhança divina, a saber, por serem causas de outras coisas.

Devemos notar, no entanto, que uma coisa, conforme participa de uma semelhança com a bondade de Deus, que é o objeto de Sua vontade, também tem uma participação em uma semelhança com a vontade de Deus , pela qual as coisas são trazidas a sendo e preservado. Os seres superiores, entretanto, participam à semelhança da bondade divina de uma maneira mais simples e universal; mas os seres inferiores, de uma forma mais particular e dividida. Portanto, entre os corpos celestes e os inferiores, observamos uma semelhança, não de equiparação, como nas coisas pertencentes à mesma espécie; mas como aquilo que deve ser observado entre o agente universal e um efeito particular. Portanto, assim como neste mundo inferior a intenção do agente particular está confinada ao bem desta ou daquela espécie, também é a intenção do corpo celeste inclinada ao bem comum da substância corpórea, que por geração é preservada, multiplicada e aumentou.

Mas visto que, como já foi dito, tudo se move, como tal, tende, como para uma semelhança divina, a ser perfeito em si mesmo; e visto que uma coisa é perfeita na medida em que se torna atual: segue-se que a intenção de tudo que está em potencial é tender para a atualidade por meio do movimento . Conseqüentemente, quanto mais um ato é posterior e perfeito, tanto mais o apetite da matéria se inclina para ele. Portanto, o apetite pelo qual a matéria busca uma forma deve tender para o último e mais perfeito ato que a matéria pode atingir, quanto ao fim último da geração. Agora, certos graus podem ser encontrados nos atos das formas. Pois a matéria primária está em potencialidade, antes de tudo, para a forma elemental. Enquantosob a forma elementar, está em potencialidade à forma de um corpo misto: portanto, os elementos são matéria de um corpo misto. Considerado como sob a forma de um corpo misto, é em potencialidade para uma alma vegetativa: pois o ato de tal corpo é uma alma. Novamente, a alma vegetativa está em potencial para o sensitivo, e o sensível para o eletivo interno. Isso é provado pelo processo de geração: pois na geração temos primeiro o feto vivendo com vida vegetal, depois com vida animal e, por último, com vida humana. Depois disso, nenhuma forma posterior ou mais nobre será encontrada nas coisas sujeitas à

geração e corrupção. Portanto, o último fim de toda geração é a alma humana, e para isso a matéria tende como sua forma definitiva. Conseqüentemente, os elementos são para o bem do corpo misto, o corpo misto para o bem dos seres vivos: e dessas plantas são para o bem dos animais, e os animais para o bem do homem. Portanto, o homem é o fim de toda geração. E enquanto a mesma coisa é a causa da geração e preservação das coisas, a ordem da preservação das coisas está de acordo com a ordem mencionada de sua geração. Conseqüentemente, descobrimos que os corpos mistos são preservados pelas qualidades que se tornam aos elementos: as plantas são nutridas por corpos mistos; os animais obtêm sua nutrição das plantas; e alguns que são mais perfeitos e poderosos do imperfeito e fraco. O homem emprega todo tipo de coisas para seu próprio uso: algumas para comida, outras para roupas. Portanto, por natureza, ele foi feito nu, como sendo capaz de se vestir com outras coisas; da mesma forma que a natureza não lhe forneceu alimento adequado, exceto leite, para que ele pudesse suprir-se com alimento de uma variedade de coisas. Alguns ele emprega como meio de trânsito: pois é inferior a muitos animais em rapidez e poder de sustentação, como se outros animais fossem fornecidos para suas necessidades. E acima de tudo ele emprega todas as coisas dotadas de uma vida sensível para o aperfeiçoamento de seu conhecimento intelectual. Portanto do homem é dito no Salmo 8: 8, as palavras sendo dirigidas a Deus: Tu sujeitaste todas as coisas debaixo de seus pés. E Aristóteles diz (1 Polit. Xi., Xii.) Que o homem exerce uma soberania natural sobre todos os animais.

Se, portanto, o movimento do céu é dirigido à geração; e toda geração é dirigida ao homem como o fim último deste gênero: é evidente que o fim do movimento alegre é dirigido ao homem como seu fim último no gênero das coisas sujeitas a geração e movimento.

Isso é expresso (Deuteronômio 4:19), onde é dito que Deus fez os corpos celestes para o serviço de todas as nações.

CAPÍTULO XXIII
QUE O MOVIMENTO DO CÉU É DE UM PRINCÍPIO INTELLETIVO

Também pode ser demonstrado do que precede que o primeiro princípio que causa o movimento celestial é o intelectivo.

Pois nada que age de acordo com sua própria espécie pretende uma forma superior à sua, já que todo agente pretende sua semelhante. Ora, um corpo celeste, na medida em que age por seu próprio movimento, pretende a forma última, que é o intelecto humano, que é superior a qualquer forma corporal, como provamos acima. Portanto, o corpo celestialage para o efeito da geração, não em relação a sua própria espécie, como o agente principal faz, mas em relação à espécie de algum agente intelectual superior, em relação ao qual o corpo celeste é como um instrumento em relação a um principal agente. Ora, o céu age com efeito de geração, na medida em que é movido. Portanto, o corpo celestial é movido por alguma substância intelectual.

Novamente. Tudo o que está em movimento deve ser movido por outro, como provamos acima. Portanto, o corpo do céu é movido por outro. Agora, este outro está totalmente separado dele; ou então está unido a ele, de modo que se diz que o que é composto do céu e de seu motor se move, na medida em que uma parte dele é movida e a outra é móvel. Se for esse o caso; visto que tudo o que se move é vivo e animado, segue-se que o céu é animado. E não a não ser com uma alma intelectual; pois não poderia ser animado com uma alma nutritiva, visto que no corpo celestial não há geração ou corrupção; nem com alma sensível, visto que o corpo celeste não possui variedade de órgãos. Portanto, segue-se que é movido por uma alma intelectiva. - Se, por outro lado, for movido por um motor extrínseco, este será corpóreo ou incorpóreo. Se for corpóreo , não causa movimento sem ser movido, pois nenhum corpo se move a menos que seja movido, como foi mostrado acima. De modo que isso também precisará ser movido por outro. Mas como não é possível ter uma série infinita de corpos, devemos chegar a algum

primeiro motor incorpóreo . Agora, aquilo que está totalmente separado de um corpo deve ser intelectual, como mostramos. Portanto, o movimento do céu, que é o primeiro entre os seres corporais, é causado por alguma substância intelectual.

Além disso. Corpos pesados e leves são movidos por seu gerador e por aquele que remove obstáculos, como é provado em 8 Phys. iv .: pois é impossível que sua forma seja móvel e a matéria movida, pois nada é movido exceto um corpo. Agora, como os corpos elementais são simples, e não há nenhuma c omposição neles, exceto a de matéria e forma, também são simples os corpos celestes. Portanto, se eles são movidos como corpos pesados e leves, segue-se que eles são movidos per se por seu gerador, e acidentalmente por aquele que remove um obstáculo. Mas isso é impossível: pois esses corpos não podem ser gerados, porque não há contrariedade neles: e seus movimentos não podem ser impedidos. Portanto, esses corpos devem ser movidos por coisas que causam movimento por um poder de apreensão: poder esse que não pode ser sensível, como já provamos. Portanto, deve ser um poder intelectivo.

Avançar. Se o princípio do movimento celestial provém apenas da natureza, sem qualquer tipo de apreensão, segue-se que deve ser a forma do corpo celeste, como é o ca se com os elementos: pois embora as formas simples não causem movimento, elas são princípios de movimentos, uma vez que os movimentos naturais, como todas as outras propriedades naturais, decorrem deles. Ora, é impossível que o movimento celeste siga a forma do corpo avenido como seu princípio ativo: porque assim a forma é o princípio do movimento local, na medida em que a um determinado corpo, em relação à sua forma, deve-se um determinado lugar , para o qual é movido em virtude de sua forma que tende para aquele lugar: e porque o gerador dá essa forma, diz-se que é um motor: mesmo assim é devido ao fogo, em relação à sua forma, ser em um lugar mais alto. Ora, um lugar não é mais devido a um corpo celeste em relação à sua forma do que outro. Portanto natureza por si só não é t eleprincípio do movimento celeste: e conseqüentemente o princípio de seu movimento deve ser algo que o move por apreensão.

Novamente. A natureza sempre tende a uma coisa: portanto, as coisas que vêm da natureza vêm sempre da mesma maneira, a menos que sejam impedidas: e isso raramente acontece. Portanto, aquilo que é essencialmente diferente não pode ser um fim para o qual tende a natureza. Ora, o movimento é essencialmente assim; pois aquilo que é movido, como tal, é condicionado de outra forma agora e antes. Conseqüentemente , a natureza não pode intentar o movimento por si mesma. Portanto, pretende obter, por meio do movimento, um repouso que, em relação ao movimento, é um para muitos: pois em repouso está uma coisa que agora é condicionada da mesma maneira que antes. Conseqüentemente, se o movimento celestial viesse apenas da natureza, ele seria direcionado a algum tipo de descanso: ao passo que o contrário é o caso, pois é incessante. Portanto, o movimento do céu não é da natureza como seu princípio ativo, mas de uma substância inteligente.

Também. Em todo movimento que é da natureza como seu princípio ativo, se a abordagem de um termo particular for natural, o afastamento desse termo deve ser antinatural e contrário à natureza: assim, um corpo pesado naturalmente busca um lugar inferior e se afasta dele de forma não natural. Th erefore se o movimento do céu foram natural, uma vez que tende a oeste naturalmente, seria contrário à natureza para que ela retorne a partir do oeste para o leste. Mas isso é impossível: pois nada no movimento celestial é violento ou antinatural. Conseqüentemente , é impossível que a natureza seja o princípio ativo do movimento celestial. Portanto, seu princípio ativo é algum poder apreensivo, que deve ser uma inteligência, como provamos acima. Portanto, o corpo celeste é movido por uma substância intelectual .

E ainda não devemos negar que o movimento celestial é natural. Pois um movimento é considerado natural, não apenas por causa de seu princípio ativo, mas também por causa de seu princípio passivo. Isso é evidente na geração de corpos simples : uma vez que tal geração não pode ser chamada de natural em relação ao princípio ativo. Porque para uma coisa ser movida naturalmente por um princípio ativo, ela deve ter esse princípio ativo em si mesma, pois a natureza é um princípio de movimento em uma coisa em que ela é: enquanto o princípio ativo na geração de um corpo simples, está

fora. Portanto, não é natural por causa de seu princípio ativo, mas apenas por causa de seu princípio passivo, ou seja, a matéria, onde há um apetite natural por sua forma natural. Conseqüentemente, o movimento do corpo celeste, quanto ao seu princípio ativo, não é natural, mas voluntário e intelectual: enquanto quanto ao seu princípio passivo é natural; já que um corpo celeste tem uma inclinação natural para esse movimento.

Isso fica claro se considerarmos a relação de um corpo celestial com seu lugar. Pois uma coisa é passiva e se move de acordo com sua potencialidade, e é ativa e se move de acordo com seu estado de realidade. Ora, um corpo celeste considerado em sua substância e em sua potencialidade é indiferente a qualquer lugar, assim como a matéria primária é indiferente a qualquer forma, como afirmamos. Mas é diferente com um corpo pesado ou leve, que, considerado em si mesmo, não é indiferente a nenhum lugar, e tem um lugar definido que lhe é atribuído em razão de sua forma. Portanto, a natureza dos corpos pesados e leves é o princípio ativo de seus movimentos, enquanto a natureza de um corpo celestialé o princípio passivo de seu movimento. Por conseguinte, não devemos pensar que é movido pela violência, como corpos pesados e leves, que são movidos por nós através de nossa inteligência. Pois os corpos pesados e leves têm uma aptidão natural para um movimento contrário àquele com que são movidos por nós; e então eles são movidos por nós violentamente; embora o movimento do corpo de um animal, pelo qual esse corpo seja movido pela alma, não seja violento para aquele corpo como animado, embora seja violento na medida em que esse corpo é algo pesado. Por outro lado, os corpos celestes não têm aptidão para um movimento contrário, mas apenas para aquele com o qual são movidos por uma substância inteligente. Por conseguinte, é voluntário, quanto ao seu princípio ativo, e natural, quanto ao seu princípio passivo.

Que o movimento celestial seja voluntário em relação ao seu princípio ativo , não é inconsistente com o fato de que é um e uniforme, pois a vontade é indiferente a muitas coisas e não é determinada a ninguém. Pois assim como a natureza é determinada a um por seu poder, também a vontade é determinada a um por sua sabedoria, pela qual a vontade é infalivelmente dirigida a um fim.

É evidente a partir do que foi exposto que nem a abordagem de nenhum lugar, nem a recessão dele são contrárias à natureza. Pois isso acontece no movimento de corpos pesados e leves por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a intenção da natureza, em corpos pesados e leves, é determinada para um lugar: portanto, assim como o corpo tende naturalmente para isso, ela recua dele contra a natureza: em segundo lugar, porque dois movimentos, um dos quais se aproxima de um determinado termo e o outro retrocede daí, são contrários. Se, no entanto, não tomarmos o último, mas um lugar intermediário no movimento dos corpos pesados e leves, tanto a aproximação quanto o recuo são naturais: porque todo o movimento vem sob a intenção da natureza: e os movimentos não são contrários, mas são um movimento contínuo.

É o mesmo no movimento dos corpos celestes: porque a intenção da natureza não é para um determinado lugar, como já dissemos: além disso, o movimento com que um corpo se movia em círculo se afasta de qualquer lugar dado, não é contrário ao movimento com o qual se aproxima dele, mas é um movimento contínuo: de modo que qualquer ponto dado no movimento celestial é como um ponto médio, e não como o termo em um movimento reto.

Tampouco faz diferença, quanto à presente questão, se o corpo celeste se move por uma substância intelectual unida a ele, de modo a ser sua alma, ou por uma substância separada: nem se cada corpo celeste é movido por Deus imediatamente; ou nenhum, e cada um ser movido pelo intermediário de substâncias intelectuais criadas : ou apenas o primeiro corpo celeste por Deus imediatamente, e os outros através do intermediário de substâncias criadas: desde que admitamos que o movimento do céu é causado por um intelectual substância.

CAPÍTULO XXIV
COMO MESMO AS COISAS DEVOIDAS DE CONHECIMENTO PROCURAM O BEM

SE, como mostramos, o corpo celestial é movido por uma substância inteligente, e o movimento do corpo celeste é direcionado à geração neste mundo inferior: segue-se que as gerações e movimentos desses corpos inferiores procedem da intenção de uma substância inteligente. Pois a intenção do agente principal incide sobre o mesmo que a do instrumento. Ora, o céu é a causa dos movimentos dos corpos inferiores, devido ao seu movimento com o qual é movido por uma substância inteligente. Conseqüentemente, é como um instrumento de uma substância inteligente. Portanto, as formas e movimentos dos corpos inferiores são causados por uma substância inteligente; e são concebidos por ele como um agente principal, e pelo corpo celeste, como um instrumento.

Ora, as espécies de coisas causadas e pretendidas por um agente intelectual devem preexistir em seu intelecto: assim como as formas dos produtos de arte preexistem na mente do artesão e daí fluem para seu trabalho. Conseqüentemente, todas as formas que estão nesses corpos inferiores e todos os seus movimentos fluem de formas intelectuais que estão no intelecto de alguma substância ou substâncias. Daí Bo etius diz (De Trin. Ii.) Que as formas que estão na matéria se originaram em formas que são imateriais. A este respeito, o dito de Platão é verificado, que as formas separadas são os princípios das formas que existem na matéria: embora Platão as sustentasse como per se s ubsistentes e como a causa imediata das formas dos corpos sensíveis: enquanto nós sustentamos eles existem em um intelecto, e causam formas inferiores por meio do movimento celestial.

E uma vez que tudo o que é movido por qualquer coisa per se e não acidentalmente, é direcionado assim para o fim de seu movimento; e visto que o corpo celestial é movido por uma substância intelectual; e o corpo celestial, por seu movimento, causa

todo movimento neste mundo inferior; segue-se necessariamente que o corpo celeste é dirigido até o fim de seu movimento, por uma substância intelectual, e conseqüentemente todos os corpos inferiores para seus respectivos fins.

Conseqüentemente, é fácil entender como os corpos naturais desprovidos de conhecimento são movidos e agem em prol de um fim. Pois eles tendem para um fim, quando dirigidos a ele por uma substância inteligente: da mesma forma que uma flecha, dirigida pelo arqueiro, tende para o alvo. Porque, assim como a flecha recebe sua direção para uma extremidade fixa através da mira do arqueiro, também os corpos naturais recebem uma inclinação para suas extremidades naturais de seus motores naturais, de onde derivam suas formas, poderes e movimentos.

Portanto, também é claro que toda obra da natureza é obra de uma substância inteligente: porque um efeito é atribuído mais especialmente à direção do primeiro motor para o fim, do que aos instrumentos que a recebem. Por essa razão, as operações da natureza são vistas como ocorrendo de maneira ordenada, mesmo como as operações de um homem sábio.

Portanto, é evidente que mesmo as coisas desprovidas de conhecimento podem funcionar para um fim e desejar o bem com um apetite natural. Também que buscam uma semelhança divina, bem como sua própria perfeição. Nem importa de que forma o expressamos, o primeiro ou oúltimo. Porque, cuidando da própria perfeição, tendem para o bem, pois uma coisa é boa enquanto é perfeita. E conforme uma coisa tende a ser boa, tende à semelhança divina: visto que uma coisa é semelhante a Deus tanto quanto é boa. Ora, este ou aquele bem específico é tão apetecível quanto se assemelha ao primeiro bem. Portanto, a razão pela qual uma coisa tende para o seu próprio bem é porque tende para uma semelhança divina, e não vice-versa. É claro, portanto, que todas as coisas buscam uma semelhança divina como seu fim último .

O bem próprio de uma coisa pode ser entendido de várias maneiras. Primeiro, no sentido de que é próprio dessa coisa por parte do indivíduo. Assim, um animal deseja seu próprio bem, quando deseja alimento, pelo que sua existência é preservada. - Em

segundo lugar, como sendo próprio a essa coisa por parte de sua espécie. Assim, um animal deseja o seu próprio bem, tanto quanto deseja gerar descendência e alimentá-la, bem como tudo o mais que conduza à preservação ou defesa dos indivíduos de sua espécie. - Em terceiro lugar, por parte do gênero. E assim um agente equívoco, por exemplo o céu, deseja seu próprio bem, ao causar. - Em quarto lugar, por parte de uma semelhança de analogia entre efeito e causa. Assim, Deus, que está fora de todos os gêneros, dá existência a todas as coisas por causa de sua própria bondade.

Isso prova claramente que quanto mais perfeito é o poder de uma coisa e quanto mais alto seu grau de bondade, mais universal é seu desejo pelo bem e maior é o alcance da bondade a que se estendem seu apetite e operação. Pois as coisas imperfeitas não vão além de seu próprio bem individual; mas as coisas perfeitas se estendem ao bem da espécie; coisas mais perfeitas, para o bem do gênero; e Deus que é o mais perfeito em bondade, para o bem de todos os seres. Por isso, alguns dizem, não sem razão, que o bem, como tal, é autodifusivo, porque quanto melhor uma coisa, mais se estende o derramamento de sua bondade. E visto que, em cada gênero, o que é mais perfeito é o exemplar e a medida de tudo o que pertence a esse gênero, segue-se que Deus, que é o mais perfeito em bondade e derrama sua bondade de maneira mais universal, está em seu derramamento de exemplar de todas as coisas que derramam bondade. Agora, uma coisa se torna causa de outra ao derramar seus próprios bens naquela outra. E assim é novamente evidente que tudo o que tende a ser a causa de outra coisa, tende a uma semelhança divina e, ainda assim, tende a seu próprio bem. Conseqüentemente, não é irracional dizer que os movimentos dos corpos celestes, e as ações de seus motores, são de certo modo por causa desses corpos que são gerados e corrompidos, e de menos importância do que eles. Pois eles não são por causa destes como seu último fim: mas por intentar a geração destes, eles pretendem seu próprio bem , e a semelhança divina como seu último fim.

CAPÍTULO XXV
QUE CONHECER A DEUS É O FIM DE TODAS AS SUBSTÂNCIAS INTELIGENTES

AGORA, vendo que todas as criaturas, mesmo aquelas que são destituídas de razão, são dirigidas a Deus como seu fim último: e que todas alcançam este fim na medida em que têm alguma parcela de semelhança com ele: a criatura intelectual o alcança de uma forma especial, a saberpor meio de sua operação adequada, por compreendê-lo. Conseqüentemente, este deve ser o fim da criatura inteligente, ou seja, compreender Deus.

Pois, como mostramos acima, Deus é o fim de cada coisa: portanto, na medida do possível, cada coisa pretende ser unida a Deus como seu fim último. Agora, uma coisa está mais intimamente unida a Deus por alcançar de certa forma a própria substância de Deus; o que acontece quando ele conhece algo da substância divina - do que quando atinge uma semelhança divina. Portanto, a substância intelectual tende ao conhecimento de Deus como seu fim último.

Novamente. A operação própria de uma coisa é o fim dela: pois é sua segunda perfeição; de modo que, quando uma coisa está bem condicionada para seu funcionamento adequado, é considerada eficiente e boa. Ora, o entendimento é a operação adequada da substância intelectual: e, conseqüentemente, é o seu fim. Portanto, tudo o que é mais perfeito nessa operação é seu fim último; principalmente nas operações que não são direcionadas a algum produto, como compreensão e sensação. E uma vez que operações desse tipo tiram sua espécie de seus objetos, pelos quais também são conhecidas, segue-se que quanto mais perfeito o objeto de qualquer operação, mais perfeita é a operação. Conseqüentemente, compreender o inteligível mais perfeito, a saber, Deus, é o mais perfeito no gênero desta operação que é compreender. Portanto, conhecer a Deus por um ato de inteligência é o fim último de toda substância intelectual.

Alguém, entretanto, poderia dizer que o fim último de uma substância intelectual consiste de fato em compreender o melhor inteligível: mas o que é o melhor inteligível para esta ou aquela substância intelectual não é simplesmente o melhor inteligível; e que quanto mais elevada é a substância intelectual, mais elevada é a sua melhor inteligibilidade. De forma que possivelmente a suprema substância intelectual tem como seu melhor inteligível aquele que é melhor simplesmente, e sua felicidade consistirá em compreender Deus: enquanto a felicidade de qualquer substância intelectual inferior consistirá em compreender algum inteligível inferior, que entretanto será o mais elevado coisa compreendida por essa substância. E especialmente pareceria não estar no poder do intelecto humano compreender o que é simplesmente o melhor inteligível, por causa de sua fraqueza: pois é tão adaptado para conhecer o supremo inteligível, quanto o olho da coruja para ver o sol.

No entanto, é evidente que o fim de qualquer substância intelectual, mesmo a mais baixa, é compreender Deus. Pois foi mostrado acima que Deus é o fim último para o qual todas as coisas tendem. E o intelecto humano, embora seja o mais baixo na ordem das substâncias inteligentes, é superior a todas as que são destituídas de compreensão. Desde então, uma substância mais exaltada não tem fim menos exaltado, Deus será também o fim da inteligência humana. Agora, todo ser inteligente atinge seu fim último ao compreendê- lo, como já provamos. Portanto, o intelecto humano alcança Deus como seu fim, compreendendo-O.

Novamente. Assim como as coisas desprovidas de inteligência tendem a ter Deus como seu fim, por meio da assimilação, o mesmo ocorre com as substâncias inteligentes por meio do conhecimento, como fica claro pelo que foi dito. Ora, embora as coisas destituídas de razão tendam à semelhança com as suas causas imediatas, a intenção da natureza não está aí, mas tem para o seu fim uma semelhança com o bem soberano, como já provamos, embora sejam capazes de atingiresta semelhança da maneira mais imperfeita. Portanto, por menor que seja o conhecimento de Deus que o intelecto é capaz de atingir, este será o fim último do intelecto, ao invés do conhecimento perfeito dos inteligíveis inferiores.

Além disso. Acima de tudo, tudo deseja seu fim último. Ora, o intelecto humano deseja, ama e desfruta do conhecimento das coisas divinas, embora possa compreender muito pouco a respeito delas, mais do que o conhecimento perfeito que possui do mundo inferior. Portanto , o último objetivo do homem é compreender Deus de uma forma ou de outra.

Avançar. Tudo tende a uma semelhança divina como seu próprio fim. Portanto, o fim último de uma coisa é aquela por meio do qual ela é, acima de tudo, semelhante a Deus. Ora, a criatura intelectual é especialmente comparada a Deus no sentido de que é intelectual: visto que essa semelhança pertence a ela acima de outras criaturas, e inclui todas as outras semelhanças. E, neste tipo particular de semelhança, é mais parecido com Deus em compreender realmente do que em compreender habitualmente ou potencialmente: porque Deus está sempre realmente compreendendo, como provamos no Primeiro Livro. E ao compreender, na verdade, ele é especialmente semelhante a Deus, ao compreender Deus: porque ao compreender a Si mesmo, Deus entende todas as outras coisas, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, o objetivo final de toda substância inteligente é compreender Deus.

Novamente. Aquilo que é amável apenas por causa de outrem, é por causa do que é amável por si só: porque não podemos continuar indefinidamente no apetite da natureza, pois então o desejo da natureza seria em vão, pois é impossível passar por um número infinito de coisas. Agora, todas as ciências práticas, artes e poderes são amáveis apenas por causa de outra coisa, uma vez que seu fim não é o conhecimento , mas o trabalho. Mas as ciências especulativas são amáveis por si mesmas, pois seu objetivo é o próprio conhecimento. Nem podemos encontrar qualquer ação em conexão com o homem, que não seja dirigida a algum outro fim, com exceção da consideração especulativa. Pois mesmo as ações dedicadas, que parecem ser feitas sem nenhum propósito, têm algum fim devido a elas, a saber, que a mente pode ser relaxada, e que assim podemos depois nos tornar mais adequados para ocupações de estudo: do contrário, deveríamos sempre ter que estar jogando, se o jogo que re desejável para seu próprio bem, e isso não é razoável. Conseqüentemente, a arte prática é

direcionada para a arte especulativa e, novamente, toda operação humana, para a especulação intelectual, como seu fim. Ora, em todas as ciências e artes que se subordinam mutuamente, o último fim aparentemente pertence àquele de onde os outros tiram suas regras e princípios: assim, a arte de velejar, à qual pertence o fim do navio, ou seja, seu uso, fornece regras e princípios da arte da construção naval. E tal é a relação da metafísica com outras ciências especulativas, pois todas as outras dependem delas, visto que derivam seus princípios dela e são dirigidos por ela na defesa desses princípios; além disso, a metafísica é totalmente dirigida a Deus como seu fim último, por isso é chamada de ciência divina. Portanto, o conhecimento de Deus é o fim último de todo conhecimento e ações humanas.

Além disso. Em todos os agentes e impulsionadores mutuamente subordinados, o fim do primeiro agente deve ser o fim de todos: assim como o fim do comandante em chefe é o fim de todos os que estão sob seu comando. Ora, de todas as partes do homem, o intelecto é o motor mais elevado: pois move o apetite, ao propor-lhe seu objeto; e o intelectivoo apetite ou a vontade, move os apetites sensíveis, a saber, o irascível e o concupiscível, de modo que não obedecemos à concupiscência, a menos que a vontade mande; e o apetite sensível, a vontade consentindo, move o corpo. Portanto, o fim do intelecto é o fim de todas as ações humanas. Agora, o fim e o bem do intelecto são a verdade, e seu fim último é a primeira verdade. Portanto, o fim último de todo homem e de todas as suas ações e desejos, é conhecer a primeira verdade, a saber, Deus.

Além disso. O homem tem um desejo natural de conhecer as causas de tudo o que vê: portanto, ao se maravilhar com o que viram e ignorando sua causa, os homens começaram a filosofar e, quando descobriram a causa, descansaram. Nem param de inquirir até que cheguem à causa primeira; e então julgamos que sabemos perfeitamente quando conhecemos a causa primeira. Portanto, o homem naturalmente deseja, como seu fim último, conhecer a causa primeira . Mas Deus é a causa primeira de todas. Portanto, o último objetivo do homem é conhecer a Deus.

Além do mais. O homem naturalmente deseja saber a causa de qualquer efeito conhecido. Agora, o intelecto humano conhece o ser universal. Portanto, ele naturalmente deseja conhecer sua causa, que é Deus somente, como provamos no Segundo Livro. Agora, a pessoa não atingiu o seu último fim até que o desejo natural esteja em repouso. Portanto, o conhecimento de qualquer objeto inteligível não é suficiente para a felicidade do homem, que é seu fim último, a menos que ele também conheça a Deus, conhecimento esse que termina seu desejo natural, como seu fim último. Portanto, este mesmo conhecimento de Deus é o fim último do homem.

Avançar. Um corpo que tende por seu apetite natural ao seu lugar, é movido tanto mais veementemente e rapidamente quanto mais se aproxima de seu fim: portanto Aristóteles prova (1. De Cœl. Viii.) Que um movimento reto natural não pode ser em direção a um ponto indefinido, porque não seria mais movimento d depois do que antes. Portanto, aquilo que tende mais veementemente a uma coisa depois do que antes, não se move para um ponto indefinido, mas para algo fixo. Agora, isso encontramos no desejo de conhecimento: pois quanto mais se sabe, maior é o desejo de saber. Conseqüentemente, o desejo natural do homem no conhecimento tende a um fim definido. Isso não pode ser outra coisa senão a coisa mais elevada conhecível, que é Deus. Portanto, o conhecimento de Deus é o fim último do homem.

Ora, o fim último do homem e de qualquer substância inteligente é chamado de felicidade ou bem-aventurança: pois é isso que toda substância inteligente deseja como seu fim último, e apenas para seu próprio bem. Portanto, a última bem-aventurança ou felicidade de qualquer substância inteligente é conhecer a Deus.

Por isso é dito (Mat. 5: 8): Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus: e (Jo. 17: 3): Esta é a vida eterna: para que te conheçam, o único Deus verdadeiro. Aristóteles concorda com esta afirmação (10 Ética. Vii.) Quando diz que a felicidade última do homem é contemplativa, no que diz respeito à contemplação do objeto mais elevado de contemplação.

CAPÍTULO XXVI
A FELICIDADE CONSISTE EM UM ATO DA VONTADE?

UMA VEZ que a substância intelectual chega a Deus por sua operação, não apenas por um ato de compreensão, mas também por um ato da vontade, por desejá-lo e amá-lo, e por se deleitar nEle, alguém pode pensar que o fim último e a felicidade última do homem consiste , não em conhecer, mas em amar a Deus ou em algum outro ato da vontade para com Ele: especialmente vendo que o objeto da vontade é o bem, que tem o aspecto de um fim, enquanto o verdadeiro, que é o objeto do intelecto , não tem o aspecto de um fim, exceto na medida em que também é um bem. Portanto, aparentemente, o homem não atinge seu fim último por um ato seu , mas sim por um ato de sua vontade.

Avançar. A perfeição final da operação é o deleite, que aperfeiçoa a operação como a beleza aperfeiçoa a juventude, como diz o Filósofo (10 Ética. Iv.). Portanto, se o fim último for uma operação perfeita, pareceria que deve consistir em um ato da vontade e não do intelecto.

Novamente. O prazer aparentemente é desejado por si mesmo, de modo que nunca é desejado por causa de outra coisa: pois é tolice perguntar a alguém por que ele procura se deleitar. Ora, esta é uma condição do fim último, ou seja, que seja buscado por si mesmo. Portanto, aparentemente, o fim último consiste em um ato da vontade e não do intelecto.

Além disso. Todos concordam em seu desejo pelo fim último, pois é um desejo natural. N ow mais pessoas procuram prazer que o conhecimento. Portanto, o prazer pareceria ser o fim último, e não o conhecimento.

Além disso. A vontade é aparentemente um poder superior ao intelecto: pois a vontade move o intelecto para o seu ato; já que quando uma pessoa quer, seu intelecto considera por um ato o que ela mantém por um hábito. Portanto, aparentemente, o ato da vontade é superior ao ato do intelecto. Portanto, parece que o fim

último, que é a bem-aventurança, consiste em um ato da vontade e não do intelecto.

Mas pode ser claramente demonstrado que isso é impossível. Pois uma vez que a felicidade é o bem próprio da natureza intelectual, ela deve necessariamente se tornar a natureza intelectual de acordo com o que é apropriado a ela. Ora, o apetite não é próprio da natureza intelectual, mas está em todas as coisas, embora seja diferente em coisas diferentes. Essa diferença, entretanto, surge de coisas que têm uma relação diferente com o conhecimento. Pois as coisas totalmente desprovidas de conhecimento têm apenas um apetite natural: aquelas que têm um conhecimento sensível, têm também um apetite sensível, sob o qual estão incluídos os apetites irascível e concupiscível. E aqueles que têm conhecimento intelectivo, também têm um apetite proporcional a esse conhecimento, ou seja, a vontade. A vontade, portanto, por ser um apetite, não é própria da natureza intelectual, mas apenas na medida em que depende do intelecto. Por outro lado, o intelecto é em si próprio próprio da natureza intelectual. Portanto, a bem-aventurança ou felicidade consiste principalmente e essencialmente em um ato do intelecto, ao invés de um ato da vontade.

Novamente. Em todos os poderes que são movidos por seus objetos, o objeto é naturalmente anterior aos atos desses poderes: assim como o movente é naturalmente anterior ao ser móvelmudou-se. Ora, tal poder é a vontade: pois o objeto apetecível move o apetite. Portanto, o objeto da vontade é naturalmente anterior ao seu ato: e, conseqüentemente, seu primeiro objeto precede todos os seus atos. Portanto, um ato da vontade não pode ser a primeira coisa desejada. Mas este é o fim último, que é a bem-aventurança. Portanto, a bem-aventurança ou a felicidade não podem ser o próprio ato da vontade.

Além do mais. Em todos aqueles poderes que são capazes de refletir sobre seus atos, seu ato deve primeiro ter relação com algum outro objetivo e, depois de protegidas, o poder é exercido sobre seu próprio ato. Porque, se o intelecto entender que ele entende, devemos supor primeiro que entende alguma coisa particular, e que depois ele entende que entende: para este ato de intelligen ce que o

intelecto entende, deve ter um objeto. Portanto, ou devemos prosseguir para sempre, ou se chegarmos a alguma coisa compreendida pela primeira vez, não será um ato de compreensão, mas algo inteligível. Da mesma forma, a primeira coisa desejada não pode ser o próprio ato de querer, mas deve ser algum outro bem. Ora, a primeira coisa desejada por uma natureza inteligente é a bem-aventurança ou a felicidade: porque por ela queremos tudo o que queremos. Logo, a felicidade não pode consistir em um ato da vontade.

Avançar. A verdade da natureza de uma coisa deriva daquelas coisas que constituem sua essência: pois um homem verdadeiro difere de um homem em uma pintura pelas coisas que constituem a essência do homem. Ora, a falsa felicidade não difere da verdadeira em um ato da vontade: porque o que quer que seja proposto à vontade como bem supremo, verdadeiro ou falso, não faz diferença para a vontade, desejando, amando ou desfrutando desse bem: o a diferença é do intelecto, se o bem proposto como supremo o é verdadeiramente ou não. Portanto, a bem-aventurança ou felicidade consiste essencialmente em um ato do intelecto, e não da vontade.

Novamente. Se um ato da vontade fosse a própria felicidade, esse ato seria desejo, amor ou alegria. Mas o desejo não pode ser o último fim. Pois o desejo implica que a vontade está tendendo para o que ainda não tem; e isso é contrário à própria noção do fim último. - Nem pode o amor ser o fim último. Pois um bem é amado não só enquanto está em nossa posse, mas mesmo quando não o é: porque é pelo amor que buscamos pelo desejo o que não temos: e se o amor por algo que possuímos for mais perfeito, isso surge do fato de possuirmos o bem que amamos. Uma coisa, portanto, é possuir o bem que é nosso fim; e outro para amá- lo, amor esse que antes de possuímos era imperfeito e perfeito depois de obtermos a posse. - Nem novamente o deleite é o fim último. Pois é a posse do bem que causa prazer; se estamos conscientes de realmente possuí-lo; ou lembre-se de nossa possessão anterior; ou esperança de possuí-lo no futuro. Portanto, o deleite não é o fim último. - Portanto, nenhum ato da vontade pode ser a própria felicidade essencialmente.

Além disso. Se o deleite fosse o fim último, seria desejável por si mesmo. Mas isso não é verdade. Porque a desejabilidade de um deleite depende do que dá origem ao deleite: visto que aquilo que surge de operações boas e desejáveis é em si bom e desejável, mas aquilo que surge de operações más é ele mesmo mau e deve ser evitado . Portanto, sua bondade e desejo vêm de outra coisa: e, conseqüentemente, não é o fim último ou felicidade.

Além disso. A ordem correta das coisas concorda com a ordem da natureza: pois na ordem natural as coisas são direcionadas para o seu fim sem qualquer erro. Ora, na ordem natural, o deleite depende da operação e não o contrário. Pois deve-se observar que a natureza uniu o deleite às operações animais que são claramente direcionadas aos fins necessários; por exemplo, ao uso de alimentos direcionados à preservação do indivíduo; e às questões sexuais, que são destinadas à preservação da espécie: uma vez que não houvesse prazer, os animais se absteriam de usar essas coisas necessárias. Portanto, o deleite não pode ser o fim último.

Novamente. O deleite, aparentemente, nada mais é do que a quietude da vontade em alguém se tornar bom, assim como o desejo é a inclinação da vontade para a obtenção de algum bem. Agora, assim como por sua vontade, o homem se inclina para um fim e nele descansa; da mesma forma, os corpos naturais têm uma inclinação natural para seus respectivos fins e ficam em repouso quando atingem seu fim. Ora, é absurdo dizer que o fim do movimento de um corpo pesado não é estar no seu devido lugar, mas que é o repouso da inclinação para aquele lugar. Pois se fosse a intenção principal da natureza que essa inclinação fosse quiescente, ela não daria tal inclinação: mas dá para que o corpo possa tender para o seu lugar: e quando ele chega lá, como se fosse o seu fim, segue-se a quiescência da inclinação. Portanto, essa quiescência não é o fim, mas acompanha o fim. Nem, portanto, o deleite é o fim último, mas o acompanha. Muito menos, portanto, a felicidade é qualquer ato da vontade.

Além do mais. Se uma coisa tem algo extrínseco para seu fim, a operação pela qual primeiro obtém aquela coisa será chamada de fim último: assim, para aqueles cujo fim é o dinheiro, a posse é

considerada o seu fim, mas não o amor ou o desejo. Agora, o último fim da substância intelectiva é Deus. Portanto, aquela operação do homem pela qual ele primeiro obtém Deus é essencialmente sua felicidade ou bem-aventurança. E isso é entendimento: visto que não podemos desejar o que não entendemos. Portanto, a felicidade final do homem é essencialmente conhecer a Deus pelo intelecto, e não um ato da vontade.

Do que foi dito, podemos agora resolver os argumentos que foram objetados no sentido contrário. Pois não se segue necessariamente que a felicidade seja essencialmente o próprio ato da vontade, pelo fato de ser o objeto da vontade, por ser o bem supremo, como raciocinou o primeiro argumento. Ao contrário, o fato de ser o primeiro objeto da vontade mostra que não é um ato da vontade, como resulta do que dissemos .

Nem se segue que tudo o que aperfeiçoa uma coisa de qualquer forma, deve ser o fim dessa coisa; como a segunda objeção argumentou. Pois uma coisa aperfeiçoa a outra de duas maneiras: primeiro, ela aperfeiçoa uma coisa que tem sua espécie; em segundo lugar, aperfeiçoa uma coisa para que possa ter sua espécie. Assim, a perfeição de uma casa considerada como já tendo a sua espécie, é aquela para a qual se dirige a espécie “casa”, a saber, ser uma habitação: pois não se construiria uma casa senão para isso: e consequentemente devemos incluí- la no definição de uma casa, se a definição deve ser perfeita. Por outro lado, a perfeição que conduz à espécie de uma casa, é tanto aquela que se dirige à complementação da espécie, por exemplo, seus princípios essenciais; e o que conduz à preservação da espécie, por exemplo os contrafortes que são feitos para suportar o edifício; e aquelas coisas que tornam a casa mais adequada para uso, por exemplo, osimetria do edifício. Conseqüentemente, aquilo que é a perfeição de uma coisa considerada como já tendo sua espécie, é o seu fim; como o fim de uma casa deve ser uma habitação. Da mesma forma, a operação própria de uma coisa, seu uso, por assim dizer, é seu fim. Por outro lado, tudo o que aperfeiçoa uma coisa ao conduzi-la às suas pecies não é o fim dessa coisa: na verdade, a coisa é o seu fim; assim, matéria e forma são para o bem da espécie. Pois embora a forma seja o fim da geração, não é o fim da coisa já

gerada e que tem sua espécie, mas é necessária para que a espécie se complete. Novamente, coisas que preservam a coisa em sua espécie, como a saúde e o poder nutritivo, embora aperfeiçoem o animal, não são o fim do animal, mas vice-versa. E, novamente, aquelas coisas que adaptam uma coisa para a perfeição de suas próprias operações específicas, e para a obtenção mais fácil de seu fim adequado, não são o fim dessa coisa, mas vice-versa: por exemplo, a formosura e força corporal de um homem , e semelhantes, dos quais o Filósofo diz (1 Ética. viii., ix.) que eles conduzem à felicidade instrumentalmente. - Agora o deleite é uma perfeição de operação, não como se a operação fosse dirigida a ele em relação a sua espécie, pois assim, é direcionado para outros fins; assim, comer, em relação à sua espécie, é direcionado para a preservação do indivíduo: mas é como uma perfeição que conduz à espécie de uma coisa: já que pelo prazer realizamos com mais atenção e apropriadamente uma operação que nos deliciamos . Portanto o Filósofo (10 Eti c. Iv.) Diz que o prazer aperfeiçoa a operação como a beleza aperfeiçoa a juventude: pois a beleza é para o bem de quem tem juventude. - Nem é o fato de que os homens procuram o deleite não por causa de algo senão por seu próprio interesse, uma indicação suficiente de que o deleite é o fim último, como a terceira objeção argumentou. Porque o deleite, embora não seja o fim último, ainda assim acompanha o fim último: uma vez que o deleite surge da obtenção do fim.

Nem mais pessoas buscam o prazer que vem do conhecimento, do que o próprio conhecimento. Mas há mais os que buscam os deleites sensíveis do que o conhecimento intelectual e o deleite dele conseqüente: porque as coisas que estão fora, são mais conhecidas pela maioria, porque o conhecimento humano parte dos objetos sensíveis.

A sugestão apresentada pelo quinto argumento, de que a vontade é uma força superior ao intelecto, como sendo a força motriz deste último, é claramente falsa. Porque o intelecto move a vontade, primeiro e per se: pois a vontade, como tal, é movida por seu objeto, que é o bem apreendido: ao passo que a vontade move o intelecto acidentalmente por assim dizer, até agora, a saber, que o próprio ato da inteligência é apreendido como um bem, e por isso é

desejado pela vontade, sendo o resultado que o intelecto realmente entende. Mesmo nisso, o intelecto precede a vontade, pois a vontade nunca buscaria o ato de inteligência, não o intelecto primeiro apreendeu seu ato de inteligência como um bem. - E, novamente, a vontade move o intelecto para uma operação real, em da mesma forma que se diz que um agente se move; ao passo que o intelecto move a vontade da mesma forma que o fim se move, pois o bem compreendido é o fim da vontade. Já o agente em movimento vem depois do fim, pois o agente não se move senão por conta do fim. Portanto, é claro que o intelecto é simplesmente superior à vontade; enquanto a vontade é superior ao intelecto acidentalmente e em um sentido restrito.

CAPÍTULO XXVII
QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE EM PRAZERES CARNAL

Pelo que foi dito, é claramente impossível que a felicidade humana consista nos prazeres do corpo, os principais dos quais são os prazeres da mesa e do sexo.

Foi demonstrado que, de acordo com a ordem da natureza, o prazer depende da operação, e não o contrário. Portanto, se uma operação não é o fim último, o prazer conseqüente não pode ser o fim último, nem acompanhar o fim último. Agora é manifesto que as operações que são seguidas pelos prazeres mencionados acima, não são o fim último: pois são dirigidas a certos fins manifestos; comer, por exemplo, para a preservação do corpo, e as relações carnais para gerar filhos. Portanto, os prazeres mencionados não são o fim último, nem acompanham o fim último . Logo, a felicidade não consiste neles.

Novamente. A vontade é superior ao apetite sensível: pois ela o move, como afirmado acima. Mas a felicidade não consiste em um ato da vontade, como já provamos. Muito menos, portanto, consiste nos ditos prazeres que se assentam no apetite sensível.

Além disso. A felicidade é um bem próprio do homem: pois é um abuso de termos falar de animais mudos como sendo felizes. Agora, esses prazeres são comuns ao homem e aos animais. Portanto, não devemos atribuir felicidade a eles.

Além do mais. A mais alta perfeição do homem não pode consistir em estar unido a coisas inferiores a ele, mas consiste em estar unido a algo superior a ele; pois o fim é melhor do que o que tende ao fim. Ora, esses prazeres consistem em o homem se unir, por meio de seus sentidos, às coisas que estão abaixo dele, a saber, certos objetos sensíveis. Portanto, não devemos atribuir felicidade a prazeres semelhantes.

Avançar. Aquilo que não é bom, a menos que seja moderado, não é bom em si mesmo, mas recebe sua bondade de seu moderador. Ora, o uso dos prazeres mencionados não é bom para o

homem, a menos que seja moderado: de outra forma, eles frustrariam um ao outro. Portanto, esses prazeres não são em si bons para o homem. Mas o bem soberano é bom essencialmente, porque o que é bom por si mesmo é melhor do que o que é bom por outrem. Portanto, prazeres semelhantes não são o bem supremo do homem, que é a felicidade.

Novamente. Em todas as predicações, se A for predicado de B simplesmente, um aumento em A será predicado de um aumento em B: assim, se uma coisa quente aquece, uma coisa mais quente aquece mais, e a coisa mais quente aquece mais. Conseqüentemente, se os prazeres em questão fossem bons em si mesmos, seguir-se-ia que usá-los muito é muito bom . Mas isso é claramente falso: porque é considerado pecado usá-los em demasia: além disso, é prejudicial ao corpo e impede os prazeres da mesma espécie. Portanto, eles não são em si bons para o homem: e a felicidade humana não consiste neles.

Novamente. Os atos de virtude são louváveis por serem direcionados à felicidade. Se, portanto, a felicidade humana consistisse nos ditos prazeres, um ato de virtude seria mais louvável em aderir a eles do que em abster-se deles. Mas isso é claramente falso: f ou o ato de temperança é especialmente elogiado na abstinência deprazeres; de onde esse ato leva seu nome. Portanto, a felicidade do homem não está nesses prazeres.

Além disso. O fim de tudo é Deus, como foi provado acima. Devemos, portanto, postular o fim último do homem, aquele pelo qual especialmente o homem se aproxima de Deus. Agora o homem é impedido pelos prazeres acima mencionados de sua abordagem principal a Deus, que é efetuada pela contemplação, para a qual esses mesmos prazeres são um grande obstáculo, uma vez que mais do que qualquer coisa eles mergulham o homem no meio das coisas sensíveis e, conseqüentemente, se retiram ele de coisas inteligíveis. Portanto, a felicidade humana não deve ser colocada nos prazeres corporais.

Nisto é refutado o erro dos epicureus que atribuíam a felicidade do homem a prazeres deste tipo: em sua pessoa Salomão diz (Ec. 5:17): Portanto, parece-me bom que um homem coma e beba, e

desfrute do fruto do seu trabalho ... e esta é a sua porção: e (Sb 2, 9): Deixemos em todos os lugares vestígios de alegria: porque esta é a nossa porção e esta é a nossa sorte.

O erro dos Ceríntios também é refutado: pois eles fingiram que, no estado de felicidade final, depois da ressurreição, Cristo reinará por mil anos, e os homens se entregarão aos prazeres carnais da mesa: por isso são chamados de ' Chiliastae, 'ou crentes no Milênio.

As fábulas dos judeus e maometanos também são refutadas: que fingem que a recompensa dos justos consiste em prazeres semelhantes: pois a felicidade é a recompensa da virtude.

CAPÍTULO XXVIII
QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE EM HONRAS

Do exposto, também é claro que nem o bem supremo do homem, ou felicidade, consiste em honras.

Pois o fim último e a felicidade do homem são sua operação mais perfeita, como mostramos acima. Mas a honra do homem não consiste em algo feito por ele, mas em algo feito a ele por outro que o honra. Portanto, a felicidade do homem não deve ser colocada em honras.

Novamente. Aquilo que é por causa de outra coisa boa e desejável não é o fim último. Ora, tal é a honra: pois um homem não é devidamente honrado, exceto por causa de algum outro bem nele. Por isso os homens procuram ser homenageados, como se desejassem ter uma voucher por algum bem que há neles: para que se alegrem mais em serem homenageados pelos grandes e sábios. Portanto, não devemos atribuir a felicidade do homem às honras.

Além do mais. A felicidade é obtida por meio da virtude. Agora, as ações virtuosas são voluntárias, do contrário, não eram dignas de elogio. Portanto, a felicidade deve ser um bem que o homem pode obter por meio de sua vontade. Mas não está no poder de um homem garantir a honra, mas sim no poder do homem que o honra. Portanto, felicidade não deve ser atribuída a honras.

Além disso. Só os bons podem ser dignos de honra: no entanto , é possível até mesmo os maus serem honrados. Portanto, é melhor tornar-se digno de honra do que ser honrado. Portanto, a honra não é o bem supremo do homem.

Além disso. O bem supremo é o bem perfeito. Ora, o bem perfeito é incompatível com qualquer mal. Mas aquilo que não contém mal não pode ser mal. Portanto, aquilo que possui o bem supremo não pode ser mau. No entanto, é possível que uma pessoa má receba honra. Portanto, a honra não é o bem supremo do homem.

CAPÍTULO XXIX
QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NA GLÓRIA

PORTANTO, é evidente também que o bem supremo do homem não consiste na glória, que é o reconhecimento do seu bom nome.

Pois glória, segundo Cícero, é o reconhecimento geral e o louvor do bom nome de uma pessoa, e nas palavras de Ambrósio consiste em ser conhecido e elogiado. Agora os homens buscam elogios e distinção por serem famosos, para que possam ser homenageados por aqueles a quem sua fama alcança. Portanto, a glória é buscada por amor a hono ur: e, conseqüentemente, se a honra não é o bem soberano, muito menos é a glória.

Novamente. Esses bens são dignos de louvor, por meio dos quais o homem se mostra direcionado para o seu fim. Agora, aquele que é dirigido para o seu fim ainda não alcançou o seu fim último. Portanto, prai se não é concedido a quem atingiu seu último fim: ao contrário, ele recebe honra, como diz o Filósofo (1 Ética. Xii.). Portanto, a glória não pode ser o bem supremo: uma vez que consiste principalmente no louvor.

Além do mais. É melhor saber do que ser conhecido: porque só as coisas superiores sabem; enquanto os mais baixos são conhecidos. Logo, o bem supremo do homem não pode ser a glória, que consiste em um homem ser conhecido.

Avançar. O homem não procura ser conhecido senão nas coisas boas: e nas coisas más procura esconder-se. Portanto, ser conhecido é bom e desejável, por causa das coisas boas que se conhecem no homem. Portanto, essas coisas boas são ainda melhores. Conseqüentemente, a glória, que consiste em um homem ser conhecido, não é o seu bem supremo.

Além disso. O bem supremo deve ser perfeito, pois satisfaz o apetite. Mas o conhecimento do bom nome de alguém, no qual consiste a glória, é imperfeito: pois está cercado de muitas incertezas e erros. Portanto, uma glória desse tipo não pode ser o bem supremo.

Além disso. O bem supremo do homem deve ser supremamente estável nas coisas humanas: pois é natural desejar perseverança infalível nos próprios bens. Agora, a glória, que consiste na fama, é extremamente instável; visto que nada é mais mutável do que a opinião e o elogio humanos. Portanto, tal glória não é o bem supremo do homem.

CAPÍTULO XXX
QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NA RIQUEZA

AQUI é evidente que nenhum dos dois é o bem supremo do homem rico. Pois a riqueza não é buscada senão por causa de outra coisa: por si mesma ela não nos traz nenhum bem, mas apenas quando a usamos, seja para o sustento do corpo, ou para algum propósito semelhante. Agora, o bem supremo é buscado por si mesmo, e não por causa de outrem. Portanto, a riqueza não é o bem supremo do homem.

Novamente. O bem supremo do homem não pode consistir na posse ou preservação de coisas cuja principal vantagem para o homem consiste em serem gastas. Agora, a principal vantagem da riqueza está em ser gasta; pois este é o seu uso. Portanto, a posse de riqueza não pode ser o bem supremo do homem.

Além disso. Atos de v irtidão merecem elogios na medida em que conduzem à felicidade. Ora, os atos de liberalidade e magnificência que dizem respeito ao dinheiro, são merecedores de louvor, mais pelo dinheiro que está sendo gasto do que pelo fato de ser guardado: e é daí que essas virtudes derivam seus nomes. Portanto, a felicidade do homem não consiste na posse de riquezas.

Além do mais. O bem supremo do homem deve consistir em obter algo melhor do que o homem. Mas o homem é melhor do que a riqueza: uma vez que é algo direcionado ao uso do homem . Portanto, não é na riqueza que consiste o bem supremo do homem.

Avançar. O bem supremo do homem não está sujeito ao acaso. Para as coisas que acontecem por acaso, fuja da premeditação da razão: enquanto o homem deve atingir seu próprio fim por meio de sua razão. Mas o acaso ocupa um lugar de destaque na obtenção de riqueza. Portanto, a felicidade humana não consiste em riqueza.

Além disso. Isso é evidente pelo fato de que a riqueza é perdida involuntariamente. Também porque a riqueza pode chegar à posse de pessoas más, as quais, por necessidade, devem carecer do bem soberano. Novamente porque a riqueza é instável. Outras razões

semelhantes podem ser obtidas a partir dos argumentos apresentados acima.

CAPÍTULO XXXI
QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE EM PODER MUNDIAL

Da mesma maneira, nem o poder mundano pode ser a felicidade suprema do homem : visto que, em sua realização, o acaso pode afetar muito. Novamente, é instável; e não está sujeito à vontade do homem; e muitas vezes é obtido por homens maus. Estes são incompatíveis com o bem supremo, como já foi dito.

Novamente. Diz-se que o homem é bom, especialmente à medida que se aproxima do bem supremo. Mas no que diz respeito a ter poder, não se diz que seja bom nem mau: porque nem todo aquele que pode praticar o bem é bom, nem é uma pessoa má porque pode praticar o mal. Portanto, o bem supremo não consiste em ser poderoso.

Além do mais. Todo poder implica referência a outra coisa. Mas o bem supremo não é referido a mais nada. Portanto, o poder não é o bem supremo do homem.

Além disso. O bem supremo do homem não pode ser algo que se possa usar bem ou mal: pois as melhores são aquelas de que não podemos abusar. Mas pode-se usar o próprio poder bem ou mal: pois os poderes racionais podem ser dirigidos a objetos contrários. Portanto, o poder humano não é o bem supremo do homem.

Avançar. Se algum poder é o bem supremo do homem, deve ser o mais perfeito. Ora, o poder humano é muito imperfeito: pois se baseia na vontade e na opinião humana, cheias de inconsistências. Além disso, quanto maior a fama de ser um poder, maior o número de pessoas de que depende : o que novamente leva à sua fraqueza, uma vez que o que depende de muitos é de muitas maneiras destrutível. Portanto, o bem supremo do homem não consiste no poder mundano. Conseqüentemente, a felicidade do homem não consiste em nenhum bem externo: todos os bens externos, que são conhecidos como bens do acaso, estão contidos naqueles que mencionamos.

CAPÍTULO XXXII
QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE NOS BENS DO CORPO

Argumentos servem para provar que o bem supremo do homem não consiste em bens do corpo, como saúde, beleza e força. Pois eles são comuns ao bem e ao mal: e são instáveis: e não estão sujeitos à vontade.

Além do mais. A alma é melhor do que o corpo, que não vive nem possui esses bens sem a alma. Portanto o bem da alma, tal como o entendimento e coisas semelhantes, é melhor do que o bem do corpo. Portanto, o bem do corpo não é o bem supremo do homem.

Novamente. Esses bens são comuns ao homem e outros animais: enquanto a felicidade é um bem próprio do homem. Logo, a felicidade do homem não consiste nas coisas mencionadas.

Além disso. Muitos animais superam o homem em bens corporais: pois alguns são mais velozes do que ele, alguns mais robustos, e assim por diante. Conseqüentemente, se o bem supremo do homem consistisse nessas coisas, o homem não superaria todos os animais: o que é claramente falso. Portanto , a felicidade do homem não consiste nos bens do corpo.

CAPÍTULO XXXIII
QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO SE ASSENTA NOS SENTIDOS

Pelos mesmos argumentos, é evidente que nem o bem supremo do homem consiste nos bens de sua faculdade sensível. Pois esses bens, novamente, são comuns ao homem e a outros animais.

Novamente. O intelecto é superior aos sentidos. Portanto, o bem do intelecto é melhor do que o dos sentidos. Conseqüentemente, o bem supremo do homem não está situado nos sentidos.

Além do mais. Os maiores prazeres sensuais são os da mesa e do sexo, onde o bem supremo deve estar, se assentados nos sentidos. Mas não consiste neles. Portanto, o bem supremo do homem não está nos sentidos.

Além disso. Os sentidos são apreciados pela sua utilidade e pelo conhecimento. Agora, toda a utilidade dos sentidos se refere aos bens do corpo. Novamente, o conhecimento sensível é dirigido ao intelectivo: portanto, os animais desprovidos de inteligência não têm prazer na sensação, exceto em referência a alguma utilidade corporal, na medida em que pelo conhecimento sensível eles obtêm alimento ou relações sexuais. Portanto, o bem supremo do homem, que é a felicidade, não está assentado na faculdade sensível.

CAPÍTULO XXXIV
QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO CONSISTE EM ATOS DE VIRTUDE MORAL

É claro que a felicidade final do homem não consiste em obras morais.

Pois a felicidade humana, se definitiva, não pode ser direcionada para outro fim. Mas todas as ações morais podem ser direcionadas para outra coisa. Isso fica claro a partir da consideração do principal entre eles. Porque atos de fortaleza em tempo de guerra são direcionados para a vitória e a paz: pois seria tolice ir para a guerra apenas por si mesma. Mais uma vez, as ações de justiça visam manter a paz entre os homens, por meio de cada um possuindo o seu em paz. O mesmo se aplica a todas as outras virtudes . Portanto, a felicidade final do homem não está em atos morais.

Novamente. O propósito das virtudes morais é que por meio delas possamos observar o significado nas paixões dentro de nós e nas coisas fora de nós. Ora, é impossível que a moderação das paixões ou das coisas externas seja o fim último da vida do homem; visto que tanto as paixões quanto as coisas externas podem ser direcionadas para algo menos. Portanto, não é possível que a prática da virtude moral seja a felicidade final do homem.

Avançar. Visto que o homem é homem por ter razão, seu próprio bem, que é a felicidade, deve estar de acordo com o que é próprio da razão. Ora, o que a razão tem em si é mais próprio à razão do que o que ela efetua em outra coisa. Vendo então que o bem da virtude moral é algo que a razão realiza em outra coisa que não ela mesma, não pode ser o maior bem do homem que é a felicidade; antes, deve ser um bem que está na própria razão.

Além disso. Já provamos que o fim de tudo é tornar-se como Deus. Portanto, aquele no qual o homem se torna principalmente semelhante a Deus é a sua felicidade. Agora, isso não é em relação às ações morais, uma vez que tais ações não podem ser atribuídas a Deus, exceto metaforicamente; pois não convém a Deus ter paixões, ou semelhantes, com as quais a virtude moral está

preocupada. Portanto, a felicidade última do homem, que é o seu fim último, não consiste em ações morais.

Além disso. A felicidade é o bem próprio do homem. Portanto, aquele bem, que de todos os bens é o mais próprio do homem em comparação com os outros animais, é aquele no qual devemos buscar sua felicidade final. Agora, esta não é a prática da virtude moral; pois os animais compartilham um pouco da liberalidade ou da fortaleza: ao passo que nenhum animal compartilha da ação intelectual. Portanto, a felicidade final do homem não consiste em ações morais.

CAPÍTULO XXXV
QUE A FELICIDADE FINAL NÃO CONSISTE NO ATO DE PRUDÊNCIA

Também fica evidente do que precede que nem a felicidade do homem consiste no ato da prudência.

Pois os atos de prudência tratam apenas de questões de virtude moral. Mas a felicidade humana não consiste na prática da virtude moral. Nem, portanto, consiste na prática da prudência.

Novamente. A felicidade suprema do homem consiste na operação mais excelente do homem. Ora, a operação mais excelente do homem com respeito ao que é próprio do homem é em relação aos objetos mais perfeitos. Mas o ato da prudência não se preocupa com os objetos mais perfeitos do intelecto ou da razão: já que não se trata de coisas necessárias, mas de questões práticas contingentes . Portanto, seu ato não é a felicidade final do homem.

Além do mais. Aquilo que é dirigido a outrem como seu fim, não é a felicidade final do homem. Ora, o ato da prudência é dirigido a outro como seu fim: tanto porque todo conhecimento prático, sob o qual a prudência está contida, é dirigido para a operação, quanto porque a prudência dá ao homem uma boa disposição quanto às coisas dirigidas ao fim, como pode ser recolhidos de Aristóteles (6 Ethic, xiii.). Portanto, a felicidade final do homem não está na prática da prudência.

Além disso. Animais irracionais não compartilham da felicidade: como prova Aristóteles (1 Ética, ix.). No entanto, alguns deles têm uma certa dose de prudência: como pode ser recolhido da mesma autoridade (1 Metaph. I., Ii.). Logo, a felicidade não consiste em um ato de prudência.

CAPÍTULO XXXVI
QUE A FELICIDADE NÃO CONSISTE NA PRÁTICA DA ARTE

É também evidente que não pode consistir na prática da arte.

Pois mesmo o conhecimento da arte é prático e, portanto, dirigido a um fim, e não ao fim último.

Além do mais. O fim da prática da arte é a coisa produzida pela arte: e tal coisa não pode ser o fim último da vida humana; visto que, ao contrário, somos nós que somos o fim desses produtos, pois todos eles são feitos para o uso do homem. Portanto, a felicidade final não pode consistir na prática da arte.

CAPÍTULO XXXVII
QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM CONSISTE EM CONTEMPLAR A DEUS

ASSIM, se a felicidade última do homem não consiste em coisas externas, que são chamadas de bens do acaso; nem em bens do corpo; nem nos bens da alma, no que diz respeito à faculdade sensível; nem quanto à faculdade intelectiva, na prática da virtude moral; nem no que diz respeito à virtude intelectual naqueles que estão preocupados comação, nomeadamente arte e prudência; Resta-nos concluir que a felicidade última do homem consiste na contemplação da verdade.

Pois esta operação por si só é própria do homem, e nenhum dos outros animais se comunica com ele nela.

Novamente. Isso não se dirige a nada mais como seu fim: uma vez que a contemplação da verdade é buscada por si mesma.

Novamente. Por esta operação o homem é unido às coisas acima dele, tornando-se como elas: por causa de todas as ações humanas só isso está em Deus e em substâncias separadas. Além disso, por meio dessa operação, o homem entra em contato com esses seres superiores, conhecendo-os de qualquer forma.

Além disso, o homem é mais autossuficiente para esta operação, visto que pouco necessita da ajuda de coisas externas para realizá-la.

Avançar. Todas as outras operações humanas parecem ser direcionadas para esse fim. Porque a contemplação perfeita exige que o corpo seja desobstruído, e para isso são dirigidos todos os produtos da arte necessários à vida. Além disso, requer libertação da perturbação causada pelas paixões, que se consegue por meio das virtudes morais e da prudência; e livre de perturbações externas, para a qual todas as regulamentações da vida civil são dirigidas. De maneira que, se considerarmos o assunto corretamente, veremos que todas as ocupações humanas são postas a serviço daqueles que contemplam a verdade. Ora, não é possível que a felicidade última do homem consista na

contemplação baseada na compreensão dos primeiros princípios: pois esta é a mais imperfeita, por ser universal e conter conhecimento potencial das coisas. Além disso, é o início e não o fim do estudo humano, e vem até nós da natureza, e não através do estudo da verdade. Tampouco consiste na contemplação baseada nas ciências que têm por objeto as coisas mais baixas: já que a felicidade deve consistir em uma operação do intelecto em relação aos objetos mais elevados da inteligência. Segue-se então que a felicidade final do homem consiste na sabedoria, baseada na consideração das coisas divinas. Portanto, é evidente por meio da indução que a felicidade última do homem consiste unicamente na contemplação de Deus, conclusão essa que foi provada acima por argumentos.

CAPÍTULO XXXVIII
QUE A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS QUE É POSSUÍDO GERALMENTE PELA MAIORIA

Resta-nos indagar em que tipo de conhecimento de Deus consiste a felicidade final da substância intelectual. Pois há um certo conhecimento geral e confuso de Deus, que está em quase todos os homens, seja pelo fato de que, como alguns pensam, a existência de Deus, como outros princípios de demonstração, é evidente, como afirmamos em o Primeiro Livro: ou, como parece mais próximo da verdade, porque por sua razão natural, o homem pode imediatamente chegar a algum conhecimento de Deus. Por ver que as coisas naturais estão organizadas em uma certa ordem, - visto que não pode haver ordem sem uma causa de ordem - os homens, na maioria das vezes, percebem que há alguém que organiza emordenar as coisas que vemos. Mas quem ou de que tipo pode ser a sua causa de ordem, ou se há apenas uma, não pode ser deduzida desta consideração geral: mesmo assim, quando vemos um homem em movimento, e realizando outras obras, percebemos que ele há uma causa dessas operações, que não está em outras coisas, e damos a essa causa o nome de alma, mas sem saber ainda o que é a alma, se é um corpo, ou como ela provoca as operações em questão.

Agora, esse conhecimento de Deus não pode ser suficiente para a felicidade.

Pois o funcionamento da felicidade deve ser sem defeito: e esse conhecimento está sujeito a uma mistura de muitos erros. Alguns acreditavam que não havia outro ordenador de coisas mundanas além dos corpos celestes; portanto disseram que os corpos celestes são deuses. - Alguns atribuíram essa ordem aos elementos e às coisas geradas a partir deles; como se eles considerassem os movimentos e operações naturais disso, não devidos a outro ordenador, e a ordem em outras coisas a serem causadas por eles. - Alguns, considerando que os atos humanos não estão sujeitos a

qualquer outra coisa que não seja uma ordenança humana, declararam que os homens que causam ordem em outros homens são deuses. - Conseqüentemente, este conhecimento de Deus não é suficiente para a felicidade.

Além disso. A felicidade é o fim dos atos humanos. Mas os atos humanos não são dirigidos ao referido conhecimento como seu fim: na verdade, está em todos quase desde o início. Portanto, a felicidade não consiste neste tipo de conhecimento de Deus.

Novamente. Ninguém parece ser culpado por não ter felicidade: não, aqueles que não a têm e a procuram são louvados . D. Ao passo que aquele que carece do referido conhecimento de Deus, é aparentemente muito culpado: visto que é um sinal muito claro da estupidez de percepção de um homem, se ele deixar de perceber tais sinais evidentes da existência de Deus: mesmo como um homem seria considerado estúpido que , vendo o homem, não entendeu que ele tem uma alma. Por isso, é dito no Salmo (13: 1-52: 1): O tolo disse em seu coração: Deus não existe.

Avançar. O conhecimento de uma coisa em geral apenas, e não a respeito de uma propriedade dela, é extremamente imperfeito; pois importa o conhecimento do homem pelo fato de que ele é movido, pois este é um conhecimento pelo qual uma coisa é conhecida apenas potencialmente: porque o próprio só está potencialmente contido no comum. Ora, a felicidade é uma operação perfeita: e o bem supremo do homem deve ser em relação ao que ele realmente é, e não em relação ao que ele é apenas potencialmente: uma vez que a potencialidade aperfeiçoada pelo ato tem o aspecto de um bem. Portanto, o referido conhecimento de Deus não é suficiente para nossa felicidade.

CAPÍTULO XXXIX
QUE A FELICIDADE DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS ADQUIRIDO PELA DEMONSTRAÇÃO

EXISTE também outro conhecimento de Deus, superior ao que acabamos de mencionar, que é adquirido por meio de uma demonstração, e que se aproxima mais de um conhecimento adequado dele : visto que por meio de uma demonstração muitas coisas são removidas dele, então que, em conseqüência, o entendemos como algo separado de outras coisas. Pois a demonstração prova que Deus é imóvel, eterno, incorpóreo, totalmente simples,um, e assim por diante, como mostramos no Primeiro Livro. Agora chegamos ao conhecimento adequado de uma coisa não apenas por afirmação, mas também por negação: pois, assim como é próprio ao homem ser um animal racional, também lhe é próprio não ser inanimado ou irracional. No entanto, há essa diferença entre esses dois modos de conhecimento, que quando temos o conhecimento adequado de uma coisa por afirmação, sabemos o que essa coisa é, e como ela se distingue de outras: ao passo que quando temos o conhecimento adequado de uma coisa por negações , sabemos agora que é distinto dos outros, mas permanecemos ignorantes do que é. Tal é o conhecimento adequado de Deus, que pode ser obtido por meio de demonstrações. Mas também não é suficiente para a felicidade final do homem. Pois as coisas pertencentes a uma espécie, em sua maior parte, atingem o fim daquela espécie, porque a natureza sempre ou quase sempre atinge seu propósito, e falha em alguns casos por causa de alguma corrupção. Agora, a felicidade é o fim da espécie humana; uma vez que todos os homens o desejam naturalmente. Portanto, a aptidão é um bem comum que pode ser alcançado por todos os homens, a menos que ocorra algum obstáculo pelo qual sejam excluídos. Poucos, porém, alcançam a posse do referido conhecimento de Deus por meio de demonstração, por conta dos obstáculos a esse conhecimento,

mencionados no início desta obra. Portanto, esse conhecimento não é essencialmente a felicidade do homem.

Novamente. A existência real é o fim daquilo que existe potencialmente, como ficou claro acima. Portanto, a felicidade, que é o fim último, é um ato livre de qualquer potencialidade para um ato posterior. Agora, este conhecimento de Deus que é adquirido por meio de demonstração ainda está em potencial para um conhecimento posterior de Deus, ou para o mesmo conhecimento, mas de uma maneira melhor: porque aqueles que vieram depois se esforçaram para acrescentar algo ao conhecimento de Deus além aquilo que eles encontraram, transmitido a eles por aqueles que os precederam. Portanto, tal conhecimento não é a felicidade final do homem.

Avançar. A felicidade exclui toda infelicidade: pois nenhum homem pode ser ao mesmo tempo feliz e infeliz. Agora, o engano e o erro têm um grande lugar na infelicidade, já que todos os evitam naturalmente. Mas o referido conhecimento de Deus está sujeito à mistura de muitos erros: como evidenciado por muitos que conheciam algumas verdades sobre Deus por meio de demonstração, ainda, seguindo suas próprias opiniões, quando careciam de prova, caíram em muitos erros. E se houve alguns que, a título de demonstração, descobriram a verdade sobre as coisas divinas, sem qualquer mistura de erro em suas opiniões, é evidente que eram muito poucos: o que é incompatível com a felicidade que deveria ser o fim comum. Portanto, a felicidade final do homem não está assentada em um conhecimento como este.

Além disso. A felicidade consiste em um funcionamento perfeito. Ora, o conhecimento perfeito requer certeza: portanto, não se pode dizer que sabemos, a menos que estejamos certos de que não pode ser de outra forma, como afirmado em 1 Cartaz. ii. Mas o referido conhecimento está cercado de incertezas: como evidenciado pela diversidade das ciências sobre as coisas divinas, elaboradas por aqueles que se empenharam em descobrir algo sobre elas por meio da demonstração. Portanto, a felicidade final não consiste em um conhecimento semelhante.

Além do mais. Quando a vontade atinge o seu fim último, o seu desejo repousa. Agora, o objetivo final de todo o conhecimento humano é a felicidade. Portanto, a felicidade é essencialmente aquele conhecimento de Deus, cuja posse não deixa nenhum conhecimento a desejar.qualquer coisa conhecível. Tal, entretanto, não é o conhecimento que os filósofos foram capazes de ter sobre Deus pela forma de demonstração: porque mesmo quando temos esse conhecimento, ainda desejamos saber algo mais; - coisas que não sabemos por meio do referido conhecimento . Portanto, a felicidade não consiste em um conhecimento semelhante de Deus.

Além disso. O fim de tudo o que está na potencialidade é que seja trazido à realidade: para isso ele tende por meio do movimento com o qual é movido até o seu fim. Agora, tudo o que está em potencial tende a ser atualizado tanto quanto possível. Pois há coisas na potencialidade em que toda a sua potencialidade é redutível para agir: de modo que o fim de tal coisa é que toda a sua potencialidade seja atualizada: assim, um corpo pesado, que está fora de seu meio, está em potencialidade ao seu próprio Lugar, colocar. Existem também coisas cuja potencialidade não pode ser atualizada de uma só vez, - por exemplo, matéria primária: de modo que por seu movimento é apetecível de atualização por várias formas em sucessão, que não podem estar na matéria ao mesmo tempo por causa de sua diversidade . Agora, nosso intelecto está em potencial para todas as coisas inteligíveis, como afirma o Segundo Livro. E é possível que dois objetos inteligíveis estejam no intelecto possível ao mesmo tempo com respeito ao primeiro ato que é ciência: embora talvez não com respeito ao segundo ato que é consideração. Conseqüentemente, é claro que toda a potencialidade do intelecto possível pode ser realizada de uma só vez: e, conseqüentemente, isso é necessário para seu fim último que é a felicidade. Mas o referido conhecimento, que pode ser adquirido sobre Deus por meio de demonstração, não o faz: visto que quando o temos ainda ignoramos muitas coisas. Portanto, esse tipo de conhecimento de Deus não é suficiente para a felicidade final.

CAPÍTULO XL
QUE OS FELIZES DO HOMEM NÃO CONSISTEM NO CONHECIMENTO DE DEUS PELA FÉ

EXISTE ainda outro conhecimento de Deus, em um aspecto superior ao conhecimento que estivemos discutindo, a saber, aquele pelo qual Deus é conhecido pelos homens por meio da fé. Nesse aspecto, supera o conhecimento de Deus pela demonstração, porque pela fé sabemos certas coisas de Deus, que são tão sublimes que a razão não pode alcançá-las por meio da demonstração, como afirmamos no início desta obra. Mas nem mesmo neste conhecimento de Deus pode consistir a felicidade última do homem .

Pois a felicidade é a operação perfeita do intelecto, como já declarado. Mas no conhecimento pela fé, a operação do intelecto é considerada mais imperfeita no que diz respeito ao que é da parte do intelecto: - embora seja mais perfeita da parte do objeto: - pois o intelecto em crer não compreende o objeto de seu assentimento. Portanto, nem a felicidade do homem consiste neste conhecimento de Deus.

Novamente. Foi demonstrado que a felicidade final não consiste em um ato da vontade. Ora, no conhecimento pela fé a vontade ocupa o primeiro lugar: pois o intelecto concorda pela fé nas coisas que lhe são propostas, porque quer, e não por serconstrangidos pela evidência de sua verdade. Portanto, a felicidade final do homem não consiste neste conhecimento.

Além do mais. O crente concorda com as coisas propostas a ele por outro, mas não vistas por si mesmo: de modo que o conhecimento da fé se assemelha a ouvir mais do que ver. Ora, um homem não acredita no que é invisível por ele e proposto a ele por outro, a menos que ele pense que esse outro tem um conhecimento mais perfeito das coisas propostas, do que ele mesmo tem quem não vê. Ou, portanto, o crente pensa errado: ou o proponente deve ter um conhecimento mais perfeito das coisas propostas. E se este também sabe dessas coisas apenas por ouvi-las de outro, não

podemos proceder assim indefinidamente: pois então o assentimento da fé seria sem fundamento ou certeza; visto que não devemos chegar a algum primeiro princípio cert ain em si mesmo, para dar certeza à fé dos crentes. Mas não é possível que o assentimento da fé seja falso e sem fundamento, como fica claro pelo que dissemos no início desta obra: e ainda se fosse falso e sem fundamento, a felicidade não poderia consistir em tal conhecimento. Há, portanto, algum conhecimento de Deus que é superior ao conhecimento da fé: se aquele que propõe a fé vê a verdade imediatamente, como quando cremos em Cristo: ou recebe a verdade daquele que a vê imediatamente, como quando cremos nos apóstolos e profetas. Visto que a felicidade do homem consiste no conhecimento mais elevado de Deus, não pode consistir no conhecimento da fé.

Além disso. Visto que a felicidade é o fim último, o desejo natural é posto em repouso por meio dela. Mas o conhecimento da fé não acalma o desejo, mas o inflama: porque todos desejam ver em que crê. Portanto, a felicidade final do homem não consiste no conhecimento da fé.

Avançar. O conhecimento de Deus foi declarado ser o fim, visto que nos une ao fim último de tudo, ou seja, Deus. Ora, o conhecimento da fé não torna aquilo que se crê perfeitamente presente para a mente: visto que a fé é de coisas distantes e não presentes. Por isso o apóstolo diz (2 Cor. 5: 6 , 7) que, enquanto andamos pela fé, somos peregrinos do Senhor. No entanto, a fé faz com que Deus esteja presente no coração, visto que o crente concorda com Deus voluntariamente, conforme a palavra de Efés. 3:17: Para que Cristo possa habitar pela fé em nossos corações. Há tona o conhecimento da fé não pode ser a felicidade última do homem.

CAPÍTULO XLI
É POSSÍVEL PARA O HOMEM, NESTA VIDA, COMPREENDER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS PELO ESTUDO E INQUÉRITO DAS CIÊNCIAS ESPECULATIVAS?

A substância intelectual ainda tem outro conhecimento de Go d. Pois dissemos no Segundo Livro que a substância intelectual separada, por conhecer sua própria essência, conhece tanto o que está acima dela quanto o que está abaixo dela, de uma forma proporcional à sua substância. Esse deve ser especialmente o caso, se o que está acima dele for sua causa, visto que a semelhança com a causa deve ser encontrada no efeito. Portanto, visto que Deus é a causa de todas as substâncias intelectuais criadas, como provado acima, segue-se que as substâncias intelectuais separadas, por conhecerem sua própria essência, conhecem o próprio Deus por meio de algunstipo de visão: pois o intelecto conhece pelo caminho da visão a coisa cuja semelhança está no intelecto; assim como a semelhança da coisa vista pelo corpo, está no sentido do vidente. Qualquer intelecto, portanto, apreende uma substância separada, por saber o que é, vê Deus de uma maneira mais elevada do que ele é conhecido por qualquer um dos tipos de conhecimento mencionados acima. Conseqüentemente, embora alguns tenham considerado a felicidade final do homem nesta vida, pelo motivo de ele conhecer substâncias separadas, devemos indagar se nesta vida o homem pode conhecer substâncias separadas: e é um ponto que pode muito bem ser questionado . Pois nosso intelecto, de acordo com seu estado atual, nada entende sem um fantasma, que está na mesma relação com o intelecto possível, pelo qual entendemos, como cores à vista, como ficou claro no Segundo Livro. Conseqüentemente, se por meio do conhecimento intelectual adquirido dos fantasmas for possível a qualquer um de nós ter sucesso em compreender e compreender substâncias separadas, será possível nesta vida que alguém compreenda essas mesmas substâncias separadas; e, em

conseqüência, ao ver essas substâncias separadas, ele participará daquele modo de conhecimento com o qual a substância separada, por compreender a si mesma, entende Deus. Se, por outro lado, pelo conhecimento derivado de fantasmas, ele for totalmente incapaz de ter sucesso na compreensão de substâncias separadas, será impossível para o homem no presente estado de vida adquirir o modo de conhecimento divino acima .

A possibilidade de conseguir compreender substâncias separadas, por meio do conhecimento derivado de fantasmas, foi explicada por alguns de várias maneiras. Avempace sustentou que pelo estudo das ciências especulativas, é possível chegar a um conhecimento de substâncias separadas, a partir da compreensão daquelas coisas que conhecemos por fantasmas. Pois somos capazes, pela ação do intelecto, de extrair a qüididade de uma coisa que tem qüididade sem ser sua qüididade. Porque o intelecto é naturalmente adaptado para conhecer qualquer qüididade como tal: visto que o objeto próprio do intelecto é o que uma coisa é. Ora, se aquilo que é primeiro compreendido pelo intelecto possível é algo que tem uma qüididade, podemos, pelo intelecto possível, abstrair a qüididade da coisa primeiro compreendida; e se essa qüididade tiver novamente uma qüididade, será novamente possível abstrair a qüididade dessa qüididade. E uma vez que não podemos continuar indefinidamente, devemos parar em algum lugar. Portanto, por meio da análise, nosso intelecto pode chegar a conhecer uma qüididade que não tem qüididade: e tal é a qüididade de uma substância separada. Conseqüentemente, por meio do conhecimento desses sensíveis, que é adquirido dos fantasmas, nosso intelecto pode chegar a compreender substâncias separadas .

Ele passa a provar a mesma afirmação de outra maneira ainda semelhante. Assim, ele estabelece que a ideia de uma coisa, por exemplo de um cavalo, em mim e em você se multiplica apenas pela multiplicação das formas espirituais, que são diferentes em você e em mim. Segue-se então que uma ideia que não está revestida de tal forma é a mesma em você e em mim. Ora, como provamos, a qüididade da idéia, que nosso intelecto por sua aptidão inata abstrai, não tem espiritual e individual para mim: pois a qüididade da idéia não é a qüididade do indivíduo, seja corpóreo ou espiritual, pois a

coisa entendida, como tal, é universal. Portanto, nosso intelecto tem uma aptidão natural para compreender uma qüididade cuja idéia é a mesma em todos. Tal é a qüididadede uma substância separada. Portanto, nosso intelecto tem uma aptidão natural para conhecer substâncias separadas.

No entanto, se considerarmos o assunto com cuidado, essas explicações são frívolas. Pois, uma vez que a idéia como tal é universal, a qüididade de uma idéia deve ser a qüididade de um universal, a saber, gênero ou espécie. Ora, a qüididade do gênero ou espécie desses objetos sensíveis, o conhecimento intelectivo do qual adquirimos por meio de fantasmas, inclui tanto a matéria quanto a forma. Conseqüentemente, é bem diferente da qüididade de uma substância separada, que é simples e imaterial. Portanto, é impossível compreender a qüididade de uma substância separada, por meio da compreensão da qüididade de um objeto sensível.

Novamente. Uma forma que não pode quanto a ser separada de um determinado sujeito não é do mesmo tipo que uma forma que, em seu ser, está separada de um determinado sujeito, embora ambas possam ser consideradas separadas desse sujeito específico. Pois magnitude não é o mesmo tipo de coisa que uma substância separada, a menos que suponhamos que existam magnitudes separadas no meio do caminho entre a espécie e o objeto sensível, como alguns platônicos têm sustentado. Mas a qüididade de um gênero ou espécie de coisas sensíveis não pode ser separada em seu próprio ser, de uma matéria individual particular; a menos que talvez, como pensam os platônicos, suponhamos que as espécies de coisas existam separadamente, o que Aristóteles refutou. Conseqüentemente, a dita qüididade é totalmente diferente de substâncias separadas, que não são tão importantes na matéria. Portanto, não decorre do fato de que essas peculiaridades são compreendidas, que substâncias separadas podem ser compreendidas.

Além disso. Se admitirmos que a qüididade de uma substância separada é do mesmo tipo que a qüididade do gênero ou espécie dessas coisas sensíveis, não se pode dizer que seja do mesmo tipo específico, a menos que digamos que as espécies dessas coisas

sensíveis as coisas são as próprias substâncias separadas, como sustentavam os platônicos. Segue-se que eles são apenas da mesma espécie no ponto de qüididade como tais; a saber, na proporção comum de gênero e substância. Conseqüentemente, por meio dessas peculiaridades, nada compreenderemos sobre substâncias separadas, exceto seu gênero remoto. Agora, por conhecer o gênero, não conhecemos a espécie, exceto potencialmente. Portanto, não será possível compreender uma substância separada através da compreensão das peculiaridades dessas coisas sensíveis.

Além do mais. Uma substância separada difere mais das coisas sensíveis do que uma substância sensível da outra. Mas compreender a qüididade de um sensível não é suficiente para compreender a qüididade de outro: para um homem que nasce cego, é totalmente incapaz de compreender a qüididade do som, de compreender a qüididade da cor. Muito menos, portanto, alguém, através da compreensão da qüididade de uma substância sensível, será capaz de compreender a qüididade de uma substância separada.

Avançar. Se novamente admitirmos que as esferas da substância separada são causas do movimento, e que por seu movimento elas causam as formas das substâncias sensíveis, este modo de conhecer as substâncias separadas por meio das coisas sensíveis não é suficiente para conhecer sua qüididade. Porque a partir do efeito conhecemos sua causa tanto no ponto de semelhança entre causa e efeito, ou neste, que o efeito indica o poder dea causa. No que diz respeito à semelhança, não extraímos do efeito qual é a causa, a menos que agente e efeito sejam de uma mesma espécie: e isso não é o caso com substâncias separadas e coisas sensíveis. No ponto de poder, é novamente impossível, a menos que o efeito seja igual ao poder da causa: desde então, todo o poder da causa é conhecido a partir do efeito; e o poder de uma coisa indica sua substância. Mas isso não pode se aplicar ao ponto em questão: porque os poderes das substâncias separadas ultrapassam todos os efeitos sensíveis que nosso intelecto compreende, mesmo como um poder universal supera um efeito particular. Portanto, é impossível,

por meio da compreensão de objetos sensíveis, chegar à compreensão de substâncias separadas.

Além disso. Todas as coisas inteligíveis que podemos saber por meio de investigação e estudo pertencem a uma ou outra das ciências especulativas. Conseqüentemente, se por meio da compreensão das naturezas e das peculiaridades desses objetos sensíveis, conseguirmos compreender as substâncias separadas, segue-se que seria possível compreender as substâncias separadas por meio de uma ou outra ciência especulativa. No entanto, não achamos que seja esse o caso: pois nenhuma ciência especulativa ensina o que qualquer substância separada é, mas apenas o fato de que é. Portanto, não é possível ter sucesso na compreensão de substâncias separadas por meio da compreensão da natureza dos objetos sensíveis. E se se diz que tal ciência especulativa é possível , embora ainda não tenha sido descoberta, isso não faz diferença, uma vez que não é possível, a partir de quaisquer princípios que conhecemos, chegar à compreensão das referidas substâncias. Porque todos os princípios próprios de qualquer ciência dependem dos primeiros princípios evidentes e indemonstráveis, cujo conhecimento adquirimos de objetos sensíveis, como afirmado em 2 Poster. xv. E os objetos sensíveis não conduzem suficientemente ao conhecimento das coisas imateriais, como provamos nos argumentos anteriores . Portanto, nenhuma ciência é possível por meio da qual alguém pode ser capaz de alcançar a compreensão de substâncias separadas.

CAPÍTULO XLII
QUE NESTA VIDA NÃO PODEMOS CONHECER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS DA MANEIRA PROPOSTA POR ALEXANDER

ALEXANDER supôs que o possível intelecto estaria sujeito à geração e à corrupção, por ser uma disposição da natureza humana resultante da mistura dos elementos, como vimos no Segundo Livro. Agora, não é possível que um poder deste tipo surja acima do mundo material. E assim ele sustentou que nosso possível intelecto nunca pode alcançar a compreensão de substâncias separadas: mas ele sustentou que, de acordo com nosso estado atual de vida, somos capazes de compreender substâncias separadas . Ele se esforçou para provar isso da seguinte maneira. Sempre que uma coisa é completada no que diz respeito a ser gerada, e atingiu a perfeição final de sua substância, sua operação adequada, seja ação ou paixão, também será concluída: pois assim como a operação segue a substância, assim também a perfeição da operação segue a perfeição de substância: portanto um animal, quando perfeitamente perfeito, é capaz de andar por si mesmo. Ora, o intelecto habitual, que nada mais é do que a espécie inteligível formada pelo ativo in tellect e residindo no intelecto possível, tem uma operação dupla. Um é fazer coisaspotencialmente entendido para ser realmente compreendido - e isso tem a ver com o intelecto ativo - enquanto a outra é entender o que é realmente compreendido : pois o homem é capaz de fazer essas duas coisas por um hábito intelectual. Conseqüentemente, quando a geração do intelecto habitual estiver completa, ambas as operações serão completadas no intelecto. Agora, sempre que o intelecto adquire novas espécies, ele alcança o complemento de sua geração. E assim sua geração deve necessariamente ser completada eventualmente, a menos que haja um impedimento: já que nenhuma geração tende para o infinito. Portanto, eventualmente, ambas as operações serão concluídas no intelecto habitual , ao fazer com que todas as coisas potencialmente compreendidas sejam

compreendidas de fato, - que é o complemento da primeira operação; - e ao compreender todas as coisas inteligíveis, tanto separadas quanto não separadas.

E visto que o possível intelecto é incapaz de compreender substâncias separadas, de acordo com sua opinião, como já afirmamos; ele quer dizer que devemos entender as substâncias separadas pelo intelecto habitual, na medida em que o intelecto ativo, que segundo ele é uma substância separada, se tornará a forma do intelecto habitual e se unirá a nós: de modo que assim devemos entendemos, assim como agora entendemos pelo intelecto possível; e, uma vez que está no poder do intelecto ativo fazer coisas realmente compreendidas, que são potencialmente inteligíveis , e compreender substâncias separadas, nesse estado devemos compreender substâncias separadas e todas as coisas inteligíveis não separadas.

De acordo com essa explicação, por meio desse conhecimento que derivamos dos fantasmas, alcançamos o conhecimento da substância separada; não que os próprios fantasmas e as coisas compreendidas a partir deles fossem um meio para conhecer substâncias separadas, como acontece nas ciências especulativas, que era a posição da opinião anterior; mas porque as espécies inteligíveis são em nós uma espécie de disposição para essa forma particular que é o intelecto ativo. Este é o primeiro ponto de diferença entre essas duas opiniões.

Conseqüentemente, quando o intelecto habitual se torna perfeito por meio dessas espécies inteligíveis produzidas em nós pelo intelecto ativo, o próprio intelecto ativo se torna uma forma unida a nós, como afirmado. E ele chama isso de intelecto adquirido, que, afirmam, Aristóteles considerava vir de fora. E assim, embora a perfeição última do homem não esteja assentada nas ciências especulativas, como sustentava a opinião anterior; no entanto, por eles o homem está disposto a atingir sua perfeição final. Este é o segundo ponto de diferença entre a segunda e a primeira opinião.

Em terceiro lugar, eles diferem nisto, que, de acordo com a primeira opinião, o ato de compreensão do intelecto ativo é a causa de sua união conosco. Ao passo que, na segunda opinião, o inverso

é o caso: visto que é porque ele está unido a nós como uma forma, que o entendemos e outras substâncias separadas.

Mas não há razão para essas afirmações. Pois o intelecto habitual, como o intelecto possível, é considerado por Alexandre como sujeito à geração e à corrupção. Agora, de acordo com ele, uma coisa eterna não pode se tornar a forma daquilo que pode ser gerado e corrompido; pois é por isso que ele afirma que o intelecto possível, que está unido a nós como uma forma, está sujeito à geração e à corrupção; e que o ativoo intelecto, que é incorruptível, é uma substância separada. Desde então, de acordo com Alexander, o intelecto ativo é considerado uma substância separada eterna, será impossível para o intelecto ativo se tornar a forma do intelecto habitual.

Novamente. A forma do intelecto, como int elleto, é o inteligível, assim como a forma do sentido é o sensível: pois o intelecto não recebe nada, propriamente falando, exceto inteligivelmente, como nem o faz o sentido, exceto sensivelmente. Se então o intelecto ativo não pode se tornar um inteligível por meio do intelecto habitual, não pode ser sua forma.

Além do mais. Diz-se que entendemos por meio de algo de três maneiras. Em primeiro lugar, entendemos por meio do intelecto, que é o poder que provoca esta operação: portanto, também se pode dizer que o intelecto compreende, e o próprio ato do intelecto em compreender torna-se nosso ato de compreender. - Em segundo lugar, entendemos por meio das espécies inteligíveis: por meio das quais se diz que entendemos, não como se a própria espécie fosse compreendida, mas porque o poder intelectivo é acionado por ela, assim como o poder da visão é por meio das espécies de cor. - Em terceiro lugar, como por um médium por meio do qual chegamos ao conhecimento de outra coisa.

Se, então, o homem finalmente entende substâncias separadas por meio de seu intelecto, deve ser por uma dessas maneiras. Não é da terceira maneira: porque Alexandre não admite que nem o intelecto possível nem o habitual compreenda o intelecto ativo. - Nem é na segunda maneira : porque compreender por meio de uma espécie inteligível é atribuído ao intelectivo poder que é informado

por aquela espécie: no entanto, Alexandre não admite que o intelecto possível ou o habitual entenda substâncias separadas: e, conseqüentemente, não podemos compreender substâncias separadas por meio do intelecto ativo da mesma maneira que entendemos as coisas por meio de uma espécie inteligível. - E se é como por um poder intelectivo, segue-se que o ato de compreensão do intelecto ativo é o ato de compreensão do homem. Ora, isso não pode ser, a menos que a substância do intelecto ativo e a substância do homem estejam unidas na unidade do ser: pois é impossível que haja identidade de operação onde há distinção de substâncias. Conseqüentemente, o intelecto ativo será um em estar com o homem. Mas não no que diz respeito ao ser acidental: porque o intelecto ativo não seria então uma substância, mas um acidente: por exemplo, a cor adicionada a um corpo nos torna de acordo com um ser acidental. Segue-se então que o intelecto ativo junto com o homem faz um ser substancial. Portanto, será a alma humana ou uma parte dela, e não uma substância separada, como afirmou Alexandre. Portanto, a opinião de Alexandre não explica como o homem pode compreender substâncias separadas.

Além disso. Se o intelecto ativo em qualquer momento se tornar a forma desse homem particular, de modo que ele seja capaz de compreender por meio dele, pela mesma razão pode se tornar a forma de algum outro homem que também compreenderá por seus meios: o o resultado é que ao mesmo tempo dois homens entenderão por meio do intelecto ativo, como sua forma. Mas isso implica que o ato de compreensão do intelecto ativo é o ato de compreensão do homem que entende por seus meios, como já foi dito:e, conseqüentemente, dois que entendem terão um ato de compreensão. O que é impossível.

Além disso, seu raciocínio é totalmente frívolo. Primeiro, porque, quando a geração de um gênero é aperfeiçoada, seu funcionamento deve ser aperfeiçoado, ainda de acordo com o modo daquele, mas não de um gênero superior: pois quando a geração do ar é aperfeiçoada, ela tem geração e completa para cima movimento, mas não de forma a ser movido em direção ao lugar do fogo. Da mesma forma, quando a geração do intelecto habitual estiver completa, seu funcionamento, que é compreender, será completo,

de acordo com seu modo, mas não de acordo com o modo de compreensão em substâncias separadas, de modo a compreender as substâncias separadas . Conseqüentemente, a partir da geração do intelecto habitual, não se pode concluir que em algum momento o homem compreenderá substâncias separadas.

Em segundo lugar, porque pertence ao mesmo poder completar uma operação e executá-la. Conseqüentemente, se a perfeição da operação do intelecto habitual é entender substâncias separadas, segue-se que o intelecto habitual às vezes entende substâncias separadas. Mas Alexandre não sustenta isso: pois seguir-se-ia que entender as substâncias separadas vem a nós por meio das ciências especulativas, que são compreendidas pelo intelecto habitual. Em terceiro lugar, as coisas que começam a ser geradas, na maioria das vezes são completamente geradas: uma vez que todas as gerações de coisas são devidas a causas definidas, que produzem seus efeitos sempre ou na maioria dos casos. Se então, a completude da ação segue a completude da geração, segue-se que a operação completa resulta nas coisas geradas, sempre ou com mais frequência. E, no entanto, aqueles que estudam para que o intelecto habitual possa ser engendrado neles não conseguem compreender as substâncias separadas, nem na maioria, nem em todos os casos: na verdade, ninguém se gabou de ter atingido esse ponto de perfeição. Portanto, a perfeição do intelecto habitual não é compreender substâncias separadas.

CAPÍTULO XLIII
QUE NÃO PODEMOS ENTENDER SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NESTA VIDA, DA MANEIRA SUGERIDA POR MÉDIOS

Como a maior dificuldade apresentada pela opinião de Alexandre era que ele supunha que o intelecto habitual era totalmente corruptível, Averróis pensou em oferecer uma prova mais fácil de que às vezes entendemos substâncias separadas, na medida em que ele considerava o possível intelecto como incorruptível e substancialmente separado de nós, assim como o intelecto ativo . Primeiro, ele mostra a necessidade de admitir que a relação do intelecto ativo com aqueles princípios que conhecemos naturalmente é a do agente para o instrumento ou a da forma para a matéria. Pois o intelecto habitual por meio do qual compreendemos não tem apenas essa ação que é compreender, mas também aquela que é fazer as coisas realmente compreendidas: pois sabemos por experiência que ambas estão em nosso poder. Ora, “fazer com que as coisas sejam realmente compreendidas” indica mais especialmente o intelecto habitual do que “compreender ”: porque é necessário fazer com que algo realmente seja compreendido antes de compreendê-lo. Ora, em nós certas coisas são realmente entendidas naturalmente, e não por estudo ou por escolha, como os primeiros princípios inteligíveis. E não pertence aointelecto habitual para fazê-los realmente compreendidos, pois pertence a este poder fazer realmente compreender aquelas coisas que conhecemos por estudo: antes, são um começo do intelecto habitual, pelo que Aristóteles dá o nome de compreensão e ao hábito desses princípios (6 Ética, vi.). E eles são feitos realmente compreendidos apenas pelo intelecto ativo: e por eles essas outras coisas são feitas realmente compreendidas que conhecemos pelo estudo. Conseqüentemente, fazer com que essas coisas que são por via de conseqüência sejam realmente compreendidas é um ato tanto do intelecto habitual, quanto aos primeiros princípios, e do intelecto ativo.

Ora, uma ação não procede de dois princípios, a menos que um deles seja comparado ao outro como agente para instrumento, ou como forma para matéria. Conseqüentemente, o intelecto ativo deve ser comparado aos primeiros princípios do intelecto habitual, seja como agente para instrumento, seja como forma para matéria.

Como isso pode ser possível, ele explica da seguinte maneira. Uma vez que o intelecto possível, segundo sua opinião, é uma substância separada, ele compreende o intelecto ativo e outras substâncias separadas, bem como os primeiros princípios do conhecimento especulativo: e, conseqüentemente, é o sujeito de ambos. Agora, sempre que duas coisas se juntam em um sujeito, uma delas é como a forma da outra: mesmo assim, visto que a cor e a luz estão no corpo diáfano como seu sujeito, uma delas, a saber, a luz, deve ser a forma do outro, a saber, cor. E isso é necessário quando um deles é ordenado ao outro, mas não quando eles são unidos acidentalmente no mesmo assunto, como a brancura e a música. Ora, o objeto do conhecimento especulativo e o intelecto ativo são mutuamente ordenados um ao outro: uma vez que esses princípios especulativos compreendidos são tornados realmente compreendidos pelo intelecto ativo. Portanto, o intelecto ativo está relacionado a esses princípios especulativos entendidos como forma para matéria. Conseqüentemente, uma vez que esses mesmos princípios estão ligados a nós por fantasmas, que são uma espécie de sujeito da reflexão, segue-se que o intelecto ativo também está ligado a nós, sendo a forma desses princípios. Portanto, quando esses princípios estão em nós apenas potencialmente, o intelecto ativo só está ligado a nós potencialmente. Quando alguns desses princípios estão em nós de fato e alguns potencialmente, o intelecto ativo é unido a nós realmente em parte, e potencialmente em parte: e então é dito que se move em direção à conjunção acima: porque quanto mais coisas são feitas, na verdade entendida em nós, mais perfeitamente é o intelecto ativo unido a nós. E esse progresso e movimento em direção à conjunção são efetuados pelo estudo das ciências especulativas, por meio do qual adquirimos o verdadeiro conhecimento, e as falsas opiniões são postas de lado, que estão fora da ordem desse movimento, apenas as monstruosidades estão fora do funcionamento da natureza. Portanto os homens se ajudam

nesse progresso, assim como se ajudam nas ciências especulativas. E assim, quando todo conhecimento potencial se tornou real em nós, o intelecto ativo será perfeitamente unido a nós como uma forma, e devemos entender perfeitamente por ele, assim como agora entendemos perfeitamente pelo intelecto habitual. Conseqüentemente, visto que pertence ao intelecto ativo compreender as substâncias separadas, devemos então entender as substâncias separadas , assim como agora entendemos o conhecimento especulativo. Esta será a felicidade final do homem, onde o homem será um deus por assim dizer.

Que essa explicação não tem qualquer importância, fica claro o suficiente pelo que já dissemos: pois ela se baseia em muitas suposições que já foram refutadas.

Primeiro, mostramos acima que o intelecto possível não é uma substância distinta de nós em ser. Conseqüentemente, não se segue que seja sujeito de substâncias separadas: especialmente desde Aristóteles como afirma que o intelecto possível é o poder de se tornar todas as coisas, de modo que aparentemente é o sujeito de coisas apenas como são feitas para ser compreendidas.

Novamente. Também foi provado acima que o intelecto ativo não é uma substância separada, mas parte da alma, à qual Aristóteles atribui a operação de fazer as coisas serem realmente compreendidas, que está em nosso poder. Conseqüentemente, não se segue que a compreensão por meio do intelecto ativo seja a causa de sermos capazes de compreender substâncias separadas : do contrário, sempre as compreenderíamos.

Avançar. Se o intelecto ativo fosse uma substância separada, ele não seria unido a nós exceto por meio de espécies feitas para serem realmente compreendidas, de acordo com sua explicação: como nem o intelecto possível estaria unido a nós: embora o intelecto possível esteja relacionado para aquelas espécies como matéria para forma, enquanto o intelecto ativo, ao contrário, está relacionado a elas como forma para matéria. Ora, as espécies que se fazem de fato compreendidas se unem a nós, segundo ele, por meio dos fantasmas, que se relacionam ao intelecto possível como cores à vista, mas ao intelecto ativo como cores à luz, como pode

ser deduzido da declaração de Aristóteles (3 De Anima v.). Ora, não podemos atribuir a uma pedra em que haja cor, tampouco a ação de ver, de modo que ela veja; nem a ação do sol, para que dê luz. Portanto, de acordo com esta opinião, não podemos atribuir ao homem a ação do intelecto possível para que ele entenda, ou a ação do intelecto ativo, para que ele entenda as substâncias separadas, ou que ele faça as coisas serem realmente compreendidas.

Além do mais. De acordo com esta opinião, o intelecto ativo não deve ser unido a nós como uma forma, exceto se for a forma dos princípios de compreensão, dos quais é afirmado ser a forma também porque o intelecto ativo e esses princípios têm uma ação em comum, ou seja, fazer as coisas realmente compreendidas. Conseqüentemente, não pode ser uma forma para nós, exceto na medida em que os princípios do conhecimento tenham uma ação em comum com ele. Mas esses princípios não têm participação na ação de compreender substâncias separadas, porque são espécies de coisas sensíveis: a menos que voltemos à opinião de Avempace, de que as peculiaridades de substâncias separadas podem ser conhecidas por meio do que sabemos do mundo sensível . Portanto, de forma alguma podemos entender substâncias separadas por esse meio.

Além disso. O intelecto ativo mantém uma relação diferente com os princípios de conhecimento dos quais ele é a causa; e separar substâncias, das quais não é a causa, mas que apenas conhece, de acordo com sua teoria. Portanto, se ela se juntou a nós por ser a causa dos princípios do conhecimento, não se segue que se juntou a nós, na medida em que conhece substâncias separadas: e claramente seu argumento contém uma falácia de acidente.

Novamente. Se conhecemos as substâncias separadas por meio do intelecto ativo, não é porque o intelecto ativo é a forma deste ou daquele princípio de compreensão, mas por se tornar uma forma em nós: pois é assim que somos capazes de compreender por seus meios. Agora se torna uma forma em nós também por meio dos primeiros princípios de compreensão, de acordo com sua própria afirmação. Portanto, desde o início, o homem pode compreender

substâncias separadas por meio do intelecto ativo. Se, no entanto, for dito que o intelecto ativo não se torna uma forma em nós perfeitamente por meio de alguns princípios de compreensão, de modo que possamos compreender e separar as substâncias: - a única razão para isso é porque esses princípios de compreensão não é igual à perfeição do intelecto ativo na compreensão de substâncias separadas. Mas nem mesmo todos esses princípios de compreensão combinados equivalem a essa perfeição do intelecto ativo em compreender substâncias separadas: uma vez que todos eles não são inteligíveis, exceto na medida em que são feitos para serem realmente compreendidos: enquanto os últimos são inteligíveis por seus muito Natureza. Portanto , embora conheçamos todos esses princípios inteligíveis, não se segue que o intelecto ativo se tornará uma forma em nós tão perfeitamente que possamos compreender substâncias separadas por ele. Do contrário, se isso não for exigido, teremos de admitir que, ao compreender qualquer coisa inteligível, também entendemos substâncias separadas.

CAPÍTULO XLIV
QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE SUBSTÂNCIAS SEPARADAS COMO PRETENDIDO PELAS OPINIÕES ANTERIORES

MAS é impossível permitir que a felicidade do homem consista em tal conhecimento de substâncias separadas como sustentam as opiniões acima mencionadas.

Pois não é de nenhum propósito lutar por um fim por meios que não podem assegurá-lo. Visto que o fim último do homem é a felicidade, para a qual tende seu desejo natural, é impossível atribuir a felicidade do homem àquilo que ele não pode obter: do contrário, seguir-se-ia que o homem foi feito em vão, e que seu desejo natural é vazio, o que é impossível. Ora, é claro, pelo que dissemos, que é impossível para o homem compreender as substâncias separadas, conforme estabelecido pelas opiniões acima mencionadas. Portanto, a felicidade do homem não consiste em tal conhecimento de substâncias separadas.

Novamente. Para que o intelecto ativo se una a nós como uma forma para que possamos compreender as substâncias separadas, é necessário que a geração do intelecto habitual seja completa, segundo Alexandre; ou que todos os princípios de compreensão sejam atualizados em nós, de acordo com Averróis: ambos os quais equivalem, porque o intelecto habitual é engendrado em nós, pelos princípios de compreensão sendo atualizados em nós. Agora, todas as espécies de coisas sensíveis são potencialmente compreendidas. Portanto, para que o intelecto ativo seja unido a um homem, é necessário que ele realmente compreenda por seu intelecto especulativo todas as naturezas das coisas sensíveis e todos os seus poderes, operações e movimentos. Mas é impossível para um homem saber tudo isso através dos princípios das ciências especulativas, pelos quais somos levados à conjunção com o intelecto ativo, como dizem: pois não é possível adquirirconhecimento de todas essas coisas, daquelas que vêm sob

a percepção de nossos sentidos, de onde os princípios das ciências especulativas são derivados. Portanto, é impossível para qualquer homem chegar a esta conjunção da maneira que eles designam: e conseqüentemente a felicidade do homem não pode consistir em tal união.

Além do mais. Supondo que seja possível ao homem unir-se ao intelecto ativo da maneira sugerida, é claro que tal perfeição pode ser obtida por poucos; Tanto é assim que nem eles nem qualquer outro, por mais avançado e hábil nas ciências especulativas, ousaram se orgulhar de ter obtido essa perfeição. Na verdade, todos eles confessaram a ignorância de muitas coisas: assim, Aristóteles, falando da quadratura de um círculo e das razões para a ordem nos corpos celestes, ele mesmo afirma (2 De Cœlo v.) Que ele só pode dar argumentos prováveis: e ele deixa para outros decidir o que é certo nessas coisas e seus motores (11 Metaph. viii.). Ora, a felicidade é um bem comum, ao qual muitos podem chegar, a menos que sejam impedidos, como diz Aristóteles (1 Ética, ix.). É verdade também para qualquer fim natural de uma espécie, que é obtido pela maioria dos membros dessa espécie. Portanto, a felicidade suprema do homem não pode consistir na mencionada união.

É claro que Aristóteles, cuja opinião os filósofos em questão se empenharam em seguir, não sustentava que a felicidade última do homem consiste em uma união desse tipo. Pois ele prova (1 Ética, xiii.) Que a felicidade do homem é uma operação própria de acordo com a virtude perfeita: portanto, ele teve que tratar especialmente das virtudes, que ele dividiu em morais e intelectuais: e ele prova (10 E tica, vii.) que a felicidade final do homem consiste na contemplação. Portanto, segue-se que não está assentada no ato de uma virtude moral; nem de prudência ou arte, mas essas são virtudes intelectuais. Conseqüentemente, deve ser uma operação de acordo com a sabedoria, que é a principal das três virtudes intelectuais restantes, a saber, sabedoria, conhecimento e compreensão, como ele prova em 6 Ética. vii .: por isso declara (10 Ética. viii.) que o sábio é um homem feliz. Ora, segundo ele (6 Ética. L. C.) A sabedoria é uma das ciências especulativas , e a cabeça das outras: e no início da Metafísica, ele dá o nome de sabedoria à

ciência a que se propõe tratar. Claramente, portanto, a opinião de Aristóteles era que a habilidade final que o homem é capaz de obter nesta vida é aquele conhecimento das coisas divinas que pode ser adquirido por meio das ciências especulativas. Mas esta última forma de conhecer as coisas divinas, não por meio das ciências especulativas, mas por uma espécie de processo natural de geração, foi inventada por alguns de seus comentaristas.

CAPÍTULO XLV
QUE É IMPOSSÍVEL NESTA VIDA COMPREENDER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

Visto que, então, nesta vida, substâncias separadas não podem ser conhecidas por nós das maneiras mencionadas acima, resta-nos indagar se somos capazes de compreender as substâncias separadas nesta vida de alguma forma.

Themistius procura provar que isso é possível por um argumento a fortiori. Pois as substâncias separadas são mais inteligíveis do que as coisas materiais: uma vez que as últimas são inteligíveisna medida em que o intelecto ativo faz com que eles sejam realmente compreendidos; ao passo que os primeiros são inteligíveis em si mesmos. Se, portanto, nosso intelecto compreende essas coisas materiais, muito mais é adaptado para compreender substâncias separadas .

Este argumento deve ser avaliado à luz das várias opiniões sobre o possível intelecto. Pois se o intelecto possível é um poder independente da matéria, e tem seu ser separado do corpo, como sustenta Averróis, seguir-se-á que não tem nenhuma relação necessária com as coisas materiais; de modo que quanto mais uma coisa é inteligível em si mesma, mais ela será inteligível para o intelecto possível. Mas então pareceria seguir-se, uma vez que entendemos desde o início por meio do possível int ellect, que entendemos substâncias separadas desde o início: o que é claramente falso. Averróis procura evitar essa dificuldade, como explicamos acima ao expor sua opinião, que provamos ser falsa.

Se, no entanto, o intelecto possível não está separado do corpo em seu próprio ser, pelo próprio fato de estar unido em ser a tal corpo, ele tem uma relação necessária com as coisas materiais, de modo que somente por meio delas pode adquirir conhecimento de outras coisas. Conseqüentemente, não se segue que, se substâncias separadas forem mais inteligíveis em si mesmas, que sejam mais inteligíveis para nosso intelecto. Isso é provado pelas palavras de Aristóteles (2 Metaph. Ix.). Pois ele diz ali que a

dificuldade de compreender essas coisas está em nós e não nelas: porque nosso intelecto está em relação às coisas mais evidentes como o olho da coruja para a luz do sol. Conseqüentemente, visto que não podemos chegar à compreensão de substâncias separadas por meio da compreensão de coisas materiais, como provamos, segue-se que nosso possível intelecto não pode compreender substâncias separadas.

Isso surge novamente a partir da relação do possível com o intelecto ativo. Porque um poder passivo está em potencialidade apenas para aquelas coisas que estão incluídas no âmbito de seu próprio princípio ativo: pois todo poder passivo tem um poder ativo correspondente na natureza: caso contrário, o poder passivo seria inútil, uma vez que não pode ser trazido à realidade , exceto por um princípio ativo. Conseqüentemente, descobrimos que a visão não é receptiva a outras cores que são iluminadas pela luz. Ora, o intelecto possível é um poder em certo sentido passivo e, portanto, tem seu agente correspondente, a saber, o intelecto ativo, que está em relação ao intelecto possível como luz para a luta. Conseqüentemente, o intelecto possível está em potencialidade para aqueles objetos inteligíveis que foram feitos pelo intelecto ativo. Portanto Aristóteles (3 De Anima v.), Ao descrever cada intelecto, diz que o intelecto possível é o poder de se tornar todas as coisas, enquanto o intelecto ativo é o meio de fazer todas as coisas: de modo que o poder em ambos os casos se refere ao mesmo objetos, sendo ativos em um e passivos no outro. Visto que então as substâncias separadas não são tornadas realmente inteligíveis pelo intelecto ativo, e apenas as coisas materiais são assim feitas, segue-se que o intelecto possível se estende apenas a elas: e, portanto, não podemos compreender substâncias separadas por meio disso.

Por isso Aristóteles empregou um exemplo adequado: pois os olhos da coruja nunca podem ver a luz do sol. E, no entanto, Averróis tenta depreciar este exemplo, dizendo que a semelhança entre nosso intelecto em relação às substâncias separadas e o olho da coruja em relação à luz do sol é de dificuldade, não de impossibilidade: e ele prova issodo seguinte modo. Porque se nos fosse impossível compreender as coisas inteligíveis em si mesmas,

separar as substâncias a saber; eles seriam inteligíveis sem propósito, como em nenhum propósito uma coisa seria visível, se não pudesse ser vista por qualquer vista.

Ora, este argumento claramente não tem qualquer importância : pois, embora essas substâncias nunca sejam entendidas por nós, elas são entendidas por si mesmas: de modo que não sem propósito seriam inteligíveis: como nem o sol é usualmente visível, - continuar A comparação de Aristóteles - porque a coruja não pode vê-lo, já que o homem e outros animais podem vê-lo.

Conseqüentemente, se supormos que o possível intelecto está unido ao corpo em seu ser, ele não pode compreender substâncias separadas. Faz diferença, entretanto, o que consideramos em relação à sua substância. Pois se supomos que seja uma força material sujeita à geração e corrupção, como alguns sustentaram, seguir-se-ia que por sua própria substância está confinada ao entendimento das coisas materiais: e, conseqüentemente, não seria capaz de entender separadamente substâncias: uma vez que não poderia ser separado. - Por outro lado, se o intelecto possível, embora unido ao corpo, seja incorruptível e independente de matte em seu ser, como provamos acima; segue-se que o fato de estar confinado à compreensão das coisas materiais é incidental a ele por meio de sua união com o corpo. E assim, quando a alma for separada do corpo, o intelecto possível será capaz de compreender coisas que são inteligíveis em si mesmas, ou seja, substâncias separadas, pela luz do intelecto ativo, que na alma é como a luz intelectual que está em substâncias separadas. Isso é o que nossa fé sustenta sobre nossa compreensão e compreensão de substâncias separadas após a morte e não nesta vida.

CAPÍTULO XLVI
QUE NESTA VIDA A ALMA NÃO SE ENTENDE POR SI MESMA

Uma CERTA dificuldade parece surgir contra o que temos dito, por causa de uma passagem de Agostinho que deve ser cuidadosamente discutida. Pois ele diz (9 De Trin. Iii.): Assim como a mente reúne conhecimento das coisas corpóreas por meio dos sentidos, também adquire conhecimento das coisas incorpóreas por si mesma. Portanto, ele também se conhece por si mesmo, visto que é incorpóreo. Pois parece resultar dessas palavras que a alma se entende por si mesma, e que por entender a si mesma, entende substâncias separadas: e isso é contrário ao que nós provamos. Devemos, portanto, indagar como a alma se entende por si mesma.

Ora, não se pode dizer que por si mesma ela entende o que é. Porque um poder cognitivo é tornado realmente cognoscente por algo nele por meio do qual ele sabe. E se isso estiver nele potencialmente, ele sabe potencialmente ; se realmente está nele, sabe realmente; e se estiver no meio, sabe habitualmente. Agora, a alma está sempre realmente presente para si mesma, e nunca apenas potencialmente ou habitualmente. Portanto, se a alma se conhece por si mesma, sempre entenderá realmente o que ela é: e isso é claramente falso.

Novamente. Se a alma, por si mesma, entende o que é; e visto que todo homem tem uma alma; todo homem saberá o que é sua alma: o que é evidentemente falso.

Além disso. O conhecimento que resulta de algo implantado em nós pela natureza é em si natural: por exemplo, os princípios evidentes que são conhecidos à luz do intelecto ativo. Conseqüentemente, se pela própria alma sabemos o que é a alma, nós o conheceremos naturalmente. Mas ninguém pode errar nas coisas que conhecemos naturalmente: pois ninguém erra em princípios evidentes: de modo que ninguém erraria sobre o que a alma é, se a alma soubesse por si mesma. Mas isso é claramente falso: já que muitos afirmam que a alma é este ou aquele corpo;

som e, que consistia em número ou harmonia. Portanto, a alma não sabe, por si mesma, o que é.

Além do mais. Em toda ordem, o que é per se precede e causa o que é acidental. Conseqüentemente, aquilo que é conhecido per se é conhecido antes de todas as coisas que são conhecidas por meio de outra coisa, e é o princípio pelo qual eles são conhecidos, por exemplo, os primeiros princípios em comparação com as conclusões. Portanto, se a alma, por si mesma, sabe o que é, isso será conhecido per se e, conseqüentemente , será conhecido primeiro, e será o princípio pelo qual outras coisas são conhecidas. Mas isso é claramente falso: pois a ciência não postula o que a alma é como algo já conhecido, mas a propõe como um ponto de investigação de outras fontes. Há tona a alma não faz por si só sabe o que em si é.

Mas é claro que nem Agostinho pretendia isso. Pois ele diz (10 De Trin. Ix.) Que quando a alma busca o autoconhecimento, ela não busca se ver como se estivesse ausente, mas para discernir seu elfo como presente: não para se conhecer, como se conhecesse não; mas para se distinguir daquilo que sabe ser distinto. Com isso, ele dá a entender que, por si mesma, a alma se conhece como presente a si mesma, mas não como distinta de outras coisas . Conseqüentemente, ele diz que alguns erraram em não distinguir a alma das coisas que são diferentes dela. Ora, por saber o que é uma coisa, sabe-se que é distinta das outras: portanto, uma definição que afirma o que é uma coisa distingue a coisa definida de todas as outras. Conseqüentemente, Agostinho não quis dizer que a alma por si mesma sabe o que é.

Nem Aristóteles quis dizer isso. Ele diz de fato (3 De Anima, iv.) Que o intelecto possível se entende assim como entende outras coisas. Porque ele se entende por meio de uma espécie inteligível, pela qual é trazido à inteligibilidade real. Pois, considerado em si mesmo, é apenas um ser potencialmente inteligível: agora nada é conhecido como é em potencialidade, mas apenas como é em ato. Portanto, as substâncias separadas, a substância da qual é como algo atual no gênero das coisas inteligíveis, entendem por sua própria substância o que elas são: enquanto nosso possível

intelecto entende o que é, por meio das espécies inteligíveis pelas quais é feito realmente entender. E assim Aristóteles (3 De Anima, iv.) Mostra a natureza do intelecto possível a partir do ato de compreensão, ou seja, que ele não é misturado com o corpo e incorruptível , como explicamos acima.

Assim, Agostinho quer dizer que nossa mente se conhece por si mesma, na medida em que sabe que é: porque pelo próprio fato de se perceber para agir, ela percebe que existe; e como age por si mesmo, sabe por si mesmo que existe.

Desse modo, a alma, por conhecer a si mesma, conhece as substâncias separadas que elas são; mas não o que são, que é compreender sua substância. Para quandoseja por demonstração ou pela fé, sabemos sobre as substâncias separadas que são certas substâncias intelectuais, de nenhuma maneira poderíamos receber esse conhecimento, a menos que nossa alma derivasse de si mesma o conhecimento do ser intelectual. Conseqüentemente, devemos usar a ciência sobre a inteligência da alma como um princípio sobre o qual estabelecer todo o nosso conhecimento sobre as substâncias separadas.

Mas não se segue, se pelas ciências especulativas podemos chegar ao conhecimento do que é a alma, que possamos chegar ao conhecimento do que são as substâncias separadas , por meio dessas ciências: porque nossa inteligência, pelo qual chegamos ao conhecimento do que a alma é, está muito distante da inteligência de uma substância separada. No entanto, conhecendo o que é a nossa alma, podemos ir tão longe a ponto de conhecer um gênero remoto das substâncias separadas: mas isso não é o mesmo que compreender sua substância.

E assim como pela própria alma sabemos que a alma é, na medida em que percebemos seus atos, e buscamos por um estudo de seus atos e seus objetos saber o que é, através dos princípios das ciências especulativas : assim também, no que diz respeito àqueles coisas que estão em nossa alma, a saber, seus poderes e hábitos, sabemos de fato que estão, na medida em que percebemos seus atos; mas o que eles são nós coletamos da natureza desses mesmos atos.

CAPÍTULO XLVII
QUE NESTA VIDA NÃO PODEMOS VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

SE, nesta vida, não podemos compreender as substâncias separadas por causa da relação inata do nosso intelecto com os fantasmas, muito menos podemos ver o ser divino nesta vida, visto que está muito acima de todas as substâncias separadas. Podemos tomar isso como um sinal disso, que quanto mais nossa mente é elevada à contemplação das coisas espirituais, mais ela se afasta das coisas sensíveis. Ora, a substância divina é o termo mais elevado que a contemplação pode alcançar: portanto, a mente que vê a substância divina deve ser totalmente libertada dos sentidos, seja pela morte ou pelo êxtase. Portanto, é dito na pessoa de Deus (Êxodo 33:20): O homem não me verá e viverá.

Se está declarado nas Sagradas Escrituras que alguns viram Deus, devemos entender que isso foi através de uma visão imaginária - ou mesmo uma visão corporal, a presença do poder divino sendo mostrado por espécies corpóreas, quer aparecendo externamente, ou formadas internamente na imaginação: - ou reunindo algum conhecimento intelectual de Deus a partir de Seus efeitos espirituais.

Uma dificuldade, entretanto, surge por meio de algumas palavras de Agostinho que parecem sugerir que somos capazes de compreender Deus nesta vida. Pois ele diz (9 De Tri n. Vii.) Que com os olhos da alma vemos a forma de nosso ser e de nossas ações - sejam efetuadas em nós mesmos ou verdadeira e corretamente em outros corpos - na verdade eterna, da qual todas as coisas temporais prosseguem. Novamente (12 Conf. Xxv.) Ele diz: Se virmos que o que você diz é verdade, e que o que eu digo é verdade: onde, pergunto, vemos isso? Certamente, nem eu em ti, nem tu em mim; mas nós dois na própria verdade imutável que transcende nossas mentes. E (De Vera Relig. Xxxi.) Ele diz que julgamos todas as coisas de acordo com a verdade divina: e novamente (1. Solil. Xv.): Devemos primeiro conhecer overdade pela

qual outras coisas podem ser conhecidas, referindo-se, ao que parece, à verdade divina. Parece então, por suas palavras, que vemos o próprio Deus que é a sua própria verdade, e que por ele sabemos outras coisas.

Outras palavras suas parecem apontar para a mesma conclusão, em 12 De Trin. ii., onde ele diz: É dever da razão julgar essas coisas corpóreas, de acordo com as idéias incorpóreas e eternas que, a menos que estivessem acima da mente humana, certamente não seriam imutáveis. Ora, as idéias imutáveis e eternas não podem estar em outro lugar senão em Deus, visto que, de acordo com o ensino da fé, somente Deus é eterno. Conseqüentemente, pareceria seguir que podemos ver Deus nesta vida e que, por meio de vê-Lo e das idéias das coisas Nele, julgamos outras coisas.

No entanto, não se deve acreditar que Agostinho, com essas palavras, quis dizer que somos capazes de ver Deus em sua essência nesta vida. Devemos, portanto, indagar como, nesta vida, vemos essa verdade imutável, ou essas idéias eternas, e como julgá-las de acordo com ela.

Agostinho admite que a verdade está na alma (2 Solil. Xix.): Portanto ele prova a imortalidade da alma desde a eternidade da verdade. Agora, a verdade está na alma não apenas da mesma maneira como se diz que Deus está em todas as coisas por Sua essência; ou como Ele é em todas as coisas por Sua semelhança - uma coisa sendo verdadeira na medida em que é semelhante a Deus - pois então a alma não seria mais elevada do que as outras coisas a esse respeito. Está, portanto, na alma de uma maneira especial, visto que a alma conhece a verdade. Conseqüentemente, assim como a alma e outras coisas são ditas verdadeiras em sua natureza, conforme elas são comparadas àquela natureza suprema, que é verdadeira em si mesma, visto que é seu próprio ser compreendido por si mesmo; do mesmo modo, aquilo que é conhecido pela alma é verdadeiro na medida em que tem uma semelhança com a verdade divina que Deus conhece. Portanto, uma explicação sobre Ps. 11: 2, As verdades estão decaídas entre os filhos dos homens , diz que, assim como um espelho dá muitos reflexos de uma face, muitas verdades são refletidas nas mentes

dos homens desde a primeira verdade. Embora coisas diferentes sejam conhecidas, e coisas diferentes sejam consideradas verdadeiras, por pessoas diferentes, ainda assim algumas verdades existem nas quais todos os homens concordam, tais como os primeiros princípios tanto do intelecto especulativo quanto do prático: na medida em que uma espécie de imagem da verdade divina se reflete na mente de todos os homens.

Conseqüentemente, quando uma mente sabe com certeza qualquer coisa, e remontando aos princípios pelos quais julgamos tudo, passa a vê-lo nesses princípios, diz-se que vê todas essas coisas na verdade divina ou no idéias eternas, e julgar todas as coisas de acordo com elas. Esta explicação é confirmada pelas palavras de Agostinho (1 Solil. Viii.): As especulações da ciência são vistas na verdade divina, assim como essas coisas visíveis são vistas à luz do sol: pois é evidente que essas coisas não são visto no corpo do sol, mas pela luz , que é uma semelhança do brilho solar refletido no ar e lançado sobre tais corpos. Portanto, a partir dessas palavras de Agostinho, não podemos concluir que Deus é visto em sua essência nesta vida, mas apenas como um espelho: e para isso o apóstolo testemunhas a respeito do conhecimento desta vida (1Co 13:12): Agora vemos através de um vidro de uma maneira escura.

E embora este espelho, que é a mente humana, reflita a semelhança de Deus com mais fidelidade do que as criaturas de grau inferior, ainda assim o conhecimento de Deus pode serrecolhido da mente humana, não ultrapassa o conhecimento acumulado das coisas sensíveis: já que até a alma sabe o que é por meio da compreensão da natureza das coisas sensíveis, como já foi dito. Conseqüentemente, mesmo assim, Deus não é conhecido de maneira mais elevada do que a causa é conhecida por seus efeitos.

CAPÍTULO XLVIII
QUE A FELICIDADE FINAL DO HOMEM NÃO ESTÁ NESTA VIDA

VENDO então que a felicidade última do homem não consiste naquele conhecimento de Deus pelo qual ele é conhecido por todos ou muitos em um tipo vago de opinião, nem novamente naquele conhecimento de Deus pelo qual ele é conhecido na ciência através da demonstração; nem naquele conhecimento pelo qual ele é conhecido pela fé, como provamos acima: e vendo que não é possível nesta vida chegar a um conhecimento superior de Deus em Sua essência, ou pelo menos para que entendamos outras substâncias separadas, e assim conhecer a Deus por meio daquilo que está mais próximo dEle, por assim dizer, como já provamos; e visto que devemos colocar nossa felicidade final em algum tipo de conhecimento de Deus, como mostramos; é impossível que a felicidade do homem esteja nesta vida.

Novamente. O fim último do homem é o termo de seu apetite natural, de modo que, quando o obteve, nada mais deseja: porque se ainda tem um movimento em direção a alguma coisa , ainda não atingiu um fim em que possa descansar. Ora, isso não pode acontecer nesta vida: quanto mais o homem entende, mais aumenta nele o desejo de compreender, - isso sendo natural ao homem, - a menos que haja alguém que entenda todas as coisas: e nesta vida isso nunca não aconteceu nem pode acontecer a ninguém que fosse um mero homem; visto que nesta vida somos incapazes de conhecer substâncias separadas que são mais inteligíveis em si mesmas, como já provamos. Portanto, a felicidade final do homem não pode ser nesta vida.

Além do mais. Tudo o que está em movimento para um fim tem um desejo natural de se estabelecer e descansar nele: portanto, um corpo não se afasta do lugar para o qual tem um movimento natural, exceto por um movimento violento que é contrário a esse apetite. Agora, a felicidade é o fim último que o homem deseja naturalmente. Portanto, é seu desejo natural estabelecer-se na felicidade.

Conseqüentemente, a menos que junto com a felicidade ele adquira um estado de imobilidade, ele ainda não está feliz, pois seu desejo natural ainda não está em repouso. Portanto, quando um homem adquire felicidade, ele também adquire estabilidade e descanso; de modo que todos concordam em conceber a estabilidade como condição necessária para a felicidade: daí o Filósofo diz (1 Ética. x.): Não consideramos o homem feliz como uma espécie de camaleão. Agora, nesta vida não há estabilidade certa; visto que, por mais feliz que um homem possa ser, a doença e o infortúnio podem sobrevir a ele, de modo que ele é impedido na operação, seja ela qual for, em que consiste sua felicidade . Portanto, a felicidade final do homem não pode estar nesta vida.

Além disso. Pareceria impróprio e irracional que uma coisa demorasse muito para se tornar, e tivesse apenas pouco tempo para existir: pois daí se seguiria que por um longo período de tempo a natureza seria privada de seu fim; portanto, vemos que os animais que vivem por pouco tempo são aperfeiçoados em pouco tempo. Mas, se a felicidade consiste em umoperação perfeita de acordo com a virtude perfeita, seja intelectual ou moral, ela não pode vir ao homem, exceto depois de muito tempo. Isso é mais evidente em questões especulativas, em que consiste a felicidade última do homem, como já provamos: pois dificilmente o homem é capaz de chegar à perfeição nas especulações da ciência, mesmo que atinja o último estágio da vida: e então na maioria de casos, mas um curto espaço de vida permanece para ele. Portanto, a felicidade final do homem não pode estar nesta vida.

Avançar. Todos admitem que a felicidade é um bem perfeito: do contrário, não traria descanso ao apetite. Agora por boa fect é aquilo que é totalmente livre de qualquer mistura do mal: assim como o que é perfeitamente branco é aquele que é totalmente livre de qualquer mistura de preto. Mas o homem não pode estar totalmente livre de males neste estado de vida; não apenas dos males do corpo, como fome, sede, calor, frio e assim por diante, mas também dos males da alma. Pois não há ninguém que às vezes não seja perturbado por paixões desordenadas; que às vezes não vai além do meio, em que consiste a virtude, seja no excesso, seja na deficiência; que não está enganado em uma coisa ou outra; ou pelo

menos ignora o que gostaria de saber, ou tem dúvidas sobre uma opinião da qual gostaria de ter certeza. Portanto, nenhum homem é feliz nesta vida.

Novamente. O homem naturalmente evita a morte e fica triste com ela: não apenas evita agora quando sente sua presença, mas também quando pensa nela. Mas o homem, nesta vida, não pode conseguir não morrer. Portanto, não é possível ao homem ser feliz nesta vida.

Além do mais. A felicidade definitiva não consiste em um hábito, mas em uma operação: uma vez que os hábitos são para ações. Mas nesta vida é impossível realizar qualquer ação continuamente. Portanto, o homem não pode ser inteiramente feliz nesta vida.

Avançar. Quanto mais uma coisa é desejada e amada, mais sua perda traz tristeza e dor. Agora, a felicidade é mais desejada e amada. Portanto, sua perda traz a maior tristeza. Mas se houver felicidade suprema nesta vida, ela certamente será perdida, pelo menos com a morte. Nem é certo que durará até a morte: visto que é possível para todo homem nesta vida encontrar doença, por meio da qual ele está totalmente impedido de operar a virtude; como a loucura e coisas semelhantes que dificultam o uso da razão. Essa felicidade, portanto, sempre tem tristeza naturalmente ligada a ela: e, conseqüentemente, não será felicidade perfeita.

Mas alguém poderia dizer que, sendo a felicidade um bem de natureza intelectual, a felicidade perfeita e verdadeira é para aqueles em quem a natureza intelectual é perfeita, ou seja, em substâncias separadas : e que é imperfeita no homem, por meio de uma espécie de participação. Porque ele pode chegar a um entendimento completo da verdade, apenas por uma espécie de movimento de investigação; e falha inteiramente em compreender as coisas que são por natureza mais inteligíveis, como já provamos. Portanto, nem a felicidade, em sua forma perfeita, é possível ao homem: ainda assim, ele tem uma certa participação dela, mesmo nesta vida. Esta parece ter sido a opinião de Aristóteles sobre a felicidade. Portanto (1 Ética. X.) Indagando se os infortúnios destroem a felicidade, ele mostra que a felicidade parece consistir especialmente em atos de virtude, que parecem ser mais estáveis

nesta vida, e conclui que aqueles que nesta vida alcançam esta perfeição , são felizes como os homens, como se não alcançassem a felicidade simplesmente, mas de uma forma humana.

Devemos agora mostrar que esta explicação não evita os argumentos anteriores. Pois embora o homem esteja abaixo das substâncias separadas na ordem natural, ele está acima das criaturas irracionais: portanto, ele atinge seu fim último de uma maneira mais perfeita do que elas. Agora, estes atingem seu fim último tão perfeitamente que nada procuram mais: assim, um corpo pesado repousa quando está em seu próprio lugar; e quando um animal desfruta de prazer sensível, seu desejo natural está em repouso. Muito mais, portanto, quando o homem atingiu seu fim último, seu desejo natural deve descansar. Mas isso não pode acontecer nesta vida. Portanto, nesta vida, o homem não obtém a felicidade considerada como seu fim adequado, como já provamos. Portanto, ele deve obtê-lo depois desta vida.

Novamente. O desejo natural não pode ser vazio; já que a natureza não faz nada em vão. Mas o desejo da natureza seria vazio se nunca pudesse ser satisfeito. Portanto, o desejo natural do homem pode ser satisfeito. Mas não nesta vida, como mostramos. Portanto , deve ser cumprido após esta vida. Portanto, a felicidade final do homem é depois desta vida.

Além do mais. Enquanto uma coisa está em movimento em direção à perfeição, ela não atingiu seu fim último. Agora, no conhecimento da verdade, todos os homens estão sempre em movimento e tendendo à perfeição: porque aqueles que seguem, fazem descobertas além daquelas feitas por seus predecessores, como afirmado em 2 Metaph. Portanto, no conhecimento da verdade, o homem não está situado como se tivesse chegado ao seu fim último. Desde então, como o próprio Aristóteles mostra (10 Ética. Vii.), A felicidade final do homem nesta vida consiste aparentemente na especulação, por meio da qual ele busca o conhecimento da verdade, não podemos permitir que o homem obtenha seu último fim nesta vida.

Além disso. Tudo o que está em potencial acaba por se tornar real: de modo que, enquanto não for totalmente real, não terá

alcançado seu fim último. Agora nosso intelecto está em potencial para o conhecimento das formas de todas as coisas: e se torna real quando conhece qualquer uma delas. Conseqüentemente, não será totalmente real, nem possuirá seu fim último, exceto quando souber tudo, pelo menos essas coisas materiais. Mas o homem não pode obter isso por meio das ciências especulativas, pelas quais nesta vida conhecemos a verdade. Portanto, a felicidade final do homem não pode estar nesta vida.

Por essas e outras razões, Alexandre e Averróis sustentavam que a felicidade final do homem não consiste no conhecimento humano obtido por meio das ciências especulativas, mas no que resulta da conjunção com uma substância separada, conjunção que eles consideraram possível ao homem nesta vida. Mas como Aristóteles percebeu que o homem não tem nenhum conhecimento nesta vida além daquele que ele obtém por meio das ciências especulativas, ele afirmava que o homem alcança a felicidade, não perfeita, mas proporcional à sua capacidade.

Conseqüentemente, torna-se suficientemente claro como essas grandes mentes sofreram por serem tão estreitas de todos os lados. Nós, entretanto, evitaremos esses estreitos se supormos, de acordo com os argumentos anteriores, que o homem é capaz de alcançar a felicidade perfeita após esta vida, visto que o homem tem uma alma imortal; e que nesse estado sua alma entenderá da mesma maneira que as substâncias separadas entendem, como provamos no Segundo Livro.

Portanto, a felicidade final do homem consistirá naquele conhecimento de Deus que ele possuirá depois desta vida; um conhecimento semelhante àquele pelo qual as substâncias separadas o conhecem. Portanto, nosso Senhor nos promete uma recompensa ... no céu (Mt 5:12) e (Matt. 22:30) afirma que os santos serão como os anjos: que sempre vêem a Deus nos céus (Mt 18:10).

CAPÍTULO XLIX
QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO VÊEM DEUS EM SUA ESSÊNCIA ATRAVÉS DE O CONHECENDO POR SUAS PRÓPRIAS ESSÊNCIAS

Devemos agora indagar se esse mesmo conhecimento pelo qual, após a morte, as substâncias e as almas separam a Deus por suas próprias essências , é suficiente para sua felicidade final.

Para descobrir a verdade neste assunto, devemos antes de tudo mostrar que conhecer a Deus desta forma, não é conhecer a sua essência.

Um efeito pode ser conhecido por sua causa de várias maneiras. Primeiro, quando o efeito é tomado como o meio de conhecer a existência e as qualidades da causa: isso acontece nas ciências que provam a causa do efeito. - Em segundo lugar, quando a causa é vista no próprio efeito, na medida em que a semelhança da causa se reflete no efeito: assim, o homem é visto no espelho por causa de sua semelhança. Esse modo difere do primeiro: porque no primeiro há dois conhecimentos, de efeito e de causa, dos quais um é a causa do outro; pois o conhecimento do efeito é a causa de nosso conhecimento de sua causa. Ao passo que na segunda maneira há uma visão de ambos: porque ao ver o efeito, vemos a causa nele ao mesmo tempo. - Em terceiro lugar, quando a própria semelhança da causa no efeito é a forma pela qual a causa é conhecida por seu efeito: por exemplo, se uma caixa tivesse um intelecto e conhecesse por sua própria forma a arte a partir da qual essa mesma forma foi produzida em semelhança a essa arte. Mas por nenhuma dessas maneiras é possível saber a partir de seu efeito qual é a causa, a menos que o efeito iguale a causa e expresse todo o poder da causa.

Agora, as substâncias separadas conhecem a Deus por suas substâncias, da mesma maneira que uma causa é conhecida por seu efeito; porém não da primeira forma, porque então seu

conhecimento seria discursivo; mas da segunda maneira, visto que um deles vê Deus em outro; e na terceira forma, na medida em que cada um deles vê Deus em si mesmo. No entanto, nenhum deles é um efeito igual ao poder de Deus, como mostramos no Segundo Livro. Portanto, eles não podem ver a essência divina por este tipo de conhecimento.

Além do mais. A semelhança inteligível com a qual uma coisa é entendida quanto à sua substância deve ser da mesma espécie, na verdade deve ser sua espécie: assim como a forma da casa, que está na mente do arquiteto , é da mesma espécie. como a forma da casa que existe na matéria, ou melhor, é sua espécie; pois não entendemos o que é um asno, ou o que é um cavalo, por meio da espécie de homem. Mas a natureza de uma substância separada não é da mesma espécie que a natureza divina, na verdade nem mesmo do mesmo gênero, como mostramos no Primeiro Livro. Portanto, uma substância separada não pode compreender Deus por meio de sua própria natureza.

Avançar. Cada coisa criada está confinada a um certo gênero ou espécie . Mas a essência divina é infinita, compreendendo em si toda a perfeição de todo ser, à medida que nósprovado no Primeiro Livro. Portanto, a substância divina não pode ser vista por meio de nada criado.

Além disso. Toda espécie inteligível através da qual a qüididade ou essência de uma coisa é compreendida, a compreende ao representá-la: portanto, as palavras que significam o que uma coisa é são chamadas de termos e definições. Mas nenhuma imagem criada pode representar Deus assim: uma vez que toda imagem criada pertence a algum gênero fixo, enquanto Deus não, como foi provado no Primeiro Livro. Portanto, não é possível compreender a substância divina por meio de uma imagem criada.

Avançar. Foi provado no Primeiro Livro que a substância de Deus é Seu ser. Mas o ser de uma substância separada é distinto de sua substância, como provamos no Segundo Livro. Portanto, a essência de uma substância separada não é um meio suficiente pelo qual Deus pode ser visto em Sua essência.

E, no entanto, a substância separada, por meio de sua própria substância , sabe sobre Deus, que Ele é; que Ele é a causa de todas as coisas; que Ele está acima de tudo e longe de tudo, não apenas das coisas que são, mas até daquelas que podem ser concebidas pela mente criada. Este conhecimento de Deus também podemos obter um tanto, porque pelos Seus efeitos sabemos de Deus que Ele é e que é a causa de outras coisas, superando tudo e distante de todos. E este é o limite e o ponto mais alto do nosso conhecimento nesta vida onde, como diz Dionísio (De Mys t. Theol. I., Ii.), Estamos unidos a Deus como a algo desconhecido. Isso acontece quando sabemos Dele o que Ele não é, enquanto o que Ele é permanece totalmente desconhecido. Portanto, a fim de indicar a ignorância deste conhecimento mais sublime, foi dito a Moisés (Êxodo 20:21) que ele foi para a nuvem negra onde Deus estava.

Visto que, entretanto, a natureza inferior em seu ápice atinge apenas o que é inferior na natureza superior, segue-se que esse mesmo conhecimento é mais sublime em substâncias separadas do que em nós. Isso pode ser mostrado em cada forma de obter esse conhecimento. Pois se a causa é conhecida por seu efeito, quanto mais próximo esse efeito está, e quanto mais clara sua semelhança com sua causa, mais evidente se torna a existência dessa causa. Ora, as substâncias separadas, que conhecem a Deus por si mesmas, são efeitos mais próximos e têm uma semelhança mais clara com Deus do que os efeitos pelos quais conhecemos a Deus. Portanto, substâncias separadas sabem com mais certeza e clareza do que nós que Deus existe. - De novo. Visto que, por meio de negações, chegamos de qualquer maneira ao conhecimento adequado de uma coisa, como afirmado acima, quanto mais coisas se sabe que foram removidas de Deus, e quanto maior sua proximidade, mais perto se aproxima de um conhecimento adequado Dele. : ainda assim, aquele que sabe que o homem não é nem íntimo nem insensível, aproxima-se mais de um conhecimento próprio do homem do que aquele que sabe apenas que ele não é inanimado, embora nenhum dos dois saiba o que é o homem. Agora, as substâncias separadas sabem mais do que nós, e as coisas que estão mais perto de Deus; e conse quentemente por sua

remoção inteligência de Deus mais coisas e coisas mais perto de Deus do que nós. Portanto, eles se aproximam mais de um conhecimento adequado de Deus do que nós: embora nem eles, através do entendimento, vejam a substância divina.

Agai n. Quanto mais elevadas as pessoas sobre as quais se sabe que um homem está colocado, melhor é o conhecimento que se tem de sua eminência: assim, embora um camponês possa saber que oo rei é o mais alto da terra, mas como conhece apenas alguns dos mais baixos oficiais do rei om, com quem tem negócios, ele não percebe a posição exaltada do rei, como alguém que conhece a dignidade de todos os grandes homens de o reino, sobre o qual ele sabe que o rei está colocado: embora nenhum deles compreenda a altura da posição real. Agora não conhecemos nada além das coisas mais baixas: e conseqüentemente, embora saibamos que Deus está muito acima de tudo, não conhecemos a supereminência divina como as substâncias separadas, a quem as ordens mais altas das coisas são conhecidas, embora saibam que Deus é superior a todos eles.

Novamente. É claro que a causalidade e a virtude de uma causa são tanto mais conhecidas quanto mais e maiores efeitos delas são conhecidos. Portanto, segue-se evidentemente que as substâncias separadas conhecem a causalidade e o poder divinos melhor do que nós, embora saibamos que ele é a causa de tudo.

CAPÍTULO L
QUE O DESEJO NATURAL DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO É ESTABELECIDO EM REPOUSO NO CONHECIMENTO NATURAL QUE TÊM DE DEUS

AGORA não é possível que o desejo natural da substância separada repouse em tal conhecimento de Deus.

Pois tudo o que é imperfeito em uma espécie, busca adquirir a perfeição daquela espécie: assim, quem tem uma opinião sobre um assunto, e portanto um conhecimento imperfeito sobre ele, por isso mesmo é impelido ao desejo de certo conhecimento sobre ele. Ora, o conhecimento supracitado que as substâncias separadas têm sobre Deus sem conhecer sua substância, é um tipo de conhecimento imperfeito; pois não nos julgamos saber uma coisa se não conhecemos sua substância: de modo que o ponto principal em conhecer uma coisa é saber o que é. Portanto, este conhecimento que as substâncias separadas têm sobre Deus não acalma seu apetite, mas o estimula à visão da substância divina.

Novamente. O conhecimento dos efeitos é um estímulo para conhecer a causa: por isso os homens começaram a filosofar porque buscavam as causas das coisas. Portanto, o desejo de conhecimento naturalmente implantado em todas as substâncias intelectuais não descansa a menos que, conhecendo a substância dos efeitos, eles conheçam também a substância de sua causa. Conseqüentemente, visto que as substâncias separadas sabem que Deus é a causa de todas as coisas cujas substâncias elas vêem, seu desejo natural não descansa, a menos que vejam também a substância de Deus.

Além do mais. Como há uma conexão entre saber a causa adequada (propter quid) de uma coisa ser assim e assim, e saber que é assim (quia est), então há uma conexão entre saber sobre uma coisa o que é (quid est), e sabendo que existe (um est). Porque se sabemos a causa adequada de uma coisa ser assim e

assim, podemos provar que é assim, por exemplo, que a lua sofre eclipse: mesmo assim, se sabemos de uma coisa, o que é, podemos provar que existe . Esse é o ensino em 2 Poster i. Agora, observamos que aqueles que sabem que uma coisa é assim e assim, naturalmente procuram conhecer a causa adequada de ser assim. Portanto, aqueles que sabem que uma coisa existe, naturalmenteprocure saber o que é; e isso é conhecer sua essência. Portanto, o desejo natural de conhecimento não é posto em repouso pelo conhecimento de Deus, pelo qual se sabe que Ele existe.

Avançar. Nada finito pode colocar o desejo do intelecto em repouso. Isso é provado pelo fato de que o intelecto, dado qualquer objeto finito, se esforça para ir além dele: de modo que dada uma linha finita de qualquer comprimento , ele se esforça para apreender um mais longo; e é o mesmo em números: e esta é a razão pela qual podemos adicionar indefinidamente a números e linhas matemáticas. Agora, a excelência e o poder de qualquer substância criada são finitos. Portanto, o intelecto de uma substância separada não se satisfaz em conhecer as substâncias separadas, por mais excelentes que sejam, mas ainda tende por seu desejo natural a compreender a substância que é de excelência infinita, como provamos no Primeiro Livro a respeito da substância divina.

Mor eover. Assim como existe um desejo natural de conhecimento em todas as naturezas intelectuais, também existe nelas um desejo natural de se livrar da ignorância ou ignorância. Agora, as substâncias separadas, como declarado, sabem da maneira já mencionada, que a substância de Deus está acima delas, e acima de tudo que entendem: portanto, eles sabem que a substância divina é desconhecida para eles. Portanto, seu desejo natural tende a compreender a substância divina.

Além do mais. Quanto mais perto uma coisa está de seu fim, maior é o desejo com que ela tende a esse fim: portanto, podemos notar que o movimento natural dos corpos aumenta em direção ao fim. Ora, o intelecto das substâncias separadas está mais perto do conhecimento de Deus do que o nosso: e, conseqüentemente, eles desejam conhecer a Deus mais intensamente do que nós. E por mais que saibamos que Deus é, e outras coisas mencionadas

acima, ainda continuamos desejando e buscamos conhecê-Lo em Sua essência. Muito mais, portanto, as substâncias separadas desejam isso naturalmente: e, conseqüentemente, seu desejo natural não é satisfeito com o conhecimento de Deus acima mencionado.

Daí concluímos que a felicidade última de uma substância separada não consiste no conhecimento pelo qual ela conhece a Deus por sua própria substância: visto que seu desejo ainda a conduz à substância de Deus.

Daí resulta também claramente que a felicidade última não deve ser buscada em nenhum outro lugar, a não ser em uma operação do intelecto: visto que nenhum desejo nos leva tão alto quanto o desejo de conhecer a verdade. Pois todos os nossos desejos, sejam de prazer ou de qualquer outra coisa que o homem queira, podem ser satisfeitos com outras coisas: ao passo que o referido desejo não descansa até que tenha alcançado Deus, a causa suprema e criador de tudo. Daí a Sabedoria corretamente diz (Ecclus. 24: 7): Eu moro nos lugares mais altos, e meu trono está em uma coluna de nuvem: e é dito (Prov. 9: 3) que a Sabedoria de suas servas convida ao torre. Devem envergonhar-se, então, que buscam a felicidade do homem nas coisas mais baixas, enquanto ela está colocada em tal altura.

CAPÍTULO LI
COMO DEUS PODE SER VISTO EM SUA ESSÊNCIA

DESDE então, é impossível que um desejo natural seja nulo; - e seria se fosse impossível chegar à compreensão da substância divina; pois todas as mentes desejam isso naturalmente: - devemos concluir que é possível que a substância divina seja vista por meio do intelecto; tanto por substâncias intelectuais separadas, quanto por nossas almas.

É suficientemente claro pelo que foi dito que tipo de visão é esta. Pois provamos que a substância divina não pode ser vista pelo intelecto em nenhuma espécie criada. Portanto, se a essência de Deus pode ser vista, deve ser que o intelecto a veja na própria essência divina: de modo que, nessa visão, a essência divina é tanto o objeto quanto o meio da visão.

Visto que, entretanto, o intelecto é incapaz de compreender qualquer substância particular, a menos que seja acionado por alguma espécie que o informe, essa é a imagem da coisa compreendida; alguém pode considerar impossível para um intelecto criado ver a própria substância de Deus na essência divina como uma espécie inteligível, visto que a essência divina é auto-subsistente, e nós provamos no Primeiro Livro que Deus não pode ser a forma de nada.

Para entender essa verdade, devemos notar que uma substância auto-subsistente é uma forma sozinha ou é composta de matéria e forma. Conseqüentemente, aquilo que é composto de matéria e forma não pode ser a forma de outra coisa: porque a forma nele já está confinada àquela matéria, de modo que não pode ser a forma de outra coisa. Mas aquilo que persiste para ser uma forma só, pode ser a forma de outra coisa, desde que seja tal que alguma outra coisa possa participar dela, como provamos a respeito da alma humana no Segundo Livro. Se, entretanto, seu ser não pode ser participado por outro, não pode ser a forma de nada; porque por seu próprio ser é determinado em si mesmo, como as coisas materiais o

são por sua matéria. Agora devemos considerar que este é o caso não apenas com respeito ao ser substancial ou natural, mas também com respeito ao ser inteligível. Pois, visto que a verdade é a perfeição do intelecto, aquele inteligível que é a própria verdade, será uma forma pura no gênero das coisas inteligíveis. Isso se aplica somente a Deus: pois, uma vez que a verdade é conseqüência do ser, somente essa é sua própria verdade, que é seu próprio ser; e isso pertence somente a Deus, como provamos no Segundo Livro. Conseqüentemente, outros inteligíveis subsistentes não são formas puras no gênero das coisas inteligíveis, mas têm uma forma em um sujeito: pois cada um deles é uma coisa verdadeira, mas não a verdade, mesmo que seja um ser, mas não o próprio ser. É, portanto, claro que a essência divina pode ser comparada ao intelecto criado como uma espécie inteligível pela qual ele entende: o que não pode ser dito da essência de qualquer substância separada. E, no entanto, não pode ser a forma de outra coisa quanto ao seu ser natural: pois seguir-se-ia que estando unido a esta outra, constituiria uma natureza; o que é impossível, visto que a essência divina é perfeita em si mesma, em sua própria natureza. Considerando que a espécie inteligível em sua união com o intelecto, não constitui uma natureza, mas aperfeiçoa o intelecto para o efeito do entendimento: e isso não é inconsistente com a perfeição da essência divina.

Esta visão imediata de Deus é prometida a nós nas Sagradas Escrituras (1 Cor. 13:12): Nós vemos agora através de um vidro de uma maneira escura; mas depois cara a cara. Seria ímpio entender isso de maneira material e imaginar uma face material na Divindade: já que provamos que Deus não tem corpo. Nem é possível vermos Deus com uma face corporal, uma vez que os olhos do corpo, que estão situados na face, só podem ver as coisas corporais. Assim, então, veremos Deus face a face, porque o veremos imediatamente, mesmo como um homem a quem vemos face a face.

É de acordo com essa visão que nos tornamos mais semelhantes a Deus e participantes de Sua bem-aventurança: visto que Deus entende Sua substância por Sua essência, e esta é Sua bem-aventurança. Portanto, é dito (1 Jo. 3: 2): Quando ele escutar, seremos semelhantes a ele; porque o veremos como Ele é. E

(Lucas 22:29, 30) nosso Senhor disse: Eu disponho para vocês, como Meu Pai me dispôs, um banquete, para que vocês comam e bebam à Minha mesa no Meu reino. Ora, essas palavras não podem ser entendidas como referindo-se à comida e bebida do corpo, mas àquilo que é tirado da mesa da Sabedoria, da qual a Sabedoria diz (Provérbios 9: 5): Comam meu pão e bebam o vinho que Eu me misturei para você. Conseqüentemente, comer e beber à mesa de Deus é desfrutar da mesma bem-aventurança que faz Deus feliz e ver Deus como Ele se vê.

CAPÍTULO LII
QUE NENHUMA SUBSTÂNCIA CRIADA PODE, POR SEU PODER NATURAL, CHEGAR AO VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

NO ENTANTO, não é possível para nenhuma substância criada atingir, por seu próprio poder, esta forma de ver Deus.

Pois aquilo que é próprio da natureza superior não pode ser adquirido por uma natureza inferior, exceto por meio da ação da natureza superior, a quem pertence propriamente: assim, a água não pode se tornar quente, exceto pela ação do calor . Ora, ver Deus em sua essência é próprio da natureza divina, visto que operar por sua própria forma é próprio do operador. Portanto, nenhuma substância intelectual pode ver Deus na essência divina, a menos que o próprio Deus faça isso acontecer.

Novamente. Uma forma própria de A não se torna de B exceto por meio da agência de A: porque um agente produz sua semelhança comunicando sua forma a outro. Ora, é impossível ver a substância divina, a menos que a própria substância divina se torne a forma pela qual o intelecto entende, como já provamos. Portanto, nenhuma substância criada pode atingir essa visão, exceto por meio da agência divina.

Além do mais. Se quaisquer duas coisas devem ser unidas para que uma seja formal e a outra material, sua união deve ser completada por uma ação da parte formal, e não pela ação daquela que é material: porque a forma é o princípio da ação, enquanto a matéria é o princípio passivo. Ora, para que o intelecto criado veja a substância de Deus, a própria essência divina deve ser unida ao intelecto como forma inteligível, como já provamos. Portanto, nenhum intelecto criado pode atingir essa visão, exceto por meio da agência divina.

Avançar. O que é por si mesmo é a causa do que é por outro. Sem w a inteligência divina vê de si a substância divina, porque a inteligência divina é a essência divina, na qual substância de Deus é visto, como provamos no Primeiro Livro: enquanto o intelecto criado

vê a substância divina no divino essenc e como em algo diferente de si mesmo. Portanto, essa visão não pode ser adquirida pelo intelecto criado, exceto por meio da ação de Deus.

Além disso. Tudo o que excede os limites de uma natureza não pode ser adquirido por aquela natureza, exceto por meio de outra pessoa: assim, a água não flui para cima a menos que seja movida por outra coisa. Ora, está além dos limites de qualquer natureza criada ver a substância de Deus: porque é próprio de toda natureza intelectual criada compreender de acordo com o modo de sua substância: ao passo que a substância divina não pode ser entendida assim, como provamos acima. Portanto, nenhum intelecto criado pode atingir uma visão da substância divina, exceto pela agência de Deus que supera todas as criaturas. Por isso é dito (Rom. 6:23): A graça de Deus é vida eterna. Pois nós provamos que a felicidade do homem consiste em ver Deus, que é chamado de vida eterna: e diz-se que obtemos isso somente pela graça de Deus, porque essa visão ultrapassa a faculdade de toda criatura, e é impossível alcançá-la exceto pela graça de Deus Presente; e quando tais coisas são obtidas por uma criatura, são atribuídas à graça de Deus. Novamente nosso Senhor diz (Jo 14.21): Eu me manifestarei a ele.

CAPÍTULO LIII
QUE O INTELECTO CRIADO PRECISA DE UM RAIO DA LUZ DIVINA PARA VER DEUS EM SUA ESSÊNCIA

Para uma visão tão sublime, o intelecto criado precisa ser elevado por algum tipo de derramamento da bondade divina. Pois é impossível que a forma própria de qualquer coisa se torne a forma de outra, a menos que esta tenha alguma semelhança com a coisa a que essa forma propriamente pertence: assim, a luz não ativa um corpo que nada tem em comum com o diáfano. Ora, a essência divina é a forma inteligível apropriada do intelecto divino e é proporcional a ela: pois esses três, entendimento, meio de entendimento e objeto compreendido, são um em Deus. Portanto, essa mesma essência não pode se tornar a forma inteligível de um intelecto criado, exceto por meio do intelecto criado participando de alguma semelhança divina. Portanto, essa participação em uma semelhança divina é necessária para que a substância divina seja vista.

Novamente. Nada pode receber uma forma superior a menos que seja disposto a isso por meio de sua capacidade sendo elevada: porque todo ato está em seu devido poder. Agora, a essência divina é uma forma mais elevada do que qualquer intelecto criado. Portanto, para que a essência divina se torne a espécie inteligível para um intelecto criado, o que é necessário para que a substância divina seja vista, o intelecto criado precisa ser elevado para esse propósito por alguma disposição sublime.

Além do mais. Se duas coisas, por não serem unidas, tornam-se unidas, isso deve ser devido à mudança de ambas ou apenas uma. Agora, se supormos que alguns criaramo intelecto começa a ver a essência divina, segue-se do que dissemos, que a essência divina está unida a esse intelecto como uma espécie inteligível. Mas é impossível que a essência divina seja mudada, como já provamos. Portanto, essa união deve começar por meio de uma mudança no intelecto criado. E essa mudança só pode consistir no intelecto

criado adquirindo alguma nova disposição. - Segue-se a mesma conclusão se supormos que algum intelecto criado seja dotado desde o início de sua criação com tal visão . Pois se, como provamos, essa visão excede a faculdade da natureza, é possível conceber qualquer intelecto criado como completo em sua espécie natural sem ver a substância de Deus. Conseqüentemente, quer ela veja a Deus desde o início, ou comece a vê-lo depois, sua natureza precisa que algo seja adicionado a ela.

Avançar. Nada pode ser elevado a uma operação superior, exceto através do fortalecimento de seu poder. Agora, um poder pode ser aumentado de duas maneiras. Em primeiro lugar, por uma mera intensificação da potência: assim a potência ativa de um sujeito quente é aumentada pela intensidade do calor, de modo que é capaz de uma ação mais veemente na mesma espécie. Em segundo lugar, pelo acréscimo de uma nova forma: assim o poder de um corpo diáfano é aumentado para que possa dar luz, tornando-se realmente luminoso ao receber novamente a forma de luz. Este aumento de potência é necessário para que resulte uma operação de outra espécie. Ora, o poder natural do intelecto criado não é suficiente para a visão da substância divina, como mostramos. Portanto, seu poder precisa ser aumentado, a fim de que atinja essa visão. Mas o aumento pela intensificação do poder natural é insuficiente: porque essa visão não é do mesmo tipo que a visão natural do intelecto criado: que é clara à distância das coisas vistas. Portanto, deve haver um aumento do poder intelectivo ao receber uma nova disposição. Agora, devido ao fato de que derivamos nosso conhecimento de seres inteligíveis de coisas sensíveis, transferimos os termos empregados no conhecimento sensual para nosso conhecimento intelectual; especialmente aqueles que pertencem à visão, que de todos os sentidos é o mais elevado e o mais espiritual e, portanto, o mais semelhante ao intelecto: e por esta razão o conhecimento intelectual é chamado de visão. E porque a visão corporal não é efetuada sem luz, aquelas coisas que servem para a perfeição da visão intelectual são chamadas de luz: portanto, Aristóteles (3 De Anima, v.) Compa res o intelecto ativo à luz, porque o intelecto ativo torna as coisas realmente inteligíveis , mesmo que a luz de alguma forma torne as coisas realmente

visíveis. Conseqüentemente, a disposição pela qual o intelecto criado é elevado à visão intelectual da substância divina é corretamente chamada de luz da glória: não que torne o objeto realmente inteligível, como a luz do intelecto ativo o faz; mas porque torna o intelecto capaz de realmente compreender.

Esta é a luz da qual se diz (Salmos 35:10): Na Tua luz veremos a luz, ou seja, a luz da substância divina. Novamente é dito (Apoc. 22: 5): A cidade, ou seja, dos Bem-aventurados, não tem necessidade do sol, nem da lua ... porque a glória de Deus a iluminou. Novamente é dito (Is. 60:19): Não terás mais o sol para tua luz de dia, nem o brilho da lua te iluminará; mas o Senhor será para ti por uma luz perpétua, e teu Deus para a tua glória. - Por esta razão também, visto que em Deus estar é o mesmo que compreender, e porque Ele é a causa de toda aSeu entendimento, é dito que Ele é a luz (Jo. 1: 9): Essa era a verdadeira luz que ilumina todo homem que vem a este mundo: e (1 Jo. 1: 5): Deus é luz: e (Salmos 103: 2): Tu ... estás vestido de luz como de um manto. - Por esta razão também, tanto Deus quanto os anjos são descritos nas Sagradas Escrituras em figuras de fogo, por causa do brilho do fogo.

CAPÍTULO LIV

ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE DEUS NÃO PODE SER VISTO EM SUA ESSÊNCIA ; E A SUA SOLUÇÃO

ALGUÉM irá se opor ao precedente:

Nenhuma luz adicional pode ajudar a visão a ver coisas que ultrapassam a faculdade natural da visão corporal: uma vez que a visão só pode ver objetos coloridos. Ora, a substância divina ultrapassa toda a faculdade de um intelecto criado, mais ainda do que a inteligência supera a capacidade dos sentidos. Portanto, nenhuma luz adicional pode elevar o intelecto criado para ver a substância divina.

Novamente. Esta luz que é recebida no intelecto criado , é algo criado. Portanto, também está infinitamente distante de Deus: e, conseqüentemente, tal luz não pode ajudar o intelecto criado a ver a substância divina.

Além do mais. Se a luz acima mencionada pode fazer isso porque é uma imagem da substância divina; visto que toda substância intelectual, pela própria razão de ser intelectual, tem uma semelhança com Deus, a própria natureza de uma substância intelectual será suficiente para ver Deus.

Avançar. Se esta luz for criada; visto que não há razão para que aquilo que é criado não seja conatural para alguma criatura; pode haver uma criatura que veria a substância divina através de sua luz conatural. Mas o contrário disso foi provado.

Além disso. O infinito, como tal, é desconhecido. Agora provamos no primeiro livro que Deus é infinito. Portanto, a substância divina não pode ser vista através da luz em questão.

Além disso. Deve haver proporção entre o entendimento e a coisa compreendida. Mas não há proporção entre o intelecto criado, mesmo aperfeiçoado por esta luz, e a substância divina: pois ainda permanece uma distância infinita entre eles. Portanto, o intelecto

criado não pode ser ajudado por nenhuma luz para ver a substância divina.

Por esses e como argumentos, alguns foram induzidos a sustentar que a substância divina nunca é vista por um intelecto criado. Essa opinião, ao mesmo tempo, destruiria a verdadeira felicidade da criatura racional, que não pode consistir em nada mais que a visão da substância divina, como já provamos, e é contrária à autoridade das Sagradas Escrituras, como resulta do que dissemos. Portanto, deve ser rejeitado como falso e herético.

Não é difícil, entretanto, responder aos argumentos acima. Pois a substância divina não está tão fora do alcance do intelecto criado, a ponto de estar absolutamente além de seu alcance, como o som está para a visão, ou uma substância imaterial para os sentidos: porque oa substância divina é a primeira inteligível e o princípio de todo conhecimento intelectual: ainda assim, está fora do alcance do intelecto criado, como excedendo seu poder, assim como os mais elevados sensíveis estão fora do alcance dos sentidos. Por isso o Filósofo (2 Metaph.) Diz que nosso intelecto está em relação às coisas mais evidentes, como o olho da coruja está em relação ao sol. Portanto, o intelecto criado precisa ser fortalecido por alguma luz divina a fim de ser capaz de ver a substância divina. Isso resolve o primeiro argumento.

Além disso, esta luz eleva o intelecto criado à visão de Deus, não por causa de sua afinidade com a substância divina, mas por causa do poder que recebe de Deus para produzir tal efeito: embora em seu ser esteja infinitamente distante de Deus, como afirma o segundo argumento. Pois esta luta une o intelecto criado a Deus, não no ser, mas apenas no entendimento.

Visto que, entretanto, pertence ao próprio Deus compreender Sua substância perfeitamente, a luz em questão é uma semelhança de Deus no sentido de que aperfeiçoa o intelecto para ver a substância divina . Agora, nenhuma substância intelectual pode ser como Deus dessa maneira. Pois uma vez que a simplicidade de nenhuma substância criada é igual à simplicidade divina, é impossível para a substância criada ter toda a sua perfeição em um assunto: pois isso é próprio de Deus, como provamos no Primeiro Livro, que é ser,

compreender e abençoado em relação ao mesmo. Conseqüentemente, na substância intelectual, a luz criada, por meio da qual é elevado à visão beatífica de Deus, difere de qualquer luz pela qual é aperfeiçoada em sua natureza específica e compreende proporcionalmente à sua substância. Portanto, a resposta ao terceiro argumento é clara.

O quarto argumento é resolvido assim. A visão da substância divina supera todo o poder natural, como foi mostrado. Conseqüentemente, a luz pela qual o intelecto criado é aperfeiçoado a fim de ver a substância divina deve ser sobrenatural.

Nem pode o fato de que Deus é infinito ser um obstáculo à visão da substância divina, como argumentou a quinta objeção. Pois não se diz que Ele é infinito por meio da privação, como quantidade: e o infinito deste tipo é razoavelmente desconhecido, porque é como a matéria desprovida de forma que é o princípio do conhecimento. Mas é dito que Ele é infinito negativamente, como uma forma subsistente per se que não é limitada por ser recebido na matéria. Portanto, o que é infinito desta maneira é em si mesmo mais cognoscível.

De fato, há proporção entre o intelecto criado e a compreensão de Deus, uma proporção não de medida, mas de aptidão , tal como da matéria para a forma ou da causa para o efeito. Desta forma, não há razão para que haja na criatura uma proporção para com Deus, consistindo na aptidão de um ser inteligente para um objeto inteligível, bem como de efeito a respeito de sua causa. Portanto, a solução da sexta objeção é clara.

CAPÍTULO LV
QUE O INTELECTO CRIADO NÃO COMPREENDE A SUBSTÂNCIA DIVINA

O modo de qualquer ação depende da eficácia de seu princípio ativo - pois aquele que tem o forte calor transmite maior calor: conseqüentemente, o modo de conhecimento também deve depender da eficiência do princípio de conhecimento.

Agora, a luz mencionada acima é um princípio de conhecer a Deus: visto que assim o intelecto criado é elevado à visão da substância divina. Conseqüentemente, o modo da visão divina deve ser compatível com o poder dessa mesma luz. Mas esta luz é muito insuficiente em força da clareza da inteligência divina. Portanto, é impossível que a substância divina seja vista na luz mencionada tão perfeitamente como é vista pelo intelecto divino. Ora, o intelecto divino vê esta substância tão perfeitamente quanto é perfeitamente visível: porque a verdade da substância divina e a clareza do divino int eleto são iguais; mais ainda, eles são um. Portanto, o intelecto criado não pode, pela luz mencionada, ver a substância divina tão perfeitamente como é perfeitamente visível. Ora, quem conhece uma coisa para compreendê-la conhece-a tão perfeitamente como é cognoscível: assim, quem sabe que um triângulo tem três ângulos iguais a dois ângulos retos, por uma questão de opinião por razões prováveis, porque os sábios o dizem , ainda não o compreende; mas apenas aquele que a conhece como uma conclusão científica, por meio do médium que causa essa conclusão. Portanto, o intelecto criado não pode compreender a substância divina.

Novamente. Um poder finito não pode, em sua operação, elevar-se ao nível de um objeto infinito. Ora, a substância divina é algo infinito em comparação com todo intelecto criado: já que todo intelecto criado está confinado a uma certa espécie. Portanto, a visão de um intelecto criado não pode elevar-se ao nível da substância divina ao vê-lo, ou seja, ao ver a substância divina tão perfeitamente quanto é visível. Portanto, nenhum intelecto criado o compreende.

Avançar. Todo agente atua perfeitamente na medida em que participa perfeitamente da forma que é o princípio da ação. Ora, a forma inteligível pela qual a substância divina é vista é a própria essência divina: e embora se torne a forma inteligível do intelecto criado, o intelecto criado não a apreende tanto quanto pode ser apreendido. Portanto, ele não o vê tão perfeitamente como pode ser visto. Portanto, não é compreendido pelo intelecto criado.

Além do mais. Nada compreendido vai além dos limites de quem compreende. Conseqüentemente, se o intelecto criado compreendesse a substância divina, isso não ultrapassaria os limites do intelecto criado : o que é impossível. Portanto, o intelecto criado não pode compreender a substância divina.

Não dizemos, entretanto, que a substância divina é vista, embora não seja compreendida por um intelecto criado, como se algo dela fosse visto e algo não visto; visto que a substância divina é totalmente simples: mas porque não é vista tão perfeitamente pelo intelecto criado como é visível, mesmo como aquele que mantém uma conclusão demonstrada como umdiz-se que a opinião a conhece, mas não a compreende, porque ele não a conhece perfeitamente, isto é, cientificamente, embora não haja parte dela que ele não conheça.

CAPÍTULO LVI
QUE NENHUM INTELECTO CRIADO, AO VER A DEUS, VÊ TUDO O QUE PODE SER VISTO NELE

AQUI é claro que embora o intelecto criado possa ver a substância divina, ele não conhece tudo o que pode ser visto na substância divina.

Pois então, por si só, segue-se necessariamente que se um princípio for conhecido, todos os seus efeitos são conhecidos nele, quando esse princípio é compreendido pelo intelecto: porque então é um princípio conhecido por todo o seu poder, quando todos os seus efeitos são conhecidos a partir de isto. Agora, outras coisas são conhecidas pela essência divina, como os efeitos são conhecidos por sua causa. Conseqüentemente, visto que o intelecto criado não pode conhecer a substância divina de modo a compreendê-la, não se segue que, por vê-la, veja também tudo o que nela pode ser conhecido.

Novamente. Quanto mais alto o intelecto, mais ele sabe; - ou um maior número de coisas, ou pelo menos mais sobre as mesmas coisas. Agora, o intelecto divino supera todo intelecto criado: e, conseqüentemente, ele sabe mais coisas do que qualquer intelecto criado. No entanto, ele não conhece as coisas, exceto por meio do conhecimento de sua própria essência, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, mais coisas são cognoscíveis na essência divina do que qualquer intelecto criado pode ver nela.

Além do mais. A medida de um poder está de acordo com o que ele pode fazer. Conseqüentemente, saber tudo o que um poder pode fazer é o mesmo que compreender esse poder. Mas, uma vez que o poder divino é infinito, nenhum intelecto criado pode compreendê-lo mais do que pode compreender sua essência, como provamos acima. Nem, portanto, um intelecto criado pode saber tudo o que o poder divino pode fazer. No entanto, todas as coisas que o poder divino pode fazer são cognoscíveis na essência divina, porque Deus as conhece a todas, e não de outra forma senão em

Sua essência. Portanto, um intelecto criado ao ver a essência divina não vê tudo o que pode ser visto na substância divina.

Além disso. Nenhum poder cognitivo conhece uma coisa, exceto sob o aspecto de seu objeto apropriado : assim, à vista, não conhecemos nada exceto como colorido. Agora, o objeto próprio do intelecto é o que uma coisa é, ou seja, a essência de uma coisa, como afirmado em 3 De Anima, iv. Conseqüentemente, tudo o que o intelecto sabe de uma coisa, ele o conhece através do conhecimento de sua essência, de modo que sempre que por demonstração nos familiarizamos com os próprios acidentes de uma coisa, tomamos como princípio, o que essa coisa é, como afirmado em 1 Poster . eu. 4. Por outro lado, se o intelecto conhece a essência de seus acidentes, de acordo com o enunciado em 1 De Anima, i. que os acidentes ajudam muito a saber o que é uma coisa; isso é acidental, na medida em que o conhecimento do intelecto surge dos sentidos, e assim, conhecendo os acidentes percebidos pelos sentidos, precisamos chegar ao conhecimento da substância: por isso isso não ocorre na matemática, mas apenas em física. Conseqüentemente, tudo o que não pode ser conhecido em uma coisa pelo conhecimento de sua substância deve ser desconhecido para o intelecto. Agora, conhecendo osub postura de quem quer, não podemos chegar a saber o que ele quer: porque a vontade não tende completamente naturalmente ao que quer; razão pela qual se diz que a vontade e a natureza são dois princípios ativos. Portanto, o intelecto não pode saber o que uma pessoa deseja, exceto que pode fazê-lo por certos efeitos: assim, se vemos uma pessoa trabalhando voluntariamente, sabemos o que ela desejou. Ou novamente de uma causa; assim, Deus sabe o que queremos, como também outros de Seus efeitos, visto que Ele é a causa de nossa vontade. Ou ainda por alguém insinuando sua vontade para outro, como quando falando, ele dá a conhecer seus gostos e desgostos. Desde então, muitas coisas dependem da vontade simples de Deus, como mostramos parcialmente acima, e mostraremos ainda mais claramente mais adiante; embora o intelecto criado possa ver a essência divina, ele não conhece todas as coisas que Deus vê em Sua essência.

Alguém pode objetar ao que foi dito, que a substância de Deus é algo maior do que todas as coisas que Ele pode fazer, entender ou desejar, exceto a si mesmo : portanto, se o intelecto criado pode ver a substância de Deus , muito mais pode saber tudo o que Deus quer entende, quer quer ou pode fazer, exceto a si mesmo.

Mas, se considerarmos com atenção, saber uma coisa em si não é o mesmo que conhecê-la em sua causa: já que há coisas que são fáceis de saber em si mesmas, mas não são fáceis de saber em suas causas. É verdade, então, que conhecer Deus em si mesmo é mais do que conhecer qualquer outra coisa além dEle, se isso pode ser conhecido em si mesmo. Mas pertence a um conhecimento mais perfeito conhecer a substância divina e ver seus efeitos nela, do que conhecer a substância divina sem ver seus efeitos nela. E é possível ver a substância divina sem compreendê-la. Mas não é possível saber tudo o que pode ser conhecido naquela substância, sem compreendê-la, como já provamos.

CAPÍTULO LVII
QUE CADA INTELECTO DE QUALQUER GRAU PODE PARTICIPAR DA VISÃO DIVINA

Visto que, como provamos, o intelecto criado é elevado por uma espécie de luz sobrenatural à visão da substância divina, não há intelecto criado de grau tão baixo, quanto à sua natureza, que não possa ser elevado a esta visão .

Pois provamos que esta luz não pode ser conatural para nenhuma criatura, mas ultrapassa toda natureza criada em seu poder . Ora, o que é feito por um poder sobrenatural, não é impedido por nenhuma diversidade da natureza, pois o poder divino é infinito; de modo que na cura milagrosa de um homem doente, não importa se ele está muito ou pouco enfermo. Conseqüentemente, a diferença de graus na natureza intelectual não impede que o mais baixo dessa natureza seja elevado pela luz acima mencionada àquela visão.

Novamente. O intelecto superior na ordem da natureza está infinitamente distante de Deus em perfeição e bondade: ao passo que sua distância do intelecto inferior é finita: pois não pode haver uma distância infinita entre uma coisa finita e outra. Conseqüentemente, a distância entre o intelecto criado mais baixo e o mais elevado nada é em comparação com a distância entre o intelecto criado mais alto e Deus. Ora, aquilo que é como nada não pode causar uma variação apreciável: assim, a distânciaentre o centro da terra e o olho humano nada é em comparação com a distância entre o olho humano e a oitava esfera, em comparação com a qual a terra ocupa o espaço de um mero ponto: razão pela qual nenhuma variação apreciável surge de astrônomos considerando o olho humano como o centro da terra em suas demonstrações. Não faz diferença, portanto, que intelecto seja elevado pela luz acima mencionada à visão de Deus, seja do mais alto, ou do mais baixo, ou de um grau médio.

Além do mais. Foi provado acima que todo intelecto deseja naturalmente ver a substância divina. Agora, o desejo natural não

pode ser vazio. Portanto, todo intelecto criado pode chegar à visão da substância divina, a humildade de sua natureza não sendo obstáculo.

Daí é que (Mateus 22:30) nosso Senhor promete aos homens a glória dos anjos: Eles serão, diz ele , falando dos homens, como os anjos de Deus no céu. E (Apoc. 20) afirma-se que a medida de um homem é a de um anjo. Por esta razão, quase todos os anjos das Escrituras Sagradas são descritos na forma de homens, seja totalmente, como os anjos que apareceram a Abraão na semelhança dos homens (Gênesis 18: 2), ou em parte, como pode ser visto em os animais (Eze. 1: 8) dos quais se diz que tinham as mãos de um homem debaixo das asas.

Nisto refutamos o erro daqueles que disseram que por mais que a alma humana seja elevada, ela não pode atingir uma igualdade com os intelectos superiores.

CAPÍTULO LVIII
QUE É POSSÍVEL PARA UM VER DEUS MAIS PERFEITAMENTE QUE OUTRO

CONSIDERANDO que o modo de operação resulta da forma que é o princípio de operação, e a luz acima mencionada é um princípio da visão pela qual o intelecto criado vê a substância divina, como provamos; segue-se que o modo da visão divina está de acordo com o modo desta luz. Agora é possível que haja vários graus de participação desta luz, de modo que um receba mais luz do que o outro. Portanto, é possível que, daqueles que vêem a Deus, um o veja mais perfeitamente do que outro; embora ambos vejam Sua substância.

Novamente. Em qualquer gênero que haja uma coisa maior do que as outras, encontraremos graus conforme esses outros se aproximam mais ou menos dessa coisa: assim, as coisas são mais ou menos frias conforme se aproximam do fogo, que é supremamente quente. Ora, Deus vê Sua própria substância da maneira mais perfeita , visto que só ele a compreende, como provamos acima. Portanto, daqueles que O vêem, um vê Sua substância mais perfeitamente do que os outros, de acordo com sua abordagem maior ou menor Dele.

Além do mais. A luz da glória eleva a pessoa à visão divina porque é uma semelhança do intelecto divino, como já dissemos. Agora, uma coisa pode ser mais ou menos semelhante a Deus. Portanto, é possível ver a substância divina mais ou menos perfeitamente.

Avançar. Visto que há proporção entre o fim e as coisas dirigidas para o fim, segue-se que as coisas dirigidas de maneira diferente para um fim participam desse fim de maneira diferente. Agora, a visão da substância divina é o fim último de toda substância intelectual, como mostramos. E as substâncias intelectuais não são todas igualmente preparadas para esse fim: pois algumas são mais virtuosas, outras menos, e a virtude é o caminho para a felicidade. Conseqüentemente, deve haver diversidade na visão divina, em que

alguns vêem a substância divina mais perfeitamente, outros menos perfeitamente. Portanto , a fim de indicar essa diferença de felicidade, nosso Senhor diz (Jo. 14: 2): Na casa de meu Pai há muitas moradas.

Também fica excluído o erro de quem disse que todas as recompensas são iguais.

Novamente, assim como o modo de visão indica uma diversidade de graus entre os bem-aventurados, o objeto da visão mostra que a glória deles é a mesma: a felicidade de cada um consiste em ver a substância de Deus, como já provamos. A mesma coisa então os torna felizes, mas nem todos obtêm uma felicidade igual disso. Portanto, não impede o que foi dito, que nosso Senhor declara (Mat. 20) que os trabalhadores da vinha receberam o mesmo salário, um centavo a saber, embora não trabalhassem igualmente: porque o mesmo coisa é indicada como uma recompensa a ser vista e desfrutada, ou seja, Deus.

Nesse sentido, também deve ser observado que os movimentos corporais e espirituais são um tanto contrários um ao outro. Pois todos os movimentos corporais têm o mesmo primeiro sujeito identicamente, mas seus fins são diver se: enquanto os movimentos espirituais, a saber, apreensões intelectuais e atos da vontade, têm vários primeiros sujeitos, mas um fim idêntico.

CAPÍTULO LIX
COMO AQUELES QUE VÊEM A SUBSTÂNCIA DIVINA VÊEM TODAS AS COISAS

Pois bem, visto que a visão da substância divina é o fim último de toda substância intelectual, como já provamos; e uma vez que o apetite de tudo que obteve seu fim último, está em repouso: segue-se que o apetite natural da substância intelectual que vê a substância divina deve estar inteiramente em repouso. Ora, o desejo natural do intelecto é conhecer todos os gêneros, espécies e poderes das coisas, e toda a ordem do universo: como fica evidente pelo fato de o homem estudar todas essas coisas. Portanto, todo aquele que vê a substância divina sabe todas as coisas mencionadas acima.

Novamente. Intelecto e sentido diferem, como fica claro em 3 De Anima iv., Nesse sentido é destruído ou enfraquecido por poderosos sensíveis, de modo que depois não pode perceber objetos mais fracos: ao passo que o in tellect, por não ser destruído ou enfraquecido por seu objeto, mas só assim aperfeiçoado, depois de ter compreendido um inteligível superior, não é menos, mas mais capaz de compreender outros inteligíveis. Ora, o mais elevado no gênero dos inteligíveis é a substância divina. Conseqüentemente, o intelecto que pela luz divina é elevado para ver a substância de Deus, é a fortiori aperfeiçoado pela mesma luz para ver todos os outros inteligíveis no universo.

Além do mais. O ser inteligente não é menor, mas pode ser maior do que o ser físico; pois o intelecto é naturalmente adaptado para compreender todas as coisas no universo, bem como coisas que não têm existência física, como negações e privações.Conseqüentemente, tudo o que é necessário para a perfeição do ser físico, isso e ainda mais é necessário para a perfeição do ser inteligível. Ora, a perfeição do ser inteligível ocorre quando o intelecto atinge seu fim último: assim como a perfeição do ser físico consiste na própria construção de uma coisa. Portanto,

Deus dá a conhecer ao intelecto, que O vê, todas as coisas que Ele fez para a perfeição do universo.

Além disso. Ainda que dos que vêem a Deus um o veja mais perfeitamente do que outro, como já mostramos, cada um o vê tão perfeitamente que toda a sua capacidade natural é preenchida: na verdade, a própria visão supera toda a capacidade natural, como foi provado acima. Portanto, todo aquele que vê a substância divina deve conhecer na substância divina todas as coisas às quais se estende sua capacidade natural. Agora, a capacidade natural de todo intelecto se estende ao conhecimento de todas as espécies gerais e da ordem das coisas. Portanto, todo aquele que vê a Deus saberá essas coisas na substância divina.

Portanto o Senhor respondeu ao pedido de Moisés de ver a substância divina (Êxodo 33:19): Eu te mostrarei todo o bem; e Gregório diz (Dial. iv. 33): O que não sabem os que não conhecem Aquele que tudo sabe?

Se considerarmos cuidadosamente o precedente, é claro que aqueles que vêem a substância divina, em um sentido vêem todas as coisas, e em outro sentido, não. Pois, se por tudo entendemos as coisas que pertencem à perfeição do universo, é evidente pelo que foi dito que aqueles que vêem a Deus vêem todas as coisas, como os argumentos que acabamos de apresentar provam. Porque, como o intelecto é, em certo sentido, todas as coisas, tudo o que pertence à perfeição da natureza, pertence também à perfeição do ser inteligível: portanto, de acordo com Agostinho (2 Super Gen. ad lit., viii.), Todas as coisas feitas pela Palavra de Deus para que pudessem subsistir em suas respectivas naturezas, foram feitas da mesma forma na inteligência angélica para serem compreendidas pelos anjos. Ora, à perfeição do ser natural pertencem as naturezas específicas, suas propriedades e forças: porque a intenção da natureza é dirigida às naturezas específicas, uma vez que os indivíduos existem para o bem da espécie. Conseqüentemente, pertence à perfeição de uma substância intelectual conhecer a natureza, as forças e os acidentes próprios de cada espécie: e, portanto, obterá isso através da visão da essência divina. - Além disso, através de seu conhecimento das espécies naturais também

os indivíduos, contidos nessas espécies, são conhecidos pelo intelecto que vê a Deus, como pode ser deduzido do que já foi dito do conhecimento divino e angélico.

Por outro lado, se por todos entendemos tudo o que Deus conhece ao ver Sua essência, nenhum intelecto criado vê todas as coisas na substância divina, como mostramos.

Isso pode ser considerado em relação a várias coisas.

Primeiro, quanto às coisas que Deus pode fazer, mas que nunca fez nem fará. Pois todas essas coisas não podem ser conhecidas sem compreender Seu poder, o que é impossível para qualquer intelecto criado, como já provamos. Por isso é dito (Jó 11: 7, seq.): Porventura compreenderás os passos de Deus e descobrirás o Todo-Poderoso perfeitamente? Ele é mais alto que o céu, e o que farás? Ele é mais profundo do que o inferno, e como você saberá? A medida Dele é mais longa do que a terra, emais amplo que o mar. Pois estas coisas são ditas, não como se Deus fosse grande em quantidade dimensional: mas porque o Seu poder não se limita a tudo o que parece grande, de modo que Ele não pode tornar ainda maior.

Em segundo lugar, quanto às razões das coisas feitas: razões essas que não podem ser todas conhecidas por um intelecto sem que este compreenda a bondade divina. Porque a razão de cada coisa feita é tirada do fim que o criador tem em vista. Ora, o fim de todas as coisas feitas por Deus é a bondade divina: portanto, a razão das coisas feitas é que a bondade divina se espalhe nas coisas. Para que um homem conhecesse todas as razões das coisas criadas, se conhecesse todo bem que pode advir das coisas segundo a ordem da sabedoria divina: e isso seria compreender o bem e a sabedoria divina , que é impossível a qualquer criado. intelecto. Por isso se diz (Ec 8:17): Compreendi que o homem não pode encontrar a razão de todas as obras de Deus.

Em terceiro lugar, quanto às coisas que dependem somente da vontade de Deus: como predestinação, eleição e justificação, e tudo o que pertence à santificação da criatura. Por isso é dito (1 Cor. 2:11): Ninguém conhece as coisas de um homem, mas o espírito de

um homem que está nele. Assim também as coisas que são de Deus, ninguém conhece, mas o Espírito de Deus.

CAPÍTULO LX
QUE AQUELES QUE VÊEM DEUS, VEEM TUDO Nele DE UMA VEZ

CONSIDERANDO que mostramos que o intelecto criado, que vê a substância divina, vê nela todas as espécies de coisas; e uma vez que tudo o que é visto em uma espécie, deve ser visto de uma vez e por uma visão, porque a visão deve corresponder ao princípio da visão: segue-se que o intelecto que vê a substância divina vê tudo, não sucessivamente, mas ao mesmo tempo .

Novamente. A felicidade suprema e perfeita da natureza intelectual consiste em ver Deus, como provado acima. Ora, a felicidade não resulta de um hábito, mas de um ato, pois é a perfeição última e o fim último. Conseqüentemente, tudo o que vemos na visão beatífica da substância divina é realmente visto por nós: e, portanto, não uma coisa após a outra.

Além do mais. Sempre que uma coisa chega ao seu fim último, está em repouso: já que todo movimento é para atingir um fim. Agora, a última finalidade do intelecto é a visão da substância divina, como mostrado acima. Portanto, o intelecto que vê a substância divina não passa de uma coisa inteligível para outra. Portanto, tudo o que sabe nesta visão, considera tudo realmente.

Além disso. Na substância divina, o intelecto conhece todas as espécies de coisas, como já provamos. Agora, de alguns gêneros, há um número infinito de espécies, por exemplo de números, figuras e proporções. Portanto, o intelecto vê um número infinito de coisas na substância divina. Mas não os veria a todos, a menos que os visse de uma vez: porque não é possível passar pelo infinito.

Conseqüentemente, todo o intelecto vê na substância divina, vê imediatamente.

Daí Agostinho diz (15 De Trin. Xvi.): Nossos pensamentos não serão então instáveis, indo e voltando de uma coisa para outra: mas veremos tudo o que sabemos por um relance.

CAPÍTULO LXI
QUE AO VER DEUS UM HOMEM SE TORNOU PARTICIPANTE DA VIDA ETERNA

Conclui-se, portanto, que, pela visão acima mencionada, o intelecto criado torna-se participante da vida eterna. Pois a eternidade difere do tempo no sentido de que o último tem seu ser em uma espécie de sucessão, ao passo que o primeiro o é simultaneamente. Ora, já foi provado que não há sucessão na visão em questão e que tudo o que nela se vê é visto imediatamente e à primeira vista. Portanto, essa visão se dá em uma espécie de participação da eternidade. Além disso, essa visão é uma espécie de vida: porque o ato do intelecto é vida. Portanto, por meio dessa visão, o intelecto criado torna-se participante da vida eterna.

Novamente. Ações tiram suas espécies de seus objetos. Ora, o objeto da visão supracitada é a substância divina em seu próprio ser, e não em alguma imagem criada, como mostramos. Agora, o ser da substância divina está na eternidade, ou melhor, é a própria eternidade . Portanto, a visão supracitada consiste em uma participação da eternidade.

Além do mais. Se uma ação ocorre no tempo, é porque o princípio da ação está no tempo: —por exemplo, as ações das coisas naturais são temporais; —ou devido ao prazo da ação; por exemplo, as ações que as substâncias espirituais, que estão acima do tempo, exercem sobre coisas sujeitas ao tempo. Ora, a visão em questão não está sujeita ao tempo da parte da coisa vista, visto que esta é uma substância eterna; não r por parte do médium de visão, que também é a substância eterna; nem da parte do vidente, a saber, o intelecto, cujo ser é independente do tempo; porque é incorruptível, como já provamos. Portanto, essa visão é de acordo com uma participação da eternidade, como uma transcendência total do tempo.

Avançar. A alma intelectiva é criada na linha fronteiriça entre a eternidade e o tempo, como afirmado no De Causis, e explicado acima: porque é a última na ordem entre os intelectos; e ainda

assim sua substância está acima da matéria corporal e é independente dela. Por outro lado, sua ação em relação à qual entra em conjunção com coisas inferiores e temporais, é ela própria temporal. Conseqüentemente, sua ação, pela qual entra em conjunção com coisas superiores que estão acima do tempo, participa da eternidade. Isso se aplica especialmente à visão em que ele vê a substância divina. Portanto, por esta visão, ele entra em uma participação da eternidade: e pela mesma razão, o mesmo acontece com qualquer outro intelecto criado que vê a Deus.

Por isso nosso Senhor diz (Jo. 18: 3): Esta é a vida eterna: que eles te conheçam, o único Deus verdadeiro.

CAPÍTULO LXII
QUE AQUELES QUE VÊEM A DEUS, O VERÃO PARA SEMPRE

Decorre do que foi dito que aqueles que alcançam a felicidade suprema da visão divina nunca caem dela. Porque tudo o que em um momento é, e em outro momento não, é medido pelo tempo, conforme declarado em 4 Phys. xii. Agora, a visão em questão que torna as criaturas intelectuais felizes não está no tempo, mas na eternidade. Portanto, ninguém pode perdê-lo tendo-se tornado um participante dele.

Novamente. A criatura intelectual não chega ao seu fim último, exceto quando seu desejo natural está em repouso. Ora, assim como deseja naturalmente a felicidade, também deseja a perpetuidade da felicidade: porque, como é perpétuo em sua substância, aquilo que deseja por si mesmo e não por causa de outra coisa, deseja ter para sempre. Conseqüentemente, a felicidade não seria seu fim último, a menos que durasse para sempre.

Além do mais. Tudo o que é possuído com amor causa tristeza se for sabido que por fim se perderá. Ora, uma vez que a visão em questão, que torna o possuidor feliz, é supremamente agradável e desejável, é supremamente amada por aqueles que a possuem. Ther ntes que não podia deixar de ser dolorosa, se eles sabiam que eles iriam perder algum tempo. Mas se não fosse perpétuo, eles saberiam disso: pois foi mostrado que ao ver a substância divina, eles também sabem outras coisas que naturalmente existem; portanto muito mais eles conhecem as condições dessa visão, seja ela perpétua ou prestes a cessar eventualmente. Portanto, eles não teriam essa visão sem tristeza. Conseqüentemente, não seria a verdadeira felicidade, que deveria evitar todo o mal, como já provamos.

Além disso. Aquilo que é movido em direção a uma coisa como o fim de seu movimento, não é afastado dela exceto pela violência; como um corpo pesado, quando é projetado para cima. Agora está

claro, pelo que foi dito, que toda substância intelectual tende a essa visão com um desejo natural. Portanto, não pode cair fora dele, exceto pela violência. Mas nada é tirado pela violência, a menos que o poder daquele que o tira exceda o daquele que o causou. Agora, a causa da visão divina é Deus, como provamos. Conseqüentemente, como nenhuma força excede a de Deus, é impossível que essa visão seja tirada pela violência. Portanto, vai durar para sempre.

Avançar. Se um homem deixa de ver o que viu até agora, isso será porque ele perde a faculdade da visão - como quando um homem morre ou fica cego, ou é impedido de alguma outra forma; ou porque ele não deseja mais ver, como quando desviamos os olhos de algo que vimos antes; ou porque o objeto é retirado. E isso é invariavelmente verdadeiro, quer falemos de visão sensitiva ou intelectiva. Ora, a substância intelectual que vê a Deus não pode perder a faculdade de ver Deus; nem por deixar de existir, visto que é imortal, como provamos acima; nem por falha da luz pela qual vê a Deus, visto que essa luz é recebida incorruptivelmente, tanto por parte de quem recebe como por quem dá. Tampouco pode lhe faltar a vontade de desfrutar dessa visão, pois sabe que sua felicidade última consiste nessa visão: assim como não pode deixar de desejar ser feliz. Nem vai chegar a ver através da retirada do objeto: porque esse objeto queDeus é imutável; nem ele se afasta mais do que nós nos afastamos dEle. Portanto, é impossível que esta visão beatífica de Deus jamais cesse.

Novamente. É impossível para um homem desejar renunciar a um bem que está desfrutando, exceto por causa de algum mal que ele pensa estar ligado ao gozo desse bem, cujo gozo, pelo menos, é um obstáculo para um maior. bom: assim como o apetite não deseja nada, exceto sob o aspecto de um bem, assim ele nada evita, exceto como um mal. Mas no gozo dessa visão não pode haver nenhum mal, visto que é o maior bem que a criatura intelectual pode atingir. Nem é possível que aquele que desfruta dessa visão considere qualquer mal nela, ou qualquer coisa melhor do que ela: porque a visão daquela Verdade Suprema exclui qualquer opinião falsa. Portanto, é impossível que a substância intelectual que vê a Deus deseje perder essa visão.

Além disso. A razão pela qual ficamos cansados do que desfrutamos até agora é que isso causa algum tipo de mudança, destruindo ou diminuindo o poder de alguém. Conseqüentemente, a fadiga é acidental ao exercício dos poderes sensíveis por meio da ação dos objetos sensíveis sobre o órgão corporal; - na verdade, o poder pode ser totalmente destruído por um objeto muito poderoso; - e depois de um tempo eles estão relutantes em desfrutar disso que até então tinha sido uma sensação agradável. Pela mesma razão, ficamos mentalmente cansados depois de uma longa ou concentrada reflexão, porque os poderes que empregam os órgãos do corpo estão sujeitos à fadiga, e nesta vida não é possível levar a mente ao pensamento sem empregar esses órgãos. Ora, a substância divina não corrompe, mas, mais do que tudo, aperfeiçoa o intelecto . Nem qualquer ação realizada por um órgão corporal concorre com a visão Dele. Portanto, é impossível que alguém se canse de vê-Lo, quando uma vez já desfrutou de vê-Lo.

Avançar. Nada pode ser cansativo de maravilhoso para aquele que olha para isso: porque enquanto nos maravilharmos com isso, ainda moverá nosso desejo. Ora, o intelecto criado sempre olha com admiração para a substância divina, visto que nenhum intelecto criado pode compreendê-la. Portanto, a substância intelectual não pode se cansar dessa visão: e, conseqüentemente, não pode por sua própria escolha desistir dela.

Além do mais. Se duas coisas foram unidas antes, e depois se separaram, isso deve ser o resultado de uma mudança em uma delas: porque assim como um relacionamento não começa exceto por uma mudança em um dos parentes, também não cessa exceto por meio de uma nova mudança em um deles. Agora, o intelecto criado vê Deus sendo, de alguma forma, unido a Ele, como provado acima. Conseqüentemente, se essa visão cessa, com a cessação dessa união, isso deve resultar de uma mudança na substância divina ou no intelecto de quem a vê. Mas nada disso é possível: visto que a substância divina é imutável, como provamos no Primeiro Livro: e a substância intelectual é elevada acima de todas as mudanças, quando vê a substância divina. Portanto, é impossível cair da felicidade de ver Deus.

Além disso. Quanto mais perto uma coisa está de Deus que é totalmente imutável, menos mutável e mais duradouro é: de modo que certos corpos, por estarem distantes de Deus, não podem durar para sempre, como afirma 2 De Gener. x. Mas nenhuma criatura pode chegar mais perto de Deus do que aquela que vê Sua substância. Portanto, a criatura intelectual que vê a substância divina torna-se, em um grau muito elevado, imutável. Portanto,nunca pode cair fora dessa visão. Por isso é dito (Salmos 83: 5): Bem-aventurados os que habitam na tua casa, ó Senhor: eles Te louvarão para todo o sempre; e em qualquer outro lugar (Salmos 1 24: 1): Ele não será movido por sempre que habita em Jerusalém. Também (Is. 33:21): Teus olhos verão Jerusalém, uma rica habitação, um tabernáculo que não pode ser removido: nem os seus pregos serão tirados para sempre, nem qualquer das suas cordas será quebrada: porque somente ali nosso Senhor é magnífico: e (Apoc. 3:12): O que vencer, eu farei dele uma coluna no templo do meu Deus, e ele não sairá mais.

Nisto refutamos o erro dos platônicos que disseram que as almas após serem separadas do corpo, e obter a felicidade final, começam a desejar o reencontro com o corpo, e que quando a felicidade daquela vida termina, elas são mergulhadas mais uma vez nesta vida de infelicidade: e novamente a de Orígenes, que afirmava que as almas e os anjos podem retornar da felicidade à infelicidade.

CAPÍTULO LXIII
COMO NESSA FELICIDADE FINAL TODOS OS DESEJOS DO HOMEM SÃO CUMPRIDOS

É evidente pelo que foi dito, que neste estado de felicidade que resulta da visão divina, todos os desejos do homem são satisfeitos, de acordo com Sl. 102: 5, que satisfaz o teu desejo com coisas boas, e todos os seus fins alcançados. Isso é claro para quem considera os vários desejos do homem da mesma maneira.

Há um desejo no homem, como ser intelectual, de saber a verdade: e eu persigo esse desejo pelo estudo da vida contemplativa. E isso será mais claramente cumprido nessa visão, quando o intelecto, ao contemplar a Primeira Verdade, saberá tudo o que naturalmente deseja saber, como provamos acima.

Também existe desejo no homem como um ser racional capaz de regular as coisas abaixo dele: e ele persegue esse desejo nas ocupações da vida ativa e cívica. O principal objetivo deste desejo é que toda a vida do homem seja regulada de acordo com a razão, a saber, que ele possa viver de acordo com a virtude: porque o fim de todo homem virtuoso em todas as suas ações é o bem de sua própria virtude, que do homem valente, por exemplo, para que ele possa agir com bravura. Agora, este desejo será então totalmente satisfeito: porque a razão será bem vigorosa, sendo iluminada com a própria luz de Deus para que não se desvie da justiça.

Em consequência da sua vida de cidadão, existem também certos bens de que o homem necessita para a sua ação cívica. Tal é uma posição de honra, pelo desejo desordenado de que os homens se tornam orgulhosos e ambiciosos. Agora, por meio dessa visão, os homens são elevados à mais alta posição de honra, porque de certa forma, eles estão unidos a Deus, como provamos acima. Portanto, assim como o próprio Deus é o Rei dos séculos, os Bem-aventurados unidos a Ele são chamados de reis (Ap 20: 6): Eles reinarão com Cristo.

Há outra coisa desejável em conseqüência da vida cívica, e isso deve ser bem conhecido; através do desejo desordenado do qual os

homens são considerados desejosos de glória vã. Agora, por esta visão, o Bem-aventurado se torna conhecido, não na opinião dos homens, que podem tanto enganar quanto ser enganados, mas no mais verdadeiro conhecimento de Deus e detodos os abençoados. Portanto, essa felicidade é muitas vezes descrita como glória nas Sagradas Escrituras: assim é dito no Salmo (149: 5): Os santos se regozijarão na glória.

Ainda há outra coisa desejável na vida cívica, que é a riqueza; pelo desejo desordenado do qual os homens se tornam iliberais e injustos. Agora, nesse estado de felicidade, há suficiência de todos os bens: na medida em que o Bem-aventurado goza daquele que contém a perfeição de todos os bens. Por isso é dito (Sb 7.11): Todas as coisas boas vieram a mim junto com ela; portanto, é dito novamente (Sl 111: 3): Glória e riqueza haverá em sua casa.

Há um terceiro desejo no homem, comum a ele e a outros animais, a saber, o desejo pelo gozo do prazer: e esse homem o persegue levando uma vida voluptuosa e, por falta de moderação, torna-se intemperante e incontinente. Ora, nessa visão existe o prazer mais perfeito, ainda mais perfeito do que o prazer sensual, visto que o intelecto está acima dos sentidos; como o bem em que nos deleitaremos supera todo bem sensível, é mais penetrante e mais continuamente deleitável; e como aquele prazer é mais livre de toda liga de tristeza, ou angústia de ansiedade: do que é dito (Salmos 35: 9): Eles serão embriagados com a abundância de Tua casa, e Tu os farás beber da torrente de Teu prazer. Há também o desejo natural, comum a todas as coisas, pelo qual todas as coisas procuram ser preservadas em seu ser, na medida do possível: e por falta de moderação neste desejo, os homens tornam-se tímidos e se poupam muito em matéria de trabalho . Este desejo será totalmente realizado quando o Abençoado obtiver perfeita imortalidade e segurança de todo o mal, de acordo com Is. 4 9:10 e Apoc. 21: 4: Nunca mais terão fome, nem sede, nem cairá sobre eles o sol, nem calor algum. É, portanto, evidente que as substâncias intelectuais ao ver Deus atingir a verdadeira bem-aventurança, quando todos os seus desejos são satisfeitos, e quando há uma suficiência de todas as coisas boas, como é necessário para a felicidade, como diz Aristóteles (10 Ética, vii. 3) . Daí Boécio diz (3 De Consol.) Que a

felicidade é um estado de vida aperfeiçoado pela acumulação de todos os bens.

Nesta vida não há nada tão parecido com esta felicidade final e perfeita como a vida daqueles que contemplam a verdade, tanto quanto possível aqui embaixo. Daí que os filósofos que não puderam obter o conhecimento pleno dessa bem-aventurança final, colocaram a felicidade última do homem naquela contemplação que é possível durante esta vida. Também por esta razão, as Sagradas Escrituras recomendam a contemplativa em vez de outras formas de vida, quando nosso Senhor disse (Lucas 10:42): Maria escolheu a melhor parte, ou seja, a contemplação da verdade, que não será tirada dela. Pois a contemplação da verdade começa nesta vida, mas será consumada na vida futura: enquanto a vida ativa e cívica não transcende os limites desta vida.

CAPÍTULO LXIV
QUE DEUS GOVERNA AS COISAS POR SUA PROVIDÊNCIA

Pelo que foi descrito nos capítulos anteriores, foi suficientemente provado que Deus é o fim de todos: de onde podemos ainda concluir que por Sua providência Ele governa ou governa todos.

Pois sempre que certas coisas são ordenadas para um determinado fim, todas estão sujeitas à disposição daquele a quem pertence principalmente esse fim. Isso pode ser visto em um exército: uma vez que todas as partes do exército, e suas ações, são direcionadas para o bem do general, a vitória a saber, como seu fim último: razão pela qual o governo de todo o exército pertence o geral. Da mesma forma, aquela arte que se preocupa com o fim dita e dá leis à arte que se preocupa com as coisas voltadas para o fim: como a cívica controla a arte militar, e esta dirige a arte do cavaleiro ; e a arte de velejar, a arte de construir navios. Uma vez que todas as coisas são dirigidas à bondade divina como seu fim último, como mostramos acima, segue-se que Deus, a quem essa bondade pertence principalmente como essencialmente possuída, compreendida e amada, deve ser o Governador de tudo.

Novamente. Quem faz uma coisa por um fim, usa-a para esse fim. Ora, foi mostrado acima que tudo o que existe é um efeito de Deus: e que Deus faz todas as coisas para um fim que é ele mesmo. Portanto, Ele usa tudo direcionando-o para o seu fim. Mas isso é governar. Portanto, Deus, por Sua providência, é o Governador de todos.

Além do mais. Foi demonstrado que Deus é o primeiro motor imóvel. Agora, o primeiro motor move-se não menos do que o segundo mo verso; mais ainda, porque sem Ele eles não movem outras coisas. Mas todas as coisas que são movidas, são movidas para o fim, como foi mostrado acima. Portanto, Deus move cada coisa até o seu fim. Além disso, Ele os move por seu intelecto: pois foi provado acima que Ele se move não por necessidade natural, mas por intelecto e vontade. Agora, governar e governar pela

providência nada mais é do que levar certas coisas ao seu fim pelo intelecto de alguém. Portanto, Deus, por Sua providência, governa e governa todas as coisas que são movidas para o seu fim; sejam eles movidos corporalmente ou espiritualmente, como se diz que o buscador é movido pelo objeto desejado.

Além disso. Ficou provado que os corpos naturais se movem e trabalham para um fim, embora não tenham conhecimento de um fim, pelo fato de que sempre ou quase sempre o que é melhor lhes acontece: nem seriam feitos de outra forma se fossem feitos pelo art. Ora, é impossível que coisas sem conhecimento de um fim atuem para um fim e alcancem esse fim de maneira ordenada, a menos que sejam movidas para esse fim por alguém que tem conhecimento do fim: já que a flecha é direcionada para o marca pelo arqueiro. Portanto, toda a operação da natureza deve ser dirigida por algum conhecimento. Isso deve ser rastreado de volta a Deus imediatamente ou imediatamente: porque toda arte e conhecimento subordinados devem receber seus princípios de um superior, como pode ser visto nas ciências especulativas e práticas. Portanto, Deus governa o mundo por Sua providência.

Avançar. Coisas distintas na natureza não convergem em uma ou der, a menos que sejam reunidas por um controlador. Ora, o universo é composto de coisas distintas umas das outras e de naturezas contrárias; e ainda assim todos convergem em uma ordem, algumas coisas agindo sobre outras, algumas ajudando ou direcionando outras. Ther ntes deve haver um ordenador e governador do universo.

Além disso. A necessidade natural não pode ser alegada como a razão para os vários fenômenos a serem observados nos movimentos dos corpos celestes: uma vez que os movimentosde alguns são mais numerosos e totalmente diferentes dos movimentos de outros. Portanto, a ordem de seus movimentos deve vir de alguma providência: e, conseqüentemente, a ordem de todos aqueles movimentos e operações aqui abaixo, que são controlados pelos movimentos anteriores .

Além do mais. Quanto mais perto uma coisa está de sua causa, maior sua participação no efeito. Portanto, se observarmos que uma

coisa é mais perfeitamente compartilhada por certos indivíduos, na medida em que estes estão mais próximos de certa coisa, isso é um sinal de que este g fino é a causa daquilo que é compartilhado em vários graus, portanto, se certo as coisas ficam mais quentes quanto mais perto do fogo, o que mostra que o fogo é a causa de seu calor. Agora vemos que as coisas são ainda mais perfeitamente ordenadas conforme se aproximam de Deus: pois nos corpos inferiores, que estão mais distantes de Deus pela dessemelhança da natureza, às vezes encontramos defeitos do curso normal da natureza, como em monstruosidades e outros acontecimentos casuais: ao passo que isso nunca acontece nos corpos celestes, embora sejam mutáveis em um certo grau: nem nas substâncias intelectuais separadas. Portanto, Deus é a causa de toda a ordem das coisas: e, conseqüentemente, Ele é o governador de todo o universo por Sua providência.

Avançar. Como já dissemos, Deus trouxe todas as coisas à existência, não por necessidade natural, mas por Seu intelecto e vontade. Agora, Seu intelecto e vontade não podem ter outro fim último a não ser sua bondade, ou seja, a concessão de Sua bondade às coisas, como foi mostrado acima. E as coisas participam da bondade divina por meio da semelhança, por serem elas mesmas boas. E o maior bem nas coisas feitas por Ele, é o bem que consiste na ordem do universo, que é mais perfeito como diz o Filósofo (11 Metaph. X.) E as Escrituras divinas são da mesma maneira (Gn 1:31) : Deus viu todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas, enquanto que de cada uma das obras se dizia simplesmente que eram boas. Conseqüentemente, aquilo que é principalmente desejado e causado por Deus é o bem que consiste na ordem das coisas das quais Ele é a causa. Mas governar as coisas nada mais é que impor ordem a elas. Portanto, Deus, por Seu intelecto e vontade, governa todas as coisas.

Além disso. Quem tem um fim em vista, se preocupa mais com o que está mais próximo do fim último: porque os outros fins são direcionados para este. Agora, o fim último da vontade de Deus é a Sua bondade, a coisa mais próxima da qual entre as coisas criadas é o bem que consiste na ordem do universo: porque todo bem particular desta ou daquela coisa é ordenado ali para ser seu fim,

assim como o menos perfeito é ordenado para o que é mais perfeito: assim como cada parte é para o bem do seu todo. Conseqüentemente, aquilo de que Deus mais cuida nas coisas criadas é a ordem do universo: e, portanto, Ele o governa.

Agai n. Cada coisa criada atinge sua perfeição última por sua operação adequada, porque o fim último e a perfeição de uma coisa devem ser uma operação ou o termo ou efeito de uma operação: e a forma pela qual uma coisa é, é sua primeira perfeição, conforme estabelecido em 2 De Anima i. Agora, a ordem entre os efeitos com respeito às diferentes naturezas e seus graus, provém da sabedoria divina, como mostramos no Segundo Livro. Portanto, a ordem também entre as operações, por meio da qual as coisas se aproximam do seu fim último, o faz da mesma maneira. Mas para direcionar as ações das coisas para seusfim é governá-los. Portanto, Deus, pela providência de Sua sabedoria, governa e governa as coisas.

Portanto, as Sagradas Escrituras aclamam Deus como Senhor e Rei, de acordo com Salmo 99: 2: O Senhor, Ele é Deus, e Salmo 46: 8: Deus é o Rei de toda a terra: porque o rei e senhor é aquele cujo cargo é para governar e governar assuntos. Portanto, as Sagradas Escrituras atribuem o curso dos eventos ao controle divino (Jó 9: 7): Quem comanda o sol, e ele não nasce, e fecha as estrelas, como se estivesse sob um selo: e (Salmos 148: 6) : Ele fez um decreto e não passará. Nisto é refutado o erro de alguns físicos da antiguidade, que sustentavam que tudo acontece por necessidade natural; de onde se seguiu que todas as coisas acontecem por acaso, e não pela ordenança da Providência.

CAPÍTULO LXV
QUE DEUS PRESERVA AS COISAS DA EXISTÊNCIA

DO fato de que Deus governa as coisas por Sua providência, segue-se que Ele as preserva em existência.

Pois tudo o que por meio de certas coisas alcançam seu fim, está sob o governo dessas coisas: porque as coisas são ditas governadas ou governadas de acordo com o que são dirigidas para seu fim. Ora, as coisas são dirigidas ao fim último pretendido por Deus, a saber a bondade divina , não só no sentido de que operam, mas também no próprio fato de existirem: porque na medida em que existem, têm uma semelhança com a bondade divina, que é o fim de todas as coisas, como já provamos. Portanto, pertence à providência divina que as coisas sejam preservadas na existência.

Novamente. A causa de uma coisa deve ser a mesma que a causa de sua preservação: porque preservação nada mais é do que existência continuada. Agora, mostramos acima que Deus é a causa da existência de todas as coisas por Seu intelecto e vontade. Portanto, por Seu intelecto e vontade, Ele preserva as coisas existentes.

Além do mais. Nenhum agente unívoco particular pode ser a causa de sua espécie simplesmente: assim, um homem individual não pode ser a causa da espécie humana, pois então ele seria a causa de cada homem e, conseqüentemente, de si mesmo, o que é impossível. Mas, falando propriamente, o indivíduo é a causa do indivíduo. Ora, o homem individual existe na medida em que a natureza humana está neste assunto particular que é o princípio de sua individualidade. Portanto, o indivíduo humano não é a causa de um homem, exceto no ponto de ser a causa da forma humana neste assunto particular: e este deve ser o princípio da geração deste homem particular . Por conseguinte, é evidente que nem o homem individual, nem qualquer outro agente natural unívoco, é uma causa, exceto da geração de um indivíduo. Agora deve haver alguma causa ativa per se para a espécie humana; como é evidenciado por sua

natureza composta , e a ordem de suas partes, que é sempre a mesma, a menos que seja impedida acidentalmente: e o mesmo se aplica a todas as outras espécies de coisas naturais. Esta causa é Deus mediata ou imediatamente: pois foi mostrado que Ele é a primeira causa de todas. Consequentemente, ele está em relação às espécies de coisas como na natureza o gerador individual dogeração da qual Ele é a causa per se. Mas a geração cessa quando a ação do gerador cessa. Portanto, todas as espécies de finos cessariam, se a operação divina cessasse. Portanto, por meio de Sua operação, Ele preserva as coisas existentes.

Além disso. Embora o movimento possa acidentalmente pertencer a uma coisa existente, é algo adicional ao ser da coisa. Ora, nada corpóreo é a causa de qualquer coisa, exceto na medida em que é movido; porque nenhum corpo age exceto por meio do movimento, como prova Aristóteles. Portanto, nenhum corpo é a causa da existência de uma coisa, como tal, mas é a causa de uma coisa ser movida para a existência, isto é, de seu devir. Ora, a existência de uma coisa é existência participada, pois nada é existência própria, a não ser Deus, como provamos acima. Conseqüentemente, Deus, que é Seu próprio ser, deve ser o primeiro e per se a causa de todo o ser. Conseqüentemente, a operação divina está na mesma relação com a existência das coisas, como o movimento de um motor corpóreo para o ser feito e o ser movido das coisas feitas ou movidas. Ora, é impossível que uma coisa continue a ser feita ou movida se o movimento do motor cessa. Portanto, uma coisa não pode continuar a existir, exceto por meio da operação divina.

Avançar. Assim como a operação da arte pressupõe a operação da natureza, a operação da natureza pressupõe a operação criativa de Deus: porque a arte tira sua matéria da natureza, e a natureza recebe sua matéria de Deus por meio da criação. Agora, os produtos da arte são preservados em virtude dos produtos da natureza; uma casa, por exemplo, pela solidez das pedras. Portanto, todas as coisas naturais não continuariam a existir, exceto pelo poder de Deus.

Novamente. A impressão do agente não permanece no efeito, depois de cessada a ação do agente, a menos que se funda na natureza do efeito. Porque as formas das coisas geradas, e suas propriedades, permanecem nelas até o fim após geração, porque se tornam naturais para elas. Da mesma forma, a razão pela qual os hábitos são difíceis de remover é que eles se fundem na natureza: enquanto as disposições e paixões, seja no corpo ou na alma, permanecem por um tempo após a ação do agente, mas não para sempre, porque eles estão em seu tema como preparando um caminho para a natureza. Por outro lado, aquilo que pertence à natureza de um gênero superior de forma alguma permanece após a ação do agente: nossa luz não permanece no corpo diáfano depois que o iluminante foi removido. Agora, a existência não é a natureza ou a essência de qualquer coisa criada, mas somente de Deus, como foi provado no Primeiro Livro. Portanto, nada poderia continuar a existir, se a operação divina cessasse.

Avançar. Existem duas explicações para a origem das coisas. Uma é aquela proposta pela fé, que as coisas foram primeiro trazidas à existência por Deus; a outra é a de certos filósofos sustentando que as coisas emanam de Deus desde a eternidade. De acordo com qualquer uma das explicações, é necessário dizer que as coisas são preservadas em existência por Deus. Pois se as coisas foram trazidas à existência por Deus depois de não existirem, tanto sua existência quanto sua inexistência devem resultar da vontade divina: porque Ele permitiu que as coisas não existissem quando Ele quisesse, e fez com que fossem quando Ele assim o quisesse. quis. Portanto, eles existem enquanto Ele quiser que existam. Portanto, Sua vontade é a preservadora das coisas. - Se, por outro lado, as coisas emanaram de Deus desde a eternidade , não podemos atribuir um tempo ou um instante em que pela primeira vez emanaram de Deus. Ou, portanto, eles nunca foramproduzidos por Deus, ou sua existência é sempre emanando de Deus, enquanto eles existem. Portanto, Ele preserva as coisas existentes por meio de Sua operação.

Por isso é dito (Heb. 1: 3): Sustentando todas as coisas pela palavra do Seu poder. Agostinho também diz (4 Super Gen. ad lit. xii.): A potência do Criador, e o poder do Todo-Poderoso e

Sustentador, é a causa da subsistência de cada criatura . Se esse poder governante fosse retirado de Suas criaturas, sua forma cessaria imediatamente e toda a natureza entraria em colapso. Quando um homem está construindo uma casa e vai embora, a construção permanece depois que ele parou de trabalhar e foi embora: ao passo que o mundo não permaneceria um só instante, se Deus retirasse Seu apoio. Fica refutada a afirmação de certas autoridades citadas na lei dos mouros, que para poderem sustentar que o mundo precisa ser preservado por Deus, sustentaram que tudo por ms são acidentes, e que nenhum acidente dura dois instantes , de modo que as coisas estariam sempre em processo de formação: como se uma coisa não precisasse de uma causa ativa, exceto enquanto estava sendo feita. - Portanto, alguns deles afirmam ter sustentado que os corpos indivisíveis dos quais, dizem eles, todas as substâncias são compostos, e os únicos, segundo eles, têm alguma permanência, seriam capazes de permanecer por um tempo em existência, se Deus retirasse Seu governo das coisas. - Alguns destes dizem de fato que as coisas não deixariam de existir. a menos que Deus causasse neles o acidente de deixar de existir. - Tudo isso é totalmente absurdo.

CAPÍTULO LXVI
QUE NADA DÁ EXISTÊNCIA EXCETO NA MEDIDA QUE ATUA PELO PODER DE DEUS

É evidente, pelo que foi dito antes, que todos os agentes inferiores não dão existência, exceto na medida em que agem pelo poder de Deus.

Nada dá existência, exceto na medida em que é um ser em ato. Agora Deus preserva as coisas existentes por Sua providência, como provamos. Portanto, é pelo poder de Deus que uma coisa causa a existência.

Novamente. Quando vários agentes diferentes estão subordinados a um agente, o efeito que procede deles em comum deve ser atribuído a eles, na medida em que estão unidos para participar do movimento e poder daquele agente: pois muitas coisas não faça um, exceto na medida em que eles são um; assim, é claro que todos os homens em um exército trabalham para obter uma vitória; e esse efeito eles provocam na medida em que estão subordinados ao general, cujo efeito próprio é a vitória. Agora foi mostrado no Primeiro Livro que o primeiro agente é Deus. Visto que a existência é o efeito comum a todos os agentes, pois todo agente faz uma coisa ser real: segue-se que eles produzem esse efeito na medida em que estão subordinados ao primeiro agente e agem por seu poder.

Além do mais. Em todas as causas ativas ordenadas, a última coisa na ordem de geração e a primeira na intenção, é o efeito próprio da primeira causa: assim, a forma de uma casa, que é o efeito próprio do construtor, passa a existir após o cimento, pedras e madeira prepararam o caminho, que é obra dos operários inferiores que estãosujeito ao construtor. Ora, em toda ação, o ser real é a principal intenção e a última coisa na ordem da geração: porque, quando é obtido, o princípio ativo cessa de atuar e o princípio passivo cessa de atuar sobre ele. Portanto, a existência é o efeito próprio do primeiro agente, a saber, Deus: e tudo o que dá existência, o faz na medida em que age pelo poder de Deus.

Além disso. Entre as coisas que podem ser alcançadas pelo poder de um agente secundário, o limite em bondade e perfeição é aquele que entra em seu alcance pelo poder do primeiro agente: porque o poder do agente secundário recebe seu complemento do primeiro agente. Agora, o mais perfeito de todos os efeitos é o ser: uma vez que toda natureza e forma são aperfeiçoadas pelo ser real, e é comparada ao ser real como uma potencialidade para agir. Portanto, existência é o que os agentes secundários produzem pelo poder do primeiro agente.

Além do mais. A ordem dos efeitos está de acordo com a ordem das causas. Ora, o primeiro de todos os efeitos é o ser: todos os outros são determinações do ser. Portanto, o ser é o efeito próprio do primeiro agente, e todos os outros agentes o produzem pelo poder do primeiro agente. E os agentes secundários que, por assim dizer, particularizam e determinam a ação do primeiro agente, produzem as outras perfeições, como seus próprios efeitos, que são tipos particulares de ser.

Além disso. Aquilo que é tal por sua essência é a causa própria daquilo que é tal por participação: assim, o fogo é a causa de todas as coisas que estão em chamas. Agora, somente Deus está sendo por Sua essência, enquanto todos os outros são seres por participação: pois em Go d only a existência é Sua essência. Portanto, a existência de cada coisa existente é o Seu efeito apropriado, de modo que tudo o que traz uma coisa à existência, o faz na medida em que age pelo poder de Deus. Por isso é dito (Sb 1:14): Deus criou, para que todas as coisas fossem: e em várias passagens das Sagradas Escrituras, é declarado que Deus faz todas as coisas. - Novamente em De Causis é dito que nem mesmo o faz uma inteligência dá existência, exceto na medida em que é algo divino, isto é, na medida em que atua pelo poder de Deus.

CHA PTER LXVII
QUE EM TODAS AS COISAS QUE OPERAM DEUS É A CAUSA DE SUA OPERAÇÃO

ENTÃO é claro que em todas as coisas que operam, Deus é a causa de sua operação. Pois todo aquele que opera é de alguma forma causa de ser, seja do ser essencial seja do ser acidental . Mas nada é causa de ser, exceto na medida em que age pelo poder de Deus. Portanto, todo aquele que opera age pelo poder de Deus.

Novamente. Toda operação conseqüente a um certo poder, é atribuída ao doador desse poder como efeito para causar: assim, o movimento natural de corpos pesados e leves é conseqüência de sua forma, pela qual eles são pesados ou leves, pelo que a causa de seu movimento é dito ser aquilo que os produziu e lhes deu sua forma. Agora, todo o poder de qualquer agente, seja qual for, vem de Deus, a partir do primeiro princípio de toda perfeição. Portanto, uma vez que toda operação é conseqüência de algum poder, segue-se que Deus é a causa de toda operação.

Além disso. É claro que toda ação que não pode continuar depois que a influência de um determinado agente cessou, é desse agente: assim, a visibilidade das cores não pode continuar depois que a ação do sol deixou de iluminar o ar; portanto, sem dúvida, é a causa da visibilidade das cores. O mesmo se aplica à movimentação violenta , que cessa quando cessa a violência da força impulsora. Agora, uma vez que Deus não apenas deu existência às coisas quando elas começaram a existir, mas também causa existência nelas enquanto elas existem, preservando-as em existência, como nós prometemos; assim, Ele não apenas deu a eles forças ativas quando os fez pela primeira vez, mas sempre está causando essas forças neles. Conseqüentemente, se a influência divina cessasse, toda operação chegaria ao fim. Portanto, toda operação de uma coisa é redutível a Ele como sua causa.

Além do mais. O que quer que aplique um poder ativo à ação, é considerado a causa dessa ação: pois o artesão, quando ele aplica as forças da natureza a uma ação, é considerado a causa dessa

ação; pois o cozinheiro é a causa do cozimento que se faz com o fogo. Agora, toda aplicação de poder à ação vem principalmente de Deus. Pois as forças ativas são aplicadas às suas operações adequadas por algum movimento do corpo ou da alma. Agora, o primeiro princípio de qualquer movimento é Deus . Pois Ele é o primeiro motor, totalmente imóvel, como provamos acima. Da mesma forma, todo movimento da vontade pelo qual certos poderes são aplicados à ação é redutível a Deus como o primeiro objeto do apetite, e o primeiro mais astuto. Portanto, toda operação deve ser atribuída a Deus como seu primeiro e principal agente.

Avançar. Em todas as causas ativas ordenadas, as causas que se seguem devem sempre agir pelo poder do primeiro: assim, nas coisas naturais, os corpos inferiores agem pelo poder dos corpos celestes; e nas coisas voluntárias, todos os artesãos inferiores agem de acordo com a orientação do mestre artesão. Agora, na ordem das causas ativas, Deus é a causa primeira, como provamos no Primeiro Livro. Conseqüentemente, todas as causas ativas inferiores agem por Seu poder. Ora, a causa de uma ação é aquilo por cujo poder ela é realizada, mais ainda do que aquela que a faz: mesmo como o agente principal em comparação com o instrumento. Portanto, Deus é mais a causa de cada ação do que até mesmo as causas ativas secundárias.

Avançar. Ev operador ery é dirigido através da sua operação para a sua extremidade final: uma vez que quer a própria operação é a sua última extremidade, ou a coisa operado, ou seja, o efeito da operação. Agora, pertence ao próprio Deus dirigir as coisas para o seu fim, como já provamos . Portanto, devemos concluir que todo agente age pelo poder de Deus: e, conseqüentemente, é Ele quem causa as ações de todas as coisas.

Por isso é dito (Isa. 26:12): Senhor, tu fizeste todas as nossas obras em nós: e (Jo. 15: 5): Sem mim nada podeis fazer : e (Fil. 2:13): é Deus que opera em nós tanto o querer como o realizar, de acordo com Sua boa vontade. Por esta razão, as Sagradas Escrituras muitas vezes atribuem efeitos naturais à operação divina: porque Ele é quem atua em todo agente, natural ou voluntário , como está escrito em Jó 10:10, 11: Não me ordenhaste como leite, e

coalhou eu gosto de queijo? Tu me vestiste de pele: Tu me colocaste junto com ossos e tendões; e novamente no Salmo 17:14: O Senhor trovejou do céu, e o mais alto deu a sua voz: saraiva e brasas de fogo.

CAPÍTULO LXVIII
QUE DEUS ESTÁ EM TODA PARTE

A partir disso, é evidente que Deus deve estar em todos os lugares e em todas as coisas.

Pois o que se move e a coisa que se move devem ser simultâneos, como prova o Filósofo (7 Phys. Ii.). Agora Deus move todas as coisas em suas ações, como provamos. Portanto, Ele está em todas as coisas.

Novamente. Tudo o que está em um lugar, ou em qualquer coisa, está, de certa forma, em contato com ele: pois um corpo está localizado em algum lugar pelo contato de uma quantidade dimensional : enquanto uma coisa incorpórea está em algum lugar pelo contato de seu poder, uma vez que falta quantidade dimensional. Assim, uma coisa incorpórea está em relação a estar em algum lugar por seu poder, como um corpo a estar em algum lugar por quantidade dimensional. E se houvesse um corpo com quantidade dimensional infinita, ele necessariamente estaria em toda parte. Conseqüentemente, se há uma coisa incorpórea com poder infinito, ela precisa estar em todos os lugares. Agora provamos no primeiro livro que Deus tem poder infinito. Portanto, Ele está sempre em todo lugar.

Além do mais. Assim como uma causa individual tem um efeito individual, uma causa universal tem um efeito universal. Agora, a causa individual precisa estar presente para o seu efeito adequado: assim, o fogo, por sua substância, emite calor, e a alma, por sua essência, dá vida ao corpo. Visto que, então, Deus é a causa universal de todo ser, como provamos no Segundo Livro, segue-se que, onde quer que o ser seja encontrado, também Deus está presente.

Além disso. Se um agente está presente apenas em um de seus efeitos, sua ação não pode se estender a outras coisas, exceto por aquele, porque agente e paciente devem ser simultâneos: assim, a força motriz move os vários membros do corpo, a não ser através do coração . Conseqüentemente, se Deus estiver presente a apenas

um de Seus efeitos , como o primeiro móvel, que é movido por Ele imediatamente: seguir-se-ia que Sua ação não pode se estender a outras coisas, exceto por meio desse primeiro efeito. Mas isso não é razoável. Pois se a ação de um agente não pode se estender a outras coisas, exceto por algum primeiro efeito, este último deve corresponder proporcionalmente ao agente no que diz respeito a todo o poder do agente, do contrário o agente não poderia usar todo o seu poder: assim, vemos que todos os movimentos que a força motriz é capaz de causar, pode ser realizada pelo coração. Ora, não há criatura por meio da qual possa ser feito tudo o que o poder divino é capaz de fazer: pois o poder divino ultrapassa infinitamente todas as coisas criadas, como provamos no Primeiro Livro. Conseqüentemente, não é razoável dizer que a ação divina não se estende a outras coisas, exceto por alguma primeira coisa. Portanto, Ele está presente, não em apenas um, mas em todos os seus efeitos. - Pois seria o mesmo se alguém dissesse que Ele está em alguns, e não em todos: porque não importa quantos efeitos divinos tomamos , eles não serão suficientes para levar a efeito a execução do poder divino.

Além disso. A causa ativa deve estar associada a seu efeito próximo e imediato. Agora, em cada coisa há um efeito próximo e imediato de Deus. Pois provamos no Segundo Livro que só Deus pode criar. Além disso, em cada coisa há algo causado pela criação: nos corpos, há matéria primária; em incorpóreoos seres aí são sua essência simples; como fica claro pelo que dissemos no Segundo Livro. Conseqüentemente, Deus deve estar presente em todas as coisas ao mesmo tempo: especialmente desde que aquelas coisas que Ele chamou à existência a partir do não-ser, são continuamente preservadas em ser por ele, como nós provamos.

Portanto é dito (Jr 23.24): Eu encho o céu e a terra; e (Salmos 138: 8): Se eu subir ao céu, tu estás lá; se eu descer ao inferno, tu estás presente.

Nisto refutamos o erro de alguns que disseram que Deus está em uma determinada parte do mundo, por exemplo no primeiro céu e na porção oriental, de modo que ele é o princípio do movimento celestial. pode ser mantida se for bem compreendida; de modo que

o significado seja, não que Deus está confinado a alguma parte particular do mundo, mas que na ordem natural, devido ao movimento divino, todo movimento corporal começa em uma parte particular. Por esta razão, as Sagradas Escrituras descrevem especialmente Deus como estando no céu, de acordo com Isa. 66: 1: O céu é o meu trono, e Salmos. 113: 16: O céu dos céus é do Senhor, etc. - No entanto, o fato de que Deus opera nos corpos mais baixos algo fora do curso normal da natureza, que não pode ser operado pelo poder de um corpo celestial, mostra claramente que Deus está imediatamente presente não apenas no corpo celestial, mas também nas coisas mais baixas.

Mas não devemos pensar que Deus está em toda parte como se Ele estivesse distribuído por todo o espaço local, uma parte Dele aqui, outra ali, porque Ele está em toda parte: já que Deus, sendo absolutamente simples, não tem partes.

Nem é simples da mesma maneira que um ponto que é o termo de uma quantidade contínua e, conseqüentemente, ocupa um lugar definido nele; de modo que um ponto não pode estar em outro lugar a não ser em um lugar indivisível. Mas Deus é indivisível por existir totalmente fora do gênero da quantidade contínua. Conseqüentemente, Ele não é necessário por Sua essência para um lugar definido, grande ou pequeno, como se Ele precisasse estar em algum lugar: pois Ele existia desde a eternidade antes que houvesse qualquer lugar. No entanto, pela imensidão de Seu poder, Ele alcança todas as coisas que estão em um lugar, porque Ele é a causa universal da existência, como já declaramos. Conseqüentemente, Ele está totalmente onde quer que esteja. E, mais uma vez, não devemos pensar que Ele está nas coisas como se estivesse mesclado com elas: pois provamos no Primeiro Livro que Ele não é a matéria nem a forma de nada. Mas Ele está em todas as coisas como causa ativa.

CAPÍTULO LXIX
A RESPEITO DA OPINIÃO DAQUELES QUE RETIRAM DAS COISAS NATURAIS SUAS AÇÕES ADEQUADAS

ISTO foi um erro para alguns que pensavam que nenhuma criatura tem parte ativa na produção dos efeitos naturais: para que, a saber, o fogo não aquecesse, mas Deus causaria calor na presença do fogo: e eles sustentavam o gosto de todos os efeitos naturais.

Eles se esforçaram para confirmar esse erro com argumentos , mostrando que nenhuma forma, seja substancial ou acidental, é trazida à existência, exceto pelo caminho da criação. Porque as formas e os acidentes não podem ser feitos da matéria: já que a matéria não é uma partedeles. Conseqüentemente, se eles são feitos, eles devem ser feitos de nada, e isso deve ser criado. E visto que a criação é o ato de Deus somente, como provamos no Segundo Livro, parece que Deus traz à existência formas tanto substanciais quanto acidentais.

A opinião de certos filósofos concordava na arte com esta posição. Pois, visto que tudo o que não é per se deve resultar do que é per se, pareceria que as formas das coisas que não existem por si mesmas, mas na matéria, resultam de formas que são por si mesmas sem matéria: como se as formas existissem na matéria, participações de formas que não têm matéria. Por essa razão, Platão supôs que as espécies de coisas sensíveis são certas formas separadas, que são causas de ser para esses objetos dos sentidos, na medida em que estes participam deles.

Avicena afirmou que todas as formas substanciais emanam da inteligência ativa. Mas, quanto às formas acidentais, ele as considerava disposições da matéria, resultantes da ação de agentes inferiores dispondo a matéria: e com isso ele evitou o absurdo da opinião anterior. Um sinal disso aparentemente foi que nenhum poder ativo pode ser encontrado nesses corpos, exceto a forma acidental, qualidades ativas e passivas, por exemplo; e estes não parecem capazes de causar formas substanciais.

Além disso , nessas coisas inferiores encontramos certas coisas que não são engendradas de sua semelhança; animais causados por putrefação, por exemplo. Portanto, aparentemente, suas formas são causadas por princípios mais elevados. E da mesma maneira outras formas, algumas das quais são muito mais perfeitas. Alguns também encontram prova disso na inadequação dos corpos naturais para a ação. Porque a forma de todo corpo natural está ligada à quantidade. Ora, a quantidade é um obstáculo à ação e ao movimento: um sinal de que eles veem no fato de que quanto mais adicionamos à quantidade de um corpo, mais pesado ele se torna e mais lento seu movimento. Daí eles concluem que nenhum corpo é ativo, mas que todos os corpos são puramente passivos.

Eles também tentam provar isso novamente pelo fato de que todo paciente está sujeito ao agente; e que todo agente, exceto o primeiro que cria, requer um sujeito inferior a si mesmo. Mas nenhuma substância é inferior a um corpo. Portanto, aparentemente nenhum corpo está ativo.

Eles acrescentam que a substância corpórea é a que está mais longe do primeiro agente: portanto, eles não vêem como a potência ativa pode chegar até a substância corpórea: e sustentam que, como Deus é puramente ativo, assim a substância corpórea, sendo a coisa mais baixa de todas é puramente passiva. Por essas razões, o n, Avicebron (Fons Vitæ, trato. Ii., Iii.) Afirmou que nenhum corpo está ativo: mas que o poder de uma substância espiritual que permeia através dos corpos produz as ações que parecem ser realizadas por corpos.

Além disso, dizem que certos teólogos muçulmanos argumentaram que mesmo os acidentes não são o resultado da atividade corporal, porque um acidente não passa de um sujeito para outro. Conseqüentemente, eles consideram impossível que o calor passe de um corpo quente para outro corpo a fim de aquecê-lo: mas todos os acidentes semelhantes são criados por Deus.

No entanto, muitos absurdos surgem das posições anteriores. Pois se nenhuma causa inferior, acima de tudo um corpo, é ativa, e se Deus trabalha sozinho em todas as coisas; visto que Deus não é mudado por trabalhar em várias coisas, nenhuma diversidade

seguirá entre os efeitos por meio da diversidade das coisas em que Deus trabalha. Agora, isso é evidentemente falso paraos sentidos: pois da aplicação de um corpo quente segue-se, não resfriamento, mas apenas aquecimento: e da semente humana é gerado um homem apenas. Portanto, a causa dos efeitos inferiores não deve ser atribuída ao poder divino, de modo a retirar a causalidade dos agentes inferiores.

Novamente. É contrário à noção de sabedoria que qualquer coisa deve ser feita em vão nas obras de um homem sábio. Mas se as criaturas nada fizessem para a produção de efeitos, e só Deus fizesse tudo imediatamente, outras coisas seriam empregadas por ele em vão para a produção de efeitos. Portanto, a posição acima é incompatível com a sabedoria divina.

Além do mais. Aquele que dá um princípio, dá quaisquer resultados do princípio: assim, a causa que dá gravidade a um elemento, dá-lhe movimento para baixo. Agora, tornar uma coisa real resulta de ser real, como vemos ser o caso em Deus: pois Ele é ato puro, e é também a causa primeira de ser em todas as coisas, como provamos acima. Se, portanto, Ele concedeu Sua semelhança a outros no que diz respeito ao ser, na medida em que Ele trouxe as coisas à existência, segue-se que Ele também concedeu a eles Sua semelhança no ponto de agir, para que as criaturas também tivessem suas ações apropriadas.

Avançar. Perfeição de efeito indica perfeição de causa: uma vez que maior poder produz um efeito mais perfeito. Agora Deus é o agente mais perfeito. Portanto, as coisas criadas por ele devem receber perfeição dele. Conseqüentemente, diminuir a perfeição da criatura é diminuir a perfeição do poder divino. Mas se nenhuma criatura exerce uma ação para a produção de um efeito, muito é desviado da perfeição da criatura; porque é devido à abundância de sua perfeição, que uma coisa pode comunicar a outra a perfeição que possui. Portanto, esta opinião diminui o poder divino.

Além disso. Assim como é do bem produzir um bem, também é do bem soberano fazer o melhor. Agora, Deus é o bem soberano, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, pertence a Ele fazer todas as coisas melhores. Ora, é melhor que o bem concedido a

alguém seja comum a muitos, do que próprio a alguém: visto que o bem comum é sempre considerado mais divino do que o bem de apenas um. Mas o bem de um torna-se comum a muitos, se flui de um para o outro: e isso só pode ser quando um, por sua própria ação, o comunica aos demais: e se não tem o poder de transmitir para os outros, esse bem continua sendo sua propriedade. Conseqüentemente, Deus comunicou Sua bondade às Suas criaturas de tal maneira que uma coisa pode comunicar a outra o bem que recebeu. Portanto, é depreciativo para a bondade divina negar às coisas o seu funcionamento adequado.

Novamente. Tirar ordem das criaturas é negar-lhes o melhor que têm: porque cada um é bom em si mesmo, embora no todo sejam muito bons por causa da ordem do universo: pois o todo é sempre melhor do que as partes, e é o seu fim. Ora, se subtrairmos a ação das coisas, a ordem entre as coisas é retirada: porque, as coisas que diferem na natureza não estão ligadas na unidade da ordem, exceto pelo fato de que algumas são ativas e outras passivas. Portanto, não é razoável dizer que as coisas não têm suas ações adequadas.

Além do mais. Se os efeitos são produzidos não pelo ato das criaturas, mas apenas pelo ato de Deus, o poder de uma causa criada não pode ser indicado por seu efeito: uma vez que o efeito não é nenhuma indicação do poder da causa, exceto em razão da ação que procede do poder e termina no efeito. Ora, a natureza de uma causa não é conhecida a partir de seu efeito, exceto na medida em que isso é uma indicação de seu poder que resulta de sua natureza. Conseqüentemente, se as criaturas não exercem nenhuma ação na produção de efeitos, seguir-se-á que a natureza de uma criatura nunca pode ser conhecida a partir de seus efeitos: de modo que todo o conhecimento da ciência física nos seria negado, pois é aí que os argumentos dos efeitos são principalmente empregado.

Avançar. Por indução, pode-se provar que semelhante produz semelhante. Ora, aquilo que é produzido nas coisas inferiores não é uma mera forma, mas um composto de matéria e forma : porque cada geração é movimento de algo, ou seja, matéria, e para algo, ou

seja, forma. Portanto, o produtor não deve ser uma mera forma, mas composto de matéria e forma. Portanto, a causa das formas que existem na matéria não é as espécies separadas das coisas, como os platônicos afirmavam, nem o intelecto ativo, como disse Avicena, mas um indivíduo composto de matéria e forma.

Novamente. Se a ação é conseqüência de ser real, não é razoável que o ato mais perfeito seja privado de ação. Agora, a forma substancial é um ato mais perfeito do que o acidental. Conseqüentemente, se as formas acidentais nas coisas corpóreas têm suas ações próprias, muito mais tem a forma substancial uma operação própria. Mas essa ação não consiste em dispor a matéria, porque isso se efetua por meio da alteração, para a qual bastam as formas acidentais. Portanto, a forma do gerador é o princípio da ação por meio do qual a forma substancial é introduzida na coisa gerada. Os argumentos que apresentam são facilmente resolvidos.

Pois visto que uma coisa é feita para que possa ser, assim como uma forma é chamada de ser, não como se ela mesma tivesse um ser, mas porque por ela o composto é; assim, nem a forma propriamente dita é feita, mas começa a ser por meio do ser composto que passa da potencialidade ao ato que é a forma.

Nem é necessário que tudo o que tem uma forma como forma de participação, receba-o daquilo que é essencialmente uma forma; pois pode recebê-lo imediatamente de algo tendo uma forma semelhante de uma maneira semelhante , a saber, pela participação, e agindo em virtude da forma separada, se houver tal; e assim um agente semelhante produz efeito semelhante.

Nem se segue, porque toda ação dos corpos inferiores é efetuada por qualidades ativas ou passivas, que são incidentes, que nada, exceto acidentes, resulta dessas ações: porque mesmo aquelas formas acidentais são causadas pela forma substancial, que juntas com a matéria é a causa dos acidentes próprios, então eles agem em virtude da forma substancial . Ora, aquilo que atua em virtude de outro produz um efeito semelhante não apenas a si mesmo, mas também, e mais, àquilo em virtude do qual atua: assim, a ação do instrumento reproduz na obra realizada a semelhança da arte: que a ação das formas acidentais produz formas substanciais,

na medida em que atuam instrumentalmente em virtude das formas substanciais. Quanto aos animais gerados da putrefação, a forma substancial é causada neles pela ação de um corpo, o corpo celestial, a saber, que é o primeiro princípio de alteração; conseqüentemente, nesta esfera inferiortudo o que age dispositivamente a uma forma, deve agir em virtude desse corpo: de modo que a virtude do corpo celeste seja suficiente, sem um agente unívoco, para a produção de certas formas imperfeitas ; ao passo que para a produção de formas mais perfeitas, como as almas dos animais superiores, um agente unívoco é necessário além do agente celeste: pois tais animais não são produzidos de outra forma que pela semente: daí Aristóteles diz que o homem e o reino geram o homem .

Novamente, não é verdade que a quantidade seja um obstáculo à atividade de uma forma, exceto acidentalmente, a saber, na medida em que toda quantidade contínua está na matéria. Assim, a forma que existe na matéria, por ser menos atual, tem menos virtude ativa: de modo que o corpo que tem menos matéria e mais forma, o fogo, por exemplo, é mais ativo.

Mas se supormos a medida de ação de que uma forma existente na matéria é capaz, então a quantidade favorece um aumento ao invés de uma diminuição da ação: quanto maior for o corpo ígneo, supondo que o calor seja igualmente intenso, mais o calor dá: e supondo uma gravidade igualmente intensa, quanto maior for um corpo pesado, mais rápido será seu movimento natural; e pela mesma razão, mais lento será seu movimento não natural . Conseqüentemente, o fato de os corpos pesados serem mais lentos em seus movimentos não naturais, por serem em maior quantidade, não é prova de que a quantidade é um obstáculo à ação, mas sim uma ajuda para seu aumento.

Novamente, isso não significa que todos os corpos estão sem ação, porque na ordem das coisas, a substância corporal é da espécie mais baixa: já que mesmo entre os corpos um é superior, mais formal e mais ativo do que outro, como o fogo em comparação com o inferior. corpos, e ainda nem mesmo o corpo inferior é excluído da atividade. Pois é claro que um corpo não pode ser

totalmente ativo, uma vez que é composto de matéria, que é um ser potencial, e de forma, que é ato. Pois uma coisa age conforme é real: portanto, todo corpo age em relação à sua forma, à qual o outro corpo, o paciente a saber, é comparado quanto à sua matéria, como sujeito, na medida em que sua matéria está em potencialidade para o forma do agente. Se, por outro lado, a matéria do corpo ativo estiver em potencialidade para a forma do corpo passivo, eles serão mutuamente ativos e passivos, como no caso de dois corpos elementares: ou então, um será puramente ativo e a outra puramente passiva em relação a ele, como o corpo celeste em comparação com o corpo elementar. Conseqüentemente, um cadáver age sobre um sujeito não em razão de sua totalidade, mas em razão da forma pela qual funciona.

Nem é verdade que os corpos estão mais distantes de Deus. Pois como Deus é ato puro, as coisas estão mais ou menos distantes dEle conforme estão mais ou menos em ato ou potencialidade. E aquilo de todas as coisas é o mais distante de Deus, que é pura potencialidade, ou seja, matéria primária, que é, portanto, puramente passiva e de forma alguma ativa. Por outro lado, os corpos, sendo compostos de matéria e forma, aproximam-se de uma semelhança com Deus, na medida em que têm uma forma, que Aristóteles (1 Phys. Ix.) Chama de uma coisa divina: portanto, eles agem na medida em que têm uma Formato; e são passivos, na medida em que têm matéria.

Novamente, é absurdo dizer que um corpo não está ativo porque os acidentes não passam de um sujeito para outro. Pois quando dizemos que um corpo quente fornece calor, não queremos dizer que o calor idêntico que está no aquecedor passa para o corpo aquecido: masque em virtude do calor no aquecedor, outro calor, individualmente distinto, torna-se real no corpo aquecido, tendo estado potencialmente nele antes. Porque o agente natural não transmite sua própria forma a outro sujeito, mas reduz o sujeito passivo da potencialidade para agir. Conseqüentemente, não definimos às criaturas suas ações próprias, embora atribuamos todos os efeitos das criaturas a Deus, como operando em todos.

CAPÍTULO LXX
COMO O MESMO EFEITO É DE DEUS E DO AGENTE NATURAL

ALGUNS acham difícil entender como os efeitos naturais são atribuídos a Deus e à atividade da natureza. Pois pareceria impossível que uma ação procedesse de dois agentes: portanto, se a ação produtiva de um efeito natural procede de um corpo natural, não procede de Deus.

Novamente. Se uma coisa pode ser feita suficientemente por meio de um, é supérfluo fazê-lo por meio de vários: pois observamos que a natureza não emprega dois instrumentos onde um é suficiente. Visto que, então, o poder divino é suficiente para produzir efeitos naturais, é supérfluo empregar para a produção dos mesmos efeitos, os poderes da natureza também: ou se as forças da natureza bastam, é supérfluo que o poder divino funcione para o mesmo efeito.

Além do mais. Se Deus produz todo o efeito natural, nada do efeito é deixado para o agente natural produzir. Portanto, aparentemente, é impossível que Deus produza os mesmos efeitos que as coisas naturais.

No entanto, esses argumentos não oferecem dificuldade, se nos importarmos com o que já foi dito. Pois duas coisas podem ser consideradas em cada agente: a saber , a própria coisa que atua e o poder pelo qual ela atua: assim, o fogo por seu calor torna uma coisa quente. Ora, o poder do agente inferior depende do poder do agente superior, na medida em que o agente superior dá ao agente inferior o poder pelo qual ele atua, ou preserva esse poder, ou o aplica à ação: assim, o artesão aplica o instrumento para o efeito adequado, embora às vezes ele não dê ao instrumento a forma pela qual ele atua, nem preserva essa forma, mas apenas o coloca em movimento. Conseqüentemente, a ação do agente inferior não só deve proceder dele através do próprio poder deste, mas também através do poder de todos os agentes superiores: pois atua em virtude de todos eles: e assim como o agente inferior é encontrado

para ser imediatamente ativo, então o poder do primeiro agente é considerado imediato na produção do efeito: porque o poder do agente inferior não produz por si mesmo esse efeito, mas pelo poder do agente superior próximo, e este por o poder de um agente ainda superior, de modo que se descubra que o poder do agente supremo produz os efeitos de si mesmo, como se fosse a causa imediata, como pode ser visto nos princípios da demonstração, o primeiro dos quais é imediato. Consequentemente, assim como não é irracional que uma ação seja produzida por um agente e em virtude desse agente, também não é absurdo que o mesmo efeito seja produzido pelo agente inferior e por Deus, e por ambos imediatamente, embora em uma maneira diferente.

Também é evidente que não há nada supérfluo se a natureza produzir seu próprio efeito e Deus o produzir também, visto que a natureza não o produz exceto pelo poder de Deus..

Nem é supérfluo, se Deus pode produzir todos os efeitos naturais por Si mesmo, que eles sejam produzidos por outras causas: porque isso não é devido à insuficiência de Seu poder, mas à imensidão de Sua bondade, pelo que era Sua vontade comunicar Sua semelhança com as coisas não apenas no ponto de seu ser, mas também no ponto de ser causas de outras coisas: pois é nessas duas formas que todas as criaturas em comum têm a semelhança divina que lhes é concedida, como provamos acima. - Assim também a beleza da ordem torna-se evidente nas criaturas.

É, também, claro que o mesmo efeito é atribuído a uma causa natural e a Deus , não como se parte fosse efetuada por Deus e parte pelo agente natural: mas todo o efeito procede de cada um, ainda de maneiras diferentes: assim como o todo do mesmo efeito é atribuído ao instrumento e, novamente, o todo é atribuído ao agente principal .

CAPÍTULO LXXI
ESSA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI TOTALMENTE O MAL DAS COISAS

Do exposto também fica claro que a providência divina, que governa as coisas, não impede que a corrupção, os defeitos e o mal existam no mundo. Pois o governo divino pelo qual Deus opera entre as coisas não exclui a operação de causas secundárias, como já mostramos. Ora, pode ocorrer falha em um efeito por falha na causa ativa secundária, sem que haja falha no primeiro agente: assim , pode haver falha no trabalho de um artesão perfeito em seu ofício, por conta de algum defeito do instrumento: mesmo assim, um homem com forte força motriz pode mancar, não por falha na força motriz, mas porque sua perna não está reta. De acordo com as coisas movidas e governadas por Deus, defeito e mal podem ser encontrados por conta de defeitos nos agentes secundários, embora não haja defeito em Deus.

Além disso. A bondade perfeita não seria encontrada nas coisas, a menos que houvesse graus de bondade, então , a saber, algumas coisas existem melhores do que outras: do contrário, todos os graus possíveis de bondade não seriam cumpridos, nem qualquer criatura seria encontrada como a Deus no sentido de ser melhor do que os outros. Além disso, isso eliminaria a beleza principal das coisas, se a ordem resultante da distinção e da disparidade fosse abolida; e, mais ainda, a ausência de desigualdade no bem envolveria a ausência de multidão, uma vez que é em razão das coisas diferentes umas das outras que um é melhor do que o outro: por exemplo, o animado do que o inanimado, e o racional do que o irracional. Conseqüentemente, se houvesse igualdade absoluta entre as coisas, haveria apenas um bem criado, o que é claramente depreciativo para a bondade da criatura. Ora, o grau mais elevado de bondade é que uma coisa seja boa e não possa falhar na bondade; e o grau inferior é aquele que pode falhar por causa da bondade. Portanto, a perfeição do universo requer ambos os graus de bondade. Ora, cabe ao governador preservar e não diminuir a

perfeição nas coisas governadas. Portanto, não pertence à providência de Deus inteiramente excluir das coisas a possibilidade de falhar no bem. Mas o mal resulta desta possibilidade: porque aquilo que pode falhar, às vezes falha; e esta mesma deficiênciado bem é mal, como já provamos. Portanto, não pertence à providência divina afastar inteiramente o mal das coisas.

Novamente. Em todo governo, o melhor é que se tome providências para as coisas governadas, de acordo com seu modo: pois nisso consiste a justiça do regime. Consequentemente, mesmo que fosse contrário à noção correta de governo humano, se o governador de um estado proibisse os homens de agir de acordo com seus vários deveres, - exceto talvez por enquanto, por causa de alguma urgência particular, - então, seria contrário à noção do governo de Deus, se Ele não permitisse que as criaturas agissem de acordo com suas respectivas naturezas. Ora, por meio das criaturas agindo assim, a corrupção e o mal resultam nas coisas; pois, pela contrariedade e incompatibilidade que existem nas coisas, uma coisa corrompe a outra. Portanto, não pertence à providência divina excluir totalmente o mal das coisas .

Além do mais. Um agente não pode produzir um mal, exceto em razão de sua intenção de algum bem, como provamos acima. Ora, não pertence à providência daquele que é a causa de todo o bem, excluir das criaturas toda a intenção de qualquer deus particular : pois assim muitos bens seriam banidos do universo: assim, se o fogo fosse privado da intenção de produzindo seu semelhante, uma consequência do qual é este mal, ou seja, a queima de coisas combustíveis; o bem consistindo em fogo sendo gerado e preservado em sua espécie seria eliminado. Portanto, não faz parte da providência divina excluir totalmente o mal das coisas.

Avançar. Existem no mundo muitas coisas boas que não teriam lugar a menos que houvesse males: assim, não haveria paciência dos justos, se não houvesse má vontade dos perseguidores; nem haveria lugar para justiça vingativa, se não houvesse crimes; mesmo na ordem física não haveria geração de uma coisa, a menos que houvesse corrupção de outra. Conseqüentemente, se o mal fosse totalmente excluído do universo pela providência divina, seria

necessário diminuir o grande número de coisas boas. Não deveria ser assim, visto que o bem é mais poderoso no bem do que o mal na malícia, como foi mostrado acima. Portanto, o mal não deve ser totalmente excluído das coisas pela providência divina.

Novamente. O bem do todo é mais importante do que o bem da parte. Portanto, cabe a um governador prudente ignorar a falta de bondade em uma parte, para que haja aumento de bondade no todo: assim o construtor esconde o alicerce de uma casa no subsolo, para que toda a casa permaneça firme. Agora, se o mal fosse retirado de certas partes do universo, a perfeição do universo seria muito diminuída ; visto que sua beleza resulta da unidade ordenada de coisas boas e más, visto que o mal surge da falta de bem, e ainda certos bens são ocasionados desses próprios males pela providência do governador, mesmo quando a pausa silenciosa dá resistência a o canto. Portanto, o mal não deve ser excluído das coisas pela providência divina.

Avançar. Outras coisas, especialmente aquelas de grau inferior, são direcionadas para o bem do homem como seu fim. Mas se não houvesse males no mundo, o bem do homem seria consideravelmente diminuído, tanto em seu conhecimento quanto em seu desejo ou amor pelo bem. Pois seu conhecimento do bem é aumentado em comparação com o mal, e por sofrer o malseu desejo de fazer o bem é aceso: assim o doente sabe melhor o que é uma ótima saúde; e eles também estão mais interessados nisso do que aqueles que o possuem. Portanto, não pertence à providência divina excluir totalmente o mal do mundo.

Por isso se diz (Is 45: 7): Eu faço a paz e crio o mal: e (Am 3: 6): Haverá na cidade algum mal que o Senhor não tenha feito?

Nisto refutamos o erro daqueles que, observando a presença do mal no mundo, disseram que Deus não existe. Assim, Boécio (1. de Consol.) Apresenta um filósofo que pergunta: Se Deus existe, de onde vem o mal? Pelo contrário, ele deveria ter argumentado: Se existe o mal, existe um Deus. Pois não haveria mal, se fosse eliminada a ordem do bem, cuja privação é má; e não haveria tal ordem se Deus não existisse.

Além disso, pelo que foi estabelecido, uma ocasião de erro é removida daqueles que negaram que a providência divina se estende a este mundo corruptível, porque observaram que muitos males ocorrem nele. Eles disseram que somente as coisas incorruptíveis estão sujeitas à providência de Deus , porque nenhum defeito ou maldade deve ser encontrado nelas.

Também removemos uma ocasião de erro dos maniqueus, que postulavam os dois primeiros princípios ativos, o bem e o mal, como se o mal não pudesse ter lugar na providência de um Deus bom.

Também a dúvida é resolvida para alguns, ou seja, se as más ações vêm de Deus. Pois já que provamos que todo agente produz sua ação na medida em que age pelo poder de Deus, e que, portanto, Deus é a causa de todos os efeitos e ações: e uma vez que provamos que o mal e o defeito nas coisas governadas pela providência divina , resultam da condição das causas secundárias, que podem ser elas mesmas defeituosas, é evidente que as más ações, consideradas defeituosas, não procedem de Deus, mas de suas causas imediatas defeituosas: mas na medida em que possuem atividade e entidade, devem ser de Deus: assim como o coxear provém da força motriz, na medida em que tem movimento; mas, na medida em que tem defeito, é devido à curvatura da perna.

CAPÍTULO LXXII
ESSA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI CONTINGÊNCIA DAS COISAS

ASSIM COMO a providência divina não bane totalmente o mal do mundo, também não exclui a contingência, nem impõe necessidade às coisas.

Pois já provamos que a operação da providência, pela qual Deus opera no mundo, não exclui as causas secundárias, mas é cumprida por elas na medida em que agem pelo poder de Deus. Ora, certos efeitos são ditos necessários ou contingentes, em relação à sua causa próxima, não à sua causa remota : assim, para uma planta dar fruto é um efeito contingente, por conta da causa próxima, que é o poder de germinação que pode ser impedido e falhar, embora uma causa remota, a saber, o sol, seja uma causa que age por necessidade. Visto que, então, entre as causas próximas existem muitas que podem falhar, nem todos os efeitos sujeitos à providência divina serão necessários, mas muitos deles serão contingentes.

Novamente. Pertence à providência divina que os graus possíveis de serem cumpridos, como foi evidenciado acima. Agora o ser está dividido em contingente e necessário: e esta é uma divisão per se do ser. Portanto, se a providência divina excluísse todas as contingências, nem todos os graus do ser seriam preservados.

Além do mais. Quanto mais perto estão as coisas de Deus, mais elas se assemelham a Ele; e quanto mais longe estão Dele, mais falham em sua semelhança com Ele. Agora, aquelas coisas que estão mais próximas de Deus são totalmente imóveis; são substâncias separadas que mais se aproximam de uma semelhança com Deus, que é totalmente imóvel; enquanto aqueles que estão mais próximos a eles e são imediatamente movidos por aqueles que são imutáveis, retêm um certo grau de imobilidade por serem sempre movidos da mesma maneira, por exemplo, os corpos celestes. Conseqüentemente, aqueles que vêm depois e são movidos por eles são ainda mais afastados da imobilidade divina, de

modo que, a saber, nem sempre são movidos da mesma maneira: e nisso a beleza da ordem é evidente. Mas cada coisa necessária, como tal, nunca varia . Portanto, seria incompatível com a providência divina, a quem pertence estabelecer e preservar a ordem entre as coisas, se todas as coisas acontecessem por necessidade.

Além disso. O que é necessário, é sempre. Agora, nada corruptível é sempre. Portanto, se a providência divina requer que todas as coisas sejam necessárias, seguir-se-ia que nada no mundo é corruptível e, conseqüentemente, nada poderia ser gerado. Conseqüentemente, toda a gama de coisas sujeitas à geração e corrupção seria retirada do mundo: e isso seria depreciativo para a perfeição do universo.

Avançar. Em todo movimento há geração e corrupção de uma espécie: visto que em uma coisa que se move, algo começa e outro deixa de existir. Conseqüentemente, se toda geração e corrupção fossem banidas, através da retirada de todas as coisas contingentes, como acabamos de provar, em conseqüência todos os movimentos e todas as coisas móveis seriam retirados.

Além do mais. Se o poder de uma substância for enfraquecido, ou se for impedido por um agente contrário , isso indica alguma mudança nesse poder. Conseqüentemente, se a providência divina não bane o movimento das coisas, ela não impedirá nem o enfraquecimento de seu poder, nem o impedimento decorrente da resistência de outro agente. Ora, é porque esse poder às vezes é enfraquecido e impedido que a natureza não funciona sempre da mesma maneira, mas às vezes falha naquilo que é competente para uma coisa de acordo com sua natureza, de modo que os efeitos naturais não se seguem necessariamente. Portanto, não cabe à providência divina impor necessidade às coisas governadas.

Além disso. Nas coisas que são devidamente governadas pela providência, não deve haver nada em vão. Desde portanto, é evidente que algumas causas são contingentes, vendo que eles podem ser impedidos de p roducing seus efeitos, é claramente incompatível com a providência que todas as coisas devem ocorrer de necessidade. Portanto, a providência divina não impõe

necessidade sobre as coisas, excluindo totalmente a contingência delas.

CAPÍTULO LXXIII
QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI O LIVRE ARBÍTRIO

PORTANTO, é claro que a providência não exclui o livre arbítrio.

Pois o governo de qualquer governador prudente é dirigido ao aperfeiçoamento das coisas governadas, no que diz respeito à sua realização, aumento ou preservação. Portanto, tudo o que pertence à perfeição deve ser salvaguardado pela providência ao invés do que cheira a imperfeição e defeito. Já nos seres inanimados, a contingência das causas surge da imperfeição e deficiência: porque por sua natureza são determinados a um efeito, que sempre produzem, a menos que haja um impedimento devido a fraqueza de poder, ou alguma agência extrínseca, ou indisposição da matéria. Por essa razão, as causas naturais não são indiferentes a um ou outro resultado , mas com mais frequência produzem seus efeitos da mesma maneira e raramente falham. Por outro lado, é devido ao aperfeiçoamento da vontade que é uma causa contingente, porque a sua potência não se limita a um efeito, e está em sua capacidade de produzir esse ou aquele efeito, de modo que é indiferente a qualquer. Portanto, pertence à providência divina preservar a liberdade da vontade, mais do que a contingência nas causas naturais.

Além disso. Pertence à providência divina usar as coisas de acordo com seu modo. E o modo de ação de uma coisa está de acordo com sua forma, que é o princípio da ação. Ora, a forma pela qual um agente voluntário atua não é determinada: porque a vontade atua por meio de uma forma apreendida pelo intelecto, visto que o bem apreendido move a vontade objetivamente; e o intelecto não tem uma forma determinada do efeito, mas é de tal natureza que compreende uma infinidade de formas; de modo que a vontade é capaz de produzir efeitos múltiplos. Portanto, não pertence à providência divina excluir a liberdade da vontade.

Novamente. As coisas governadas são levadas ao fim pelo governo da providência: portanto Gregório de Nissa diz da

providência divina que é a vontade de Deus da qual todas as coisas existentes recebem um fim adequado. Agora, o objetivo final de toda criatura é atingir a semelhança de Deus, como provamos acima. Portanto, seria inconsistente com a providência divina se alguma coisa fosse privada daquilo pelo qual alcança a semelhança com Deus. Mas o agente voluntário atinge a semelhança de Deus por agir livremente: pois provamos que há livre arbítrio em Deus. Portanto, a providência não priva a vontade da liberdade.

Além do mais. A Providência multiplica coisas boas entre os súditos de seu governo. Portanto, qualquer coisa que privaria as coisas de muitas coisas boas não pertence à providência. Ora, se a vontade fosse privada de liberdade, muitas coisas boas seriam eliminadas: pois nenhum elogio seria dado à virtude humana; já que a virtude não teria importância se o homem não agisse livremente: não haveria justiça em recompensar ou punir, se o homem não fosse livre para agir bem ou mal: e não haveria prudência em seguir conselhos, que não seriam use se as coisas acontecerem por necessidade. Portanto, seria inconsistente com a providência privar a vontade de liberdade.

Por isso é dito (Ec. 15:14): Deus fez o homem desde o princípio e o deixou nas mãos de seu próprio conselho; e novamente (ibid., 18): Antes que o homem exista a vida e a morte, o bem e o mal, aquilo que ele escolher será dado a ele.

Nisto refutamos a opinião dos estóicos que sustentavam que todas as coisas acontecem necessariamente de acordo com a ordem das causas infalíveis, que ordenam os gregos chamados ε ἰ μαρμένη.

CAPÍTULO LXXIV
ESSA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI ACONTECIMENTO OU SORTE

Também é evidente pelo que foi dito que a providência divina não remove do mundo o acaso e a sorte.

O acaso e a sorte falam de coisas que raramente acontecem. Se nada acontecesse raramente, todas as coisas aconteceriam necessariamente; porque as coisas que acontecem mais frequentemente do que não, diferem das coisas necessárias apenas nisso, que podem falhar em alguns casos. Agora, seria inconsistente com a providência divina se todas as coisas acontecessem por necessidade, como provamos acima. Portanto, também seria inconsistente com a providência divina se não houvesse sorte ou acaso no mundo.

Novamente. Seria contrário à natureza da providência se as coisas sujeitas à providência não atuassem para um fim, uma vez que é parte da providência direcionar todas as coisas para o seu fim : e novamente, seria contrário à perfeição do universo , se não houvesse nada corruptível, nem qualquer poder defeituoso, como provamos acima. Ora, é devido ao fato de que um agente agindo em prol de algum fim não consegue atingir esse fim, que é certo que as coisas acontecem por acaso. Portanto, seria contrário à natureza da providência e à perfeição do mundo se nada acontecesse por acaso.

Além do mais. O número e a variedade de causas resultam do ordenamento da providência e disposição divinas . Agora, dada a diversidade de causas, deve acontecer às vezes que uma concorde com a outra, de modo que ou seja impedido ou ajudado na produção de seu efeito. Ora, as ocorrências casuais são devidas à coincidência de duas ou mais causas, por meio de algum fim que não se pretendia decorrente da coincidência de alguma causa: por exemplo, o achado de seu devedor por aquele que foi ao mercado para comprar algo, resultante de o devedor também vai ao mercado.

Portanto, não é incompatível com a providência divina que haja sorte e acaso nas coisas.

Além disso. Aquilo que não é, não pode ser a causa de coisa alguma; portanto, uma coisa deve estar em relação a ser uma causa, da mesma forma que com o ser. Portanto, a diversidade da ordem nas causas deve estar de acordo com a diversidade da ordem entre as coisas. Agora, pertence à perfeição das coisas que não apenas existam alguns que são seres per se, mas que existam também alguns seres acidentais. Porque as coisas que não têm sua perfeição última em sua substância devem adquirir alguma perfeição por meio de acidentes, acidentes esses que serão tanto mais numerosos quanto as próprias coisas se distanciarem da simplicidade de Deus. Agora, se um sujeito tem muitos acidentes, segue-se que é um ser acidentalmente: visto que sujeito e acidente, ou ainda dois acidentes em um sujeito, são um acidentalmente, por exemplo, um homem branco, e um musicalcoisa branca. Portanto, a perfeição do mundo exige que também haja causas acidentais. Mas aquilo que resulta acidentalmente de uma causa, diz-se que ocorre por acaso ou por sorte. Portanto, não é inconsistente com a providência que certas coisas acontecem por acaso ou sorte.

Avançar. Pertence à ordem da providência divina que haja ordem e graus entre as causas. Quanto mais alta uma causa está acima de seu efeito, maior é seu poder, de modo que sua causalidade se estende a um maior número de coisas. Mas a intenção de uma causa natural nunca se estende além de seu poder: pois tal intenção seria em vão. Conseqüentemente, a intenção de uma causa individual não pode se estender a todas as contingências possíveis. Agora é por meio de coisas acontecendo ao lado da intenção do agente que as coisas acontecem por acaso ou sorte. Portanto, a ordem da providência divina requer a presença de sorte e acaso no mundo.

Por isso se diz (Ec 9:11): Vi que ... a corrida não é para os velozes, etc., mas o tempo e o acaso em todos, nomeadamente aqui embaixo.

CAPÍTULO LXXV
QUE A PROVIDÊNCIA DIVINA ESTÁ RELACIONADA COM CONTINGÊNCIAS SINGULARES

Pelo que provamos , é evidente que a providência divina alcança cada indivíduo entre as coisas sujeitas à geração e corrupção.

Pois, aparentemente, a única razão para excluir tais coisas da providência seria sua natureza contingente, e o fato de que muitos deles são acontecimentos fortuitos ou fortuitos: visto que só nisso eles diferem dos incorruptíveis e dos universais das coisas corruptíveis, com os quais é dito que a providência está preocupada. Ora, a providência não é inconsistente com a contingência, o acaso e a sorte, nem o é com a ação voluntária, como já provamos. Não há razão, portanto, para que a providência não deva ser sobre tais coisas, assim como é sobre incorruptíveis e universais.

Além do mais. Se a providência de Deus não se estende a essas coisas singulares , é porque Ele não as conhece ou porque é incapaz ou não deseja cuidar delas. Mas não se pode dizer que Deus não conhece os singulares, visto que provamos que Ele os conhece. Nem se pode dizer que Deus é incapaz de cuidar deles, visto que Seu poder é infinito, como provamos acima: nem que esses singulares são incapazes de ser governados; visto que os vemos governados pela atividade intencional da razão, como evidenciado no homem, ou pelo instinto natural, como evidenciado nas abelhas e muitos animais mudos, que são governados por uma espécie de instinto natural. Nem se pode dizer que Deus não deseja governá-los: visto que Sua vontade é a causa universal de todo o bem: e o bem das coisas governadas consiste principalmente na ordem do governo. Th erefore não se pode dizer que Deus não tem cuidado com essas singulares.

Além do mais. Toda causa secundária, pelo simples fato de ser uma causa, atinge a semelhança com Deus, como foi provado acima. Deve-se observar universalmente que as coisas que são produtivas têm o cuidado das coisas que produzem; assim, os

animais nutrem naturalmente seus descendentes. Portanto, Deus cuida das coisas das quais Ele é a causa. AgoraEle é a causa mesmo desses singulares, como foi provado acima. Portanto, Ele cuida deles.

Furthe r. Foi provado acima que Deus age sobre as coisas criadas, não por necessidade natural, mas por Sua vontade e intelecto. Ora, as coisas feitas pela vontade e pelo intelecto estão sujeitas à providência, que aparentemente consiste em governar as coisas pelo intelecto. Conseqüentemente, as coisas feitas por Deus estão sujeitas à Sua providência. Mas foi provado que Deus opera em todas as causas secundárias, e que todos os efeitos das coisas devem ser referidos a Deus como sua causa: de modo que tudo o que é feito nesses indivíduos é obra dele. Conseqüentemente, essas coisas individuais, seus movimentos e operações, estão sujeitos à providência divina.

Novamente. A providência de um homem é tola se ele não se preocupa com as coisas sem as quais as coisas pelas quais ele se preocupa não podem existir. Agora está claro que se todos os indivíduos deixassem de existir, seus universais também cessariam. Portanto, se Deus se preocupa apenas com os universais e negligencia totalmente esses indivíduos, Sua providência será tola e imperfeita. - Se, entretanto, alguém disser que Deus se preocupa com esses indivíduos até o ponto de preservá-los em existência, mas não mais; isso é totalmente impossível: já que tudo o que acontece em relação aos indivíduos diz respeito à sua preservação ou corrupção. Conseqüentemente, se Deus cuida dos indivíduos quanto à sua preservação, ele cuida também do que quer que lhes aconteça. - Ainda assim, alguém poderia dizer que o mero cuidado dos universais é suficiente para a preservação dos indivíduos existentes; uma vez que cada espécie é fornecida com os meios de autopreservação para cada indivíduo daquela espécie: assim, os animais receberam órgãos para comer e digerir alimentos, e chifres para autoproteção: e o uso desses órgãos não falha, exceto na minoria , visto que aquilo que é da natureza produz seu efeito sempre ou com mais freqüência; de modo que todos os indivíduos não poderiam deixar de existir, embora alguns pudessem. Mas, segundo esse raciocínio, o que quer que aconteça aos indivíduos

estará sujeito à providência, até mesmo como sua preservação no ser: porque nada pode acontecer ao membro individual de uma espécie, que não possa de alguma forma ser referido aos princípios daquele espécies. Conseqüentemente, os indivíduos não estão sujeitos à providência divina quanto à sua preservação na existência, mais do que em outros assuntos.

Além disso. A ordem das coisas em relação ao fim é tal que os acidentes são por causa das substâncias, para que estas sejam aperfeiçoadas por elas. E nas substâncias a matéria é pela forma; visto que é pela forma que a matéria tem participação na bondade divina, por causa da qual todas as coisas foram feitas, como provamos acima. Portanto, é evidente que o indivíduo existe em prol da natureza universal: em sinal de que onde a natureza universal pode ser preservada em um indivíduo, não há muitos indivíduos de uma espécie, como exemplificado na lua e no sol. Agora, uma vez que a providência tem a ordem das coisas para o seu fim, segue-se que à providência pertencem os fins e as coisas dirigidas para o fim. Portanto, não apenas os universais, mas também os indivíduos estão sujeitos à providência divina.

Novamente. A diferença entre o conhecimento especulativo e o prático é que o conhecimento especulativo e as coisas relacionadas a ele são aperfeiçoadas no universal, ao passo que as coisas pertencentes ao conhecimento prático são aperfeiçoadas em particular: porque o fim do conhecimento especulativo é a verdade que consiste primeiro e em si mesma. natureza emcoisas imateriais e universais: enquanto o fim do conhecimento prático é a operação que diz respeito às coisas individuais: portanto, o médico não atende um homem em geral, mas este homem em particular, e toda a ciência médica está voltada para isso. Agora está claro que a providência pertence ao conhecimento prático, uma vez que direciona as coisas para o seu fim. Portanto, a providência de Deus seria imperfeita, se não se estendesse além dos universais e não alcançasse o indivíduo.

Além do mais. O conhecimento especulativo é aperfeiçoado no universal e não no particular, porque os universais são mais conhecidos do que os indivíduos: portanto, o conhecimento dos

princípios mais universais é comum a todos. No entanto, o mais perfeito em conhecimento especulativo é aquele que possui não apenas conhecimento universal, mas também adequado das coisas; visto que aquele que conhece uma coisa apenas em geral, sabe apenas potencialmente: por essa razão o discípulo é conduzido do conhecimento geral dos princípios ao conhecimento adequado das conclusões, pelo mestre que possui ambos os conhecimentos, assim como uma coisa é trazido da potencialidade para agir por aquilo que está em ação. A fortiori, portanto, o mais perfeito em conhecimento prático é aquele que dirige as coisas para agirem não só em geral, mas também em particular. Conseqüentemente, a providência divina, sendo supremamente perfeita, se estende aos indivíduos.

Além disso. Visto que Deus é a causa de ser como tal, como provamos acima, segue-se que Sua providência deve cuidar de ser como tal; visto que Ele governa as coisas na medida em que é a causa delas. Portanto, tudo o que existe, não importa de que maneira exista, está sujeito à Sua providência. Ora, os indivíduos são seres, e mais do que os universais: porque os universais não existem por si próprios, mas apenas nos indivíduos. Portanto, a providência divina se preocupa com os indivíduos também.

Avançar. As criaturas estão sujeitas à providência divina, sendo assim dirigidas ao seu fim, que é o bem divino . Portanto, a participação das criaturas na bondade divina é obra da providência divina. Mas mesmo singulares contingentes participam da bondade divina. Portanto, a providência divina deve se estender a eles também.

Por isso se diz (Mat. 10:29): Não se vendem dois pardais por um centavo: e nenhum deles cairá ao solo sem o seu Pai, etc., e (Sb 8: 1): Ela alcança … Poderosamente de ponta a ponta, isto é, das criaturas mais altas às mais baixas. Além disso (Eze. 9: 9), a opinião é refutada por alguns que disseram: O Senhor abandonou a terra, e o Senhor não vê, e (Jó 22:14) daqueles que afirmam: Ele não considera as nossas coisas, e ele anda pelos pólos do céu.

Nisto é refutada a opinião de alguns que sustentavam que a providência divina não se estende a essas coisas individuais: uma

opinião atribuída por alguns a Aristóteles, embora não possa ser deduzida de suas palavras.

CAPÍTULO LXXVI
QUE A PROVIDÊNCIA DE DEUS CUIDA DE TODOS OS INDIVÍDUOS IMEDIATAMENTE

AGORA, alguns têm concedido que a providência divina alcança essas coisas individuais, mas por meio de certas causas intermediárias. Pois Platão, de acordo com Gregório de Nissa, postulou uma providência tripla. O primeiro é o do deus supremo, que se preocupa primeiro eprincipalmente para os seus próprios, isto é, seres espirituais e intelectuais, e conseqüentemente para o mundo inteiro, no que diz respeito aos gêneros, espécies e as causas universais, ou seja, os corpos celestes. O segundo consiste no cuidado de animais e plantas individuais e outras coisas sujeitas a geração e corrupção , no que diz respeito à sua geração, corrupção e outras mudanças. Platão atribuiu essa providência aos deuses que vagam pelo céu; enquanto Aristóteles atribui a causalidade de tais coisas ao círculo oblíquo. A terceira providência ele coloca sobre as coisas concernentes à vida humana: e ele a atribui a certos demônios que moram nas vizinhanças da terra e, segundo ele, estão no comando das ações humanas. No entanto, de acordo com Platão, a segunda e a terceira providência dependem da primeira, porque o deus supremo nomeou aqueles da segunda e terceira classes como governadores.

Esta opinião está de acordo com a fé católica, na medida em que refere a providência universal a Deus como seu primeiro autor. Mas parece contrário à Fé, na medida em que nega que cada coisa individual está imediatamente sujeita à providência divina. Isso pode ser provado pelo que já foi estabelecido.

Pois Deus tem conhecimento imediato dos indivíduos, conhecendo-os não apenas em suas causas, mas também em si mesmos, como provamos no Primeiro Livro. Ora, não pareceria razoável se, conhecendo os indivíduos, Ele não desejasse sua ordem, na qual consiste o bem principal das coisas, visto que Sua vontade é a fonte de toda a bondade. Conseqüentemente, assim

como Ele conhece os indivíduos imediatamente, ele estabelece a ordem entre eles imediatamente.

Novamente. A ordem estabelecida pela providência nas coisas governadas, é derivada da ordem concebida na mente do governador: assim como a forma de arte que é produzida na matéria é derivada daquela que está na mente do artesão. Ora, onde há vários responsáveis, um subordinado a outro, o superior deve entregar ao inferior a ordem que ele concebeu, assim como uma arte subordinada recebe seus princípios do superior. Conseqüentemente, supondo que os governadores de segundo e terceiro escalão estejam sob o governador principal, que é o Deus supremo, segue-se que eles devem receber do Deus supremo a ordem para serem estabelecidos entre as coisas. Mas essa ordem não pode ser mais perfeita neles do que no Deus supremo: no ato f, todas as perfeições procedem dEle para outras coisas em ordem decrescente, como provamos acima. E a ordem das coisas deve estar nos governantes de segunda categoria, não apenas em geral, mas também quanto ao indivíduo: do contrário, eles seriam incapazes de estabelecer a ordem nos indivíduos por sua providência. Muito mais, portanto, está a ordem dos indivíduos sob o controle da providência divina.

Além do mais. Nas coisas regidas pela providência humana, deve-se observar que alguém é colocado à frente, encarregado de assuntos gerais de grande importância, e por si mesmo planeja que arranjos fazer com relação a eles: enquanto ele próprio não se preocupa com a ordem dos assuntos menores, mas deixa isso para outros inferiores a ele. E isso se deve a um defeito de sua parte , na medida em que ignora as condições de questões particulares de menor importância, ou é ele próprio incompetente para decidir a ordem de tudo, por causa do trabalho e da demora exigidos para o efeito. Mas tais defeitos estão longe de Deus: pois Ele conhece todas as coisas individuais, nemEle requer trabalho ou tempo para entendê-los; visto que, por compreender a Si mesmo, Ele conhece todas as outras coisas, como provamos acima. Portanto, Ele mesmo concebe a ordem de todos os indivíduos: e Sua providência se preocupa com todos os indivíduos imediatamente.

Além disso. Nos assuntos humanos, os funcionários inferiores, por sua própria habilidade, planejam a ordem das coisas submetidas a seu governo pelo governador-chefe: habilidade que eles não recebem do chefe, nem seu uso : pois se eles a receberam do chefe, a ordem seria feito pelo superior, e eles não seriam mais criadores dessa ordem, mas executores. Agora, pelo que foi dito, é claro que toda sabedoria e compreensão são causadas em cada intelecto pelo Deus supremo: nem pode qualquer intelecto compreender exceto pelo poder de Deus, assim como nenhum agente age exceto na medida em que age pelo poder de Deus. Portanto, o próprio Deus cuida de todas as coisas imediatamente por sua providência: e quem quer que seja dito que governa sob ele, é o executor de sua providência.

Avançar. A providência superior dá regras à providência inferior: assim como o político dá regras e leis ao comandante-chefe; quem dá regras e leis aos capitães e generais. Consequentemente , se houver outras providências subordinadas à providência suprema do Deus supremo: segue-se que Deus dá ao segundo e terceiro governadores as regras de seu ofício. Ou, portanto, Ele dá regras gerais e leis ou particulares. - Se Ele der as m regras gerais, uma vez que as regras gerais nem sempre são aplicáveis a casos particulares, especialmente em assuntos que estão sujeitos a movimento e mudança, seria necessário para estes governadores de segundo ou terceiro escalão para ir além das regras que lhes foram dadas ao decidir sobre assuntos que lhes forem confiados. Conseqüentemente, exerceriam julgamento sobre as regras que lhes fossem dadas, sobre quando agir de acordo com elas e quando seria necessário desconsiderá-las: o que é impossível, porque tal julgamento pertence ao superior, uma vez que a interpretação das leis e dispensa de sua observância pertence Àquele que fez a lei. Conseqüentemente, o julgamento sobre as regras gerais que foram dadas deve ser pronunciado pelo governador em chefe: e isso não seria possível a menos que ele se preocupasse imediatamente com o ordenamento de indivíduos. Portanto, nesta suposição, ele deve ser o governador imediato de tais coisas. - Se, por outro lado, os governadores de segunda ou terceira categoria recebem regras e leis específicas do governador supremo, é claro que então o

ordenamento dessas questões individuais vem imediatamente da providência divina.

Além disso. O governador superior sempre tem o direito de julgar as providências feitas pelos governadores inferiores, sejam elas cabíveis ou não. Conseqüentemente, se o segundo ou terceiro governadores estão subordinados a Deus, o governador principal: segue-se que Deus julga os arranjos feitos por eles: o que seria impossível se Deus não considerasse o ordenamento dessas questões individuais . Portanto, Ele cuida pessoalmente dos indivíduos por Si mesmo.

Novamente. Se Deus não cuida desses indivíduos inferiores imediatamente por Si mesmo; isso é porque Ele os despreza ou, como alguns dizem, para que sua dignidade não seja manchada por eles. Mas isso não é razoável. Pois há mais dignidade em fornecerpara e planejando a ordem das coisas, do que operar nelas. Conseqüentemente, se Deus trabalha em todas as coisas, como foi provado acima, e isso longe de ser depreciativo à sua dignidade, pelo contrário , pertence ao seu poder todo penetrante e supremo, isso não é desprezível Nele, nem mancha Sua dignidade, se Sua providência se estende a essas coisas individuais imediatamente.

Avançar. Todo homem sábio que usa seu poder com providência, modera esse uso em suas ações, direcionando o propósito e a extensão desse uso; do contrário, seu poder não seria subserviente à sua sabedoria. Agora está claro pelo que foi dito que a providência divina, em suas operações, se estende às coisas mais baixas. Conseqüentemente, a providência divina dirige quais e quantos efeitos devem resultar de seu poder, e como eles devem resultar disso, mesmo nas mais baixas coisas. Portanto, o próprio Deus, por Sua providência, planeja imediatamente a ordem de todas as coisas.

Por isso é dito (Rom . 13: 1): Aqueles que são, são ordenados por Deus, e (Judite 9: 4): Tu fizeste as coisas da antiguidade, e planejaste uma coisa após a outra, e o que planejaste foi feito.

CAPÍTULO LXXVII
QUE A EXECUÇÃO DA PROVIDÊNCIA DIVINA É REALIZADA POR CAUSAS SECUNDÁRIAS

Deve-se observar que duas coisas são necessárias para a providência, a ordem e a execução da ordem. O primeiro é o trabalho do poder cognitivo, pelo que aqueles que são mais perfeitos em conhecimento, dizem que ordenam os outros: pois pertence ao homem sábio ordenar. O segundo é obra do poder operativo. Agora, esses dois estão em proporção inversa um ao outro. Pois a ordenação é mais perfeita na medida em que se estende às menores coisas: ao passo que a execução das menores coisas pertence à potência inferior proporcional ao efeito. Em Deus encontramos a mais alta perfeição quanto a ambos: visto que Nele está a mais perfeita sabedoria para ordenar, e o mais perfeito poder para operar. Conseqüentemente, é Ele quem, por Sua sabedoria, dispõe todas as coisas, mesmo as menores em sua ordem; e que executa as coisas menores ou menores por meio de outros poderes inferiores, pelos quais Ele opera, como um poder universal e superior por meio de um poder inferior e particular. É apropriado, portanto, que haja poderes ativos inferiores para executar a providência divina.

Novamente. Foi provado acima que a operação divina não exclui as operações de causas secundárias. E tudo o que é efetuado pelas operações de causas secundárias, está sujeito à providência divina, visto que Deus dirige todas as coisas individuais por Si mesmo, como foi provado acima. Portanto, as causas secundárias executam a providência divina.

Além do mais. Quanto mais forte o poder de um agente, mais se estende sua operação: assim , quanto maior o fogo, mais coisas distantes ele aquece. Mas não é o caso de um agente que não atua por meio de um intermediário, porque tudo sobre o qual atua está próximo a ele. Desde então, o poder da providência divina é supremo, deve trazer sua operação para afetar as coisas mais distantes por meio de certos intermediários.

Avançar. Pertence à dignidade de um governante ter muitos ministros e vários executores de seu governo: porque quanto maior o número de seus subordinados em vários graus, mais completo e extenso é o seu domínio mostrado ser. Mas nenhum governo pode se comparar ao divino em termos de dignidade. Portanto, é apropriado que a execução da providência divina seja confiada a agentes de vários graus.

Além disso. A ordem adequada é uma prova da providência perfeita, pois a ordem é o efeito apropriado da providência. Agora, a ordem adequada implica que nada pode ficar fora de ordem. Conseqüentemente, a perfeição da providência divina requer que ela reduza o excesso de certas coisas sobre outras, a uma ordem adequada. E isso é feito permitindo que aqueles que têm menos se beneficiem da superabundância de outros. Desde então, a perfeição do universo requer que alguns compartilhem mais abundantemente da bondade divina, como provamos acima , a perfeição da providência divina exige que a execução do governo divino seja cumprida por aquelas coisas que têm a maior parte da bondade divina .

Novamente. A ordem das causas supera a ordem dos efeitos, assim como a causa supera o efeito: conseqüentemente, é uma prova maior da perfeição da providência. Ora, se não houvesse causas intermediárias para executar a providência divina, não haveria ordem de causas no mundo, mas apenas de efeitos. Portanto, a perfeição da providência divina requer causas intermediárias para seu cumprimento. Por isso está escrito (Salmos 102: 21): Bendito seja o Senhor, todos os Seus exércitos: vós, ministros dEle, que fazemos a Sua vontade; e (Salmos 148: 8): Fogo, granizo, neve, gelo, ventos tempestuosos, que cumprem Sua palavra.

CAPÍTULO LXXVIII
TH AT por meio de CRIATURAS INTELECTUAL outras criaturas são governados por DEUS

DESDE que pertence à providência divina que a ordem seja preservada no mundo; e a ordem adequada consiste em uma descida proporcional do mais alto ao mais baixo, é justo que a providência divina alcance as coisas mais distantes de acordo com uma certa proporção. Essa proporção consiste nisto - que, assim como as criaturas mais elevadas estão sujeitas a Deus e governadas por Ele, as criaturas inferiores estão sujeitas e governadas pelas criaturas superiores . Agora, de todas as criaturas, a mais elevada é a intelectual, como foi provado acima. Portanto, a própria natureza da providência divina exige que as criaturas restantes sejam governadas por criaturas racionais.

Novamente. Qualquer criatura que execute a ordem da providência divina , o faz na medida em que tem uma parte do poder da providência suprema: assim como o instrumento não tem movimento, exceto na medida em que por ser movido tem uma parte no poder do agente principal. Conseqüentemente, aquelas coisas que têm a grande parte do poder da providência divina são os executores da providência divina em relação àqueles cuja parte é menor. Agora, as criaturas intelectuais têm uma parcela maior do que outras: porque, enquanto a providência requer a disposição da ordem que é efetuada pela faculdade cognitiva, e a execução que é obra do poder operativo, as criaturas racionaistêm uma parte de ambos os poderes, enquanto outras criaturas têm apenas o último. Portanto, todas as outras criaturas são governadas, sob a providência divina, por criaturas racionais.

Além disso. A quem Deus dá um poder: é dado em relação ao efeito desse poder: pois então todas as coisas são dispostas da melhor maneira, quando cada um é direcionado para todos os bens que tem uma aptidão natural para produzir. Ora, o poder intelectivo por sua própria natureza é uma faculdade diretora e governante: portanto, vemos que quando eles estão unidos em um sujeito, o

poder operativo segue o governo do poder intelectivo: como no homem o membro se move ao comando da vontade. O mesmo pode ser visto também, se eles forem em assuntos diferentes: visto que aqueles homens que se destacam no poder operativo, precisam ser dirigidos por aqueles que se destacam na faculdade intelectiva. Portanto, a natureza da providência divina requer que outras criaturas sejam governadas por criaturas intelectuais.

Novamente. Poderes particulares são naturalmente adaptados para serem movidos por poderes universais, como pode ser visto tanto na arte quanto na natureza. Ora, é evidente que a potência intelectiva é mais universal do que qualquer outra potência operativa: porque contém formas universais, ao passo que todas as potências operativas procedem apenas de uma forma própria do operador. Portanto, todas as outras criaturas precisam ser movidas e governadas por poderes intelectuais.

Além disso. Em todas as potências ordenadas, aquela é diretiva de outra , que tem o melhor conhecimento sobre o plano a ser seguido: assim, podemos observar nas artes, que a arte que se preocupa com o fim, de onde é tirado todo o esquema de a obra a ser produzida dirige e rege a arte imediatamente produtiva dessa obra: por exemplo, a arte de navegar rege a arte da construção naval; e a arte que dá forma, governa a arte que prepara o material: ao passo que os instrumentos, por não terem conhecimento do esquema, são governados apenas. Uma vez que somente as criaturas intelectuais são capazes de conhecer o esquema de ordenação das criaturas, pertence a elas governar e governar todas as outras criaturas.

Avançar. Aquilo que é per se é a causa daquilo que é de outrem. Ora, as criaturas intelectuais sozinhas operam per se, visto que são mestres de suas próprias ações por terem livre arbítrio: enquanto outras criaturas operam por necessidade natural, como sendo movidas por outra, portanto, as criaturas intelectuais por suas operações movem e governam outras criaturas .

CAPÍTULO LXXIX
QUE AS SUBSTÂNCIAS INTELECTUAIS INFERIORES SÃO REGIDAS PELAS SUPERIORES

FORASMUCH como algumas criaturas intelectuais são mais altas do que outras, como mostramos; a natureza intelectual inferior deve ser governada pela superior.

Novamente. Os poderes mais universais movem os poderes particulares, como já foi dito. E as naturezas intelectuais superiores têm formas mais universais, como já provamos. Portanto, eles governam as naturezas intelectuais inferiores.

Além do mais. A faculdade intelectual que está mais próxima do princípio é sempre considerada a regente da faculdade intelectual que está mais distante do princípio: isso é evidente tanto na ciência especulativa quanto na prática. Pois a ciência especulativa que recebe seus princípios de demonstração de outra, é considerada subalterna a ela,e a ciência prática que está mais perto do fim, que é o princípio nas questões práticas, é a ciência mestra em comparação com as mais distantes. Desde então, algumas substâncias intelectuais estão mais próximas do primeiro princípio, a saber, Deus, como mostramos, elas serão os governantes das outras.

Além disso. As substâncias intelectuais superiores recebem mais perfeitamente a influência da sabedoria divina, pois cada uma recebe algo de acordo com seu modo. Agora todas as coisas são governadas pela sabedoria divina, de modo que aqueles que têm a maior parte da sabedoria divina governem aqueles que têm a menor parte. Portanto, as substâncias intelectuais inferiores são governadas pelas superiores.

Portanto os espíritos superiores são chamados de ambos os anjos, na medida em que dirigem os espíritos inferiores, por mensagem, por assim dizer, pois os anjos são chamados de mensageiros; e ministros, visto que por sua operação eles executam, mesmo em coisas corpóreas, a ordem da providência divina: porque um ministro é como um instrumento animado de

acordo com o Filósofo. Isto é o que é dito (Salmos 103: 4): Quem faz de teus anjos espíritos: e teus ministros um fogo ardente.

CAPÍTULO LXXX
DA ORDEM ENTRE UM ANJO E OUTRO

DESDE que as coisas corpóreas são governadas pelo espiritual, como temos afirmado, e visto que existe uma espécie de ordem entre as coisas corpóreas, segue-se que os corpos superiores são governados pelas substâncias intelectuais superiores, e os corpos inferiores pelas substâncias intelectuais inferiores. E, visto que quanto mais elevada é uma substância, mais universal é seu poder; enquanto o poder de uma substância intelectual é mais universal do que o poder de um corpo; as substâncias intelectuais superiores têm poderes inteiramente independentes de qualquer poder corpóreo e, conseqüentemente, não estão unidas aos corpos ; ao passo que as substâncias intelectuais inferiores têm poderes confinados a certos limites e dependentes de certos órgãos corporais para seu exercício e, conseqüentemente, precisam ser unidas a corpos. E assim como as substâncias intelectuais superiores têm um poder mais universal, também recebem de Deus mais perfeitamente a disposição divina das coisas, visto que conhecem o esquema da ordem, mesmo no que diz respeito aos indivíduos, por recebê-lo de Deus. Esta manifestação do governo divino, feito por Deus, atinge as mais profundas substâncias intelectuais: assim se diz (Jó 25: 3): Há alguma numeração de seus soldados? e sobre quem sua luz não se levantará? Por outro lado, as inteligências inferiores não recebem esta manifestação tão perfeitamente, a ponto de poderem conhecer cada detalhe da ordem da providência divina deixada para sua execução, mas apenas de uma maneira geral: e quanto mais baixa sua posição, menos conhecimento detalhado do governo divino eles recebem por meio dessa primeira manifestação recebida do alto; Tanto é verdade que o intelecto humano, que é o mais inferior em termos de conhecimento natural, tem conhecimento apenas de certas coisas mais gerais. Conseqüentemente, as substâncias intelectuais superiores recebem imediatamente de Deus o aperfeiçoamento do conhecimento em questão; cuja perfeição as outras substâncias intelectuais inferiores precisam receber por meio delas: assim como dissemos acima, que o conhecimento geral do

discípulo é trazidoà perfeição por meio do conhecimento específico do mestre. Daí é que Dionísio, falando das substâncias intelectuais mais elevadas que atribui à primeira hierarquia ou sagrada soberania, diz que elas não são santificadas por meio de outras substâncias, mas que são colocadas pelo próprio Deus imediatamente ao seu redor e até o mais próximo possível de Sua beleza imaterial e incompreensível sobre a qual eles olham, e na qual eles contemplam o conceito inteligível de Suas obras: e por isso, diz ele, as classes inferiores das substâncias celestiais são instruídas.

Conseqüentemente, as inteligências superiores recebem sua perfeição de uma fonte superior de conhecimento. Agora, em cada disposição da providência, a ordem dos efeitos é derivada da forma dos agentes: uma vez que o efeito deve necessariamente proceder de sua causa em uma espécie de semelhança. Ora, é em prol de um fim que a causa comunica a semelhança de sua forma com o efeito. Portanto, o primeiro princípio nas disposições da providência é o fim; a segunda é a forma do agente; a terceira é a indicação da ordem dos efeitos. Conseqüentemente, na ordem do intelecto, o grau mais alto é a consideração da idéia de ordem, no final; o segundo grau é a mesma consideração, na forma; enquanto o terceiro é o conhecimento da disposição da ordem em si mesma e não em um princípio superior. Portanto, a arte que considera o fim rege a arte que considera a forma, como a arte de navegar rege a arte de construir navios. E a arte que considera a forma governa a arte que considera apenas a ordem dos movimentos que preparam o caminho para a forma, como a arte da construção naval rege o trabalho manual dos construtores.

Conseqüentemente, há uma certa ordem entre as inteligências que tomam do próprio Deus o conhecimento imediato e perfeito da ordem da providência divina. O primeiro e o mais elevado percebem o esquema ordenado da providência no próprio fim último que é a bondade divina, alguns deles, entretanto, mais claros do que outros; e estes são chamados de Serafins, isto é, ígneos ou pegando fogo, porque o fogo é usado para designar a intensidade do amor ou desejo, que está próximo do fim. Conseqüentemente, Dionísio diz que este nome indica tanto sua atividade fervorosa e trêmula para

com Deus, quanto suas coisas inferiores conduzirem a Deus como seu fim.

O segundo lugar pertence àqueles que adquirem conhecimento perfeito do esquema da providência na forma divina: e estes são chamados de Querubins, que significa plenitude de conhecimento: pois o conhecimento se torna completo através da forma da coisa conhecida. Por isso Dionísio diz que seu nome indica que eles contemplam o mais alto poder operativo da beleza divina.

O terceiro grau é daqueles que contemplam a disposição dos juízos divinos em si: e são chamados de Tronos: porque o trono é significativo do poder judiciário, segundo Sal. 9: 5: Tu te assentaste no trono, que julgas a justiça. Conseqüentemente, Dionísio diz que este nome significa que eles são portadores de Deus e adaptados para o cumprimento obediente de todos os empreendimentos divinos.

O que foi dito deve, no entanto, ser entendido, não como se a divina bondade, essência e conhecimento da disposição das coisas fossem três coisas distintas, mas no sentido de que, de acordo com o que dissemos, podemos examinar o assunto em questão de diferentes pontos de vista.

Novamente, deve haver ordem até mesmo entre os espíritos inferiores que recebem dos espíritos superiores o conhecimento perfeito da ordem divina a ser cumprida por eles. Porque os superiores também são mais universais em seu poder de compreensão; para que eles adquiram seu conhecimento da ordem da providência de princípios e causas mais universais, mas aqueles abaixo deles, de causas mais particulares: para um homem que pudesse considerar toda a ordem física nos corpos celestes, seria de uma inteligência superior do que aquele que precisava voltar sua mente para coisas inferiores a fim de aperfeiçoar seu conhecimento. Conseqüentemente, aqueles que são capazes de conhecer perfeitamente a ordem da providência das causas universais que se encontram no meio do caminho entre Deus, a causa supremamente universal, e as causas particulares, estão eles próprios entre aqueles que são capazes de considerar a ordem acima mencionada no próprio Deus, e aqueles que precisam considerá-lo em causas

particulares. Dionísio os atribui à hierarquia intermediária que, como é governada pela mais alta, também, diz ele, governa a mais baixa.

Mais uma vez, entre essas substâncias intelectuais também deve haver algum tipo de ordem: visto que a disposição universal da providência é dividida, primeiro, entre muitos executores: que pertence à ordem das Dominações: porque comandar o que os outros executam pertence a quem tem o domínio . Daí Dionísio dizer que dominação significa certa liberdade livre da condição servil e de qualquer sujeição. Em segundo lugar, é distribuído pelo operador e executor em referência a muitos efeitos. Isso é feito pela ordem das Virtudes cujo nome, como diz Dionísio na mesma passagem, designa certa força e virilidade na realização das operações divinas, sem sequer se desviar, pela fraqueza, do movimento divino. Portanto, é evidente que o princípio de operação universal pertence a esta ordem: de modo que aparentemente o movimento dos corpos celestes também pertence a esta ordem, da qual, por causas universais, efeitos particulares resultam na natureza: por isso são chamados de poderes do céu (Lucas 21:26), onde é dito: Os poderes do céu serão movidos. Aos mesmos espíritos aparentemente pertence a execução das obras divinas que são feitas fora da ordem da natureza; pois estes são os mais elevados ministérios de Deus: por isso Gregório diz que as Virtudes são aqueles espíritos por meio dos quais os milagres são freqüentemente operados. E se há algo mais de natureza universal e proeminente no cumprimento do ministério divino, é apropriadamente atribuído a esta ordem. Em terceiro lugar, a ordem universal da providência, uma vez estabelecida em seus efeitos, é protegida da confusão, restringindo as coisas que podem perturbar essa ordem. Isso pertence à ordem dos poderes. Por isso Dionísio diz no mesmo lugar que o nome Poderes implica uma ordem bem estabelecida, sem confusão, nos empreendimentos divinos: e assim Gregório diz que pertence a esta ordem verificar poderes contrários.

A mais baixa das substâncias intelectuais superiores são aquelas que recebem o conhecimento da ordem da providência divina em relação a causas particulares: estas são colocadas em autoridade imediata sobre os assuntos humanos. Deles diz Dionísio: Esta terceira categoria de espíritos preside, em conseqüência, a

hierarquia humana. Por assuntos humanos, devemos entender todas as naturezas inferiores e causas particulares, que estão subordinadas ao homem e servem para seu uso, como já explicamos. Entre estes também existe uma certa ordem. Pois nos assuntos humanos existe um bem comum, a saber, o bem da cidade ou dea nação, e isso aparentemente pertence à ordem dos Principados. Portanto, Dionísio diz no mesmo capítulo que o nome Principado indica liderança em uma ordem sagrada. Portanto (Dan. 10: 12–20) menciona-se Michael, o Príncipe dos Judeus, um Príncipe dos Persas e um Príncipe dos Gregos. E assim o governo de reinos e a mudança de supremacia de uma nação para outra devem pertencer ao ministério desta ordem. Também parece parte de seu ofício instruir os homens que estão em posições de autoridade em assuntos pertinentes à administração de seu ofício.

Há também um bem humano, não comum a muitos, mas pertencente a um indivíduo por si mesmo, mas útil não apenas a um, mas a muitos: para instaurar aquelas coisas em que todos e cada um deve acreditar e observar, como os artigos de fé, a adoração divina e assim por diante. Isto pertence aos Arcanjos de quem Gregório diz que anunciam as coisas maiores: assim chamamos Gabriel de Arcanjo, porque ele anunciou a Encarnação do Verbo à Virgem, que é artigo de fé para todos.

Há também um bem humano que pertence a cada um individualmente. Isto pertence à ordem dos Anjos de quem Gregório diz que eles anunciam assuntos menores. H rência eles são chamados de anjos da guarda de acordo com Ps. 90:11: Ele deu a Seus anjos ordem sobre ti, para te guardar em todos os teus caminhos. Por isso Dionísio diz que os Arcanjos estão entre os Principados e os Anjos, porque têm algo em comum com ambos: com os Principados na medida em que conduzem os anjos inferiores, e com razão, porque nos assuntos humanos os assuntos de interesse restrito devem ser regulados de acordo com aos que são de interesse comum: e com os Anjos, porque anunciam aos Anjos, e através dos Anjos, a nós, pois é dever destes anunciar aos homens o que diz respeito a cada um. Por isso a ordem inferior recebeu como próprio, o nome comum a todos: porque, a saber, tem o dever de nos anunciar imediatamente. E então o nome Arcanjo é

como se fosse composto de ambos, já que Arcanjo significa um Anjo Principal.

Gregório atribui a ordem dos espíritos celestiais de maneira diferente: pois ele coloca os Principados entre os espíritos de segunda categoria, imediatamente após as Dominações: e as Virtudes entre os mais baixos, acima dos Arcanjos. Mas para quem considera o assunto com cuidado, a diferença é pequena. Pois, de acordo com Gregório, os Principados não são colocados sobre as nações, mas sobre os bons espíritos, como ocupando o lugar principal na execução do ministério divino: porque, diz ele, ser um principal é estar em uma posição mais elevada do que os outros . De acordo com a explicação dada acima, dissemos que isso pertencia às Virtudes. - Quanto às Virtudes , de acordo com Gregório, elas são atribuídas a certas operações particulares quando, em algum caso especial, fora da ordem usual das coisas, os milagres devem ser forjado. Dessa forma, eles são adequadamente contados entre os anjos mais baixos.

Ambas as explicações têm a autoridade do apóstolo. Pois ele diz (Efésios 1:20, 21): Colocando-O, a saber, Cristo, à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado, e poder, e virtude, e domínio, onde é claro que na ordem ascendente ele coloca os Poderes acima dos Principados, e as Virtudes acima destes, e as Dominações acima do último nomeado. Esta é a ordem adotada por Dionísio. Enquantofalando de Cristo aos Colossenses (1:16), ele diz: Tronos, dominações, principados ou potestades, todas as coisas foram criadas por Ele e Nele. Aqui vemos que começando com os Tronos, em ordem decrescente, ele coloca as Dominações sob eles, abaixo destes os Principados, e mais abaixo ainda os Poderes. Essa é a ordem adotada por Gregório.

Menti on é feito do Serafim, Isa. 6: 2, 6; do Querubim, Ezech. 1: 3; dos Arcanjos na epístola canônica de Judas (9): Quando o arcanjo Miguel, disputando com o diabo, etc .; e dos Anjos nos Salmos como já observado.

Em todos os poderes ordenados há o que há em comum: os inferiores trabalham em virtude dos superiores. Portanto, o que afirmamos como pertencente à ordem dos Serafins, todos os anjos

inferiores realizam em virtude disso: e o mesmo se aplica às outras ordens.

CAPÍTULO LXXXI
DA ORDEM DE HOMENS ENTRE ELES MESMOS E PARA OUTRAS COISAS

Em comparação com outras substâncias intelectuais, a alma humana ocupa o lugar mais baixo: porque, como já dissemos, quando ela é criada, ela recebe o conhecimento da ordem da providência divina apenas de uma maneira geral; ao passo que, a fim de adquirir conhecimento perfeito dessa ordem em assuntos individuais, é necessário partir dessas mesmas coisas nas quais a ordem da providência divina já está estabelecida em detalhes. Conseqüentemente, a alma humana necessita de órgãos corporais, para poder receber conhecimento das coisas que possuem corpos. E ainda, por conta da fraqueza de sua luz intelectual, não é capaz de adquirir conhecimento perfeito das coisas que dizem respeito ao homem, sem a ajuda de espíritos superiores, indo de tal forma que os espíritos inferiores alcancem a perfeição por meio dos superiores, como temos já provado. Uma vez que, no entanto, o homem tem alguma parte da luz intelectual, os animais mudos, que não têm nenhuma, estão sujeitos ao homem, de acordo com a ordem da providência divina . Por isso se diz (Gn 1:26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, isto é, visto que é um ser inteligente, e que tenha domínio sobre os peixes do mar e sobre os aves do ar e os animais da terra. Animais estúpidos , embora desprovidos de intelecto, ainda, uma vez que têm algum tipo de conhecimento, são colocados pela ordem da providência divina acima das plantas e outras coisas desprovidas de conhecimento. Por isso é dito (Gênesis 1: 29-30): Eis que tenho dado a você toda erva que produz semente na terra, e todas as árvores que contêm sementes de sua própria espécie, para serem sua comida e para todos os bestas da terra.

Entre aqueles que são totalmente desprovido de conhecimento, uma coisa é colocado antes de um outro acordo, como é mais capaz de ação t han outro. Pois eles não têm parte na disposição da providência, mas apenas na execução.

E uma vez que o homem tem inteligência, e sentido, e poderes corporais, essas coisas são dependentes umas das outras, de acordo com a disposição da providência divina , em semelhança com a ordem a ser observada no universo. Pois o poder do corpo está sujeito aos poderes dos sentidos e do intelecto, no cumprimento de seus comandos; e o poder sensível está sujeito ao intelectivo, e é controlado por sua regra.

Da mesma forma, encontramos ordem entre os homens. Para aqueles que se destacam em inteligência, são naturalmente governantes; enquanto aqueles que são menos inteligentes, mas fortes no corpo, parecem feitos pela natureza para o serviço, como Aristóteles diz em sua Política. A declaração de Salomão (Provérbios 11:29) está de acordo com isto: O tolo servirá aos sábios; como também as palavras de Êxodo (18.21,22): Providencie de todas as pessoas homens sábios que temam a Deus ... que possam julgar o povo em todos os momentos.

E assim como nas obras de um homem há desordem, pois o intelecto é subserviente à faculdade sensual; enquanto a faculdade sensual, pela indisposição do corpo, é atraída para o movimento do corpo, como é o caso daqueles que mancam: assim também, no governo humano a desordem resulta de um homem ser colocado em autoridade, não por causa de sua excelência em inteligência, mas porque ele usurpou o governo pela força física, ou foi nomeado para governar por motivos de afeição sensual. Nem Salomão deixa de mencionar esta desordem, pois ele diz (Ec 10: 5, 6): Há um mal que eu vi debaixo do sol, como se fosse por um erro procedente da face do príncipe; um tolo colocado em alta dignidade. Ora, a providência divina não exclui uma desordem desse tipo: pois resulta, com a permissão de Deus, da falha dos agentes inferiores; mesmo como dissemos de outros males. Nem é a ordem natural totalmente pervertida por tal desordem: pois o governo dos tolos é fraco, a menos que seja fortalecido pelos conselhos dos sábios. Por isso é dito (Prov. 20:18): Os projetos são fortalecidos por conselhos: e as guerras devem ser organizadas pelos governos; e (24.5, 6): O homem sábio é forte, e um homem sábio, forte e valente: porque a guerra se dirige com a devida ordem, e haverá segurança quando houver muitos conselhos. E visto que o conselheiro governa aquele

que recebe seu conselho e, em certo sentido, o governa, é dito (Prov. 17: 2) que um servo sábio governará sobre os filhos tolos.

É, portanto, evidente que a providência divina impõe ordem a todas as coisas, e assim o Apóstolo diz verdadeiramente (Rom. 13: 1) que as coisas que são de Deus são bem ordenadas.

CAPÍTULO LXXXII
QUE OS CORPOS INFERIORES SÃO REGIDOS POR DEUS POR MEIOS DOS CORPOS CELESTIAIS

Assim como nas substâncias intelectuais, algumas são de grau superior e outras de grau inferior, o mesmo ocorre com as substâncias corpóreas. Ora, as substâncias intelectuais são regidas por substâncias superiores, de modo que a disposição da providência divina pode descer proporcionalmente às coisas mais baixas, como já dissemos. Portanto, da mesma maneira, os corpos de um grau inferior são governados pelos de um grau superior.

Novamente. Quanto mais elevado é um corpo em relação ao seu lugar, mais formal ele é: portanto, é razoavelmente o lugar de um corpo inferior, porque a forma contém tanto quanto o lugar; assim, a água é mais formal do que a terra, o ar do que a água, o fogo do que o ar. Agora, os corpos celestes têm um lugar mais alto do que todos os outros. Portanto, eles são mais formais e, consequentemente, mais ativos do que todos os outros órgãos. Portanto, eles agem em corpos inferiores: e, conseqüentemente, os últimos são governados por eles.

Ao lado de s. Aquilo que em sua natureza é perfeito sem contrariedade tem mais potência universal do que aquilo que em sua natureza não é aperfeiçoado sem contrariedade: porque a contrariedade surge das diferenças que determinam e contraem o gênero: portanto, na concepção do intelecto, na medida em que é universal, as espécies de contrários não são contrárias uma à outra, pois coexistem no intelecto. Agora, os corpos celestes são perfeitos em suas respectivas naturezas, sem qualquer contrariedade: pois eles não são nem leves nem pesados, nem quentes, nem frios: enquanto os corpos inferiores não são perfeitos em suas respectivas naturezas sem qualquer contrariedade. Isso é provado por seus movimentos: pois não há contrário ao movimento circular dos corpos celestes, de modo que não pode haver nada de violento neles: ao passo que há movimentos contrários aos dos corpos inferiores; por

exemplo, o movimento para baixo é contrário ao movimento para cima. Portanto, os corpos celestes têm um poder mais universal do que os corpos inferiores. Nenhum dos poderes universais move poderes particulares, como já provamos. Portanto, os corpos celestes se movem e governam os corpos inferiores.

Além disso. Mostramos que todas as outras coisas são regidas por substâncias intelectuais. Agora, os corpos celestes se assemelham às substâncias intelectuais , mais do que outros corpos, porquanto são incorruptíveis. Além disso, eles estão mais perto deles, visto que são movidos por eles imediatamente, como mostramos acima. Portanto, os corpos inferiores são governados por eles.

Avançar. O primeiro princípio do movimento deve ser algo imóvel. Conseqüentemente, as coisas que mais se aproximam da imobilidade devem ser os motores de outras. Agora os corpos celestes se aproximam mais da imobilidade de um primeiro princípio do que os corpos inferiores: porque eles têm apenas uma espécie de movimento, a saber, local: enquanto outros corpos têm todos os tipos de movimentos. Portanto, os corpos celestes se movem e governam os corpos inferiores.

Novamente. Em cada gênero, o primeiro é a causa do que vem depois. Agora, o movimento celestial é o primeiro de todos os movimentos. Primeiro, porque o movimento local precede todos os outros. - Ambos no tempo, porque só ele pode ser eterno, como é provado em 8 Phys. vii.- E naturalmente: porque sem ela não poderia haver outra: visto que uma coisa não pode ser aumentada sem uma alteração prévia, pela qual o que era diferente se transforma e assimilado: nem pode haver alteração sem uma mudança prévia de lugar, uma vez que em para que haja alteração, a causa da alteração deve aproximar-se mais do sujeito alterado do que antes: - E na perfeição: porque o movimento local não faz com que algo varie em relação a algo inerente, mas apenas em relação a algo extrínseco; e por esta razão pertence a uma coisa já perfeita. - Em segundo lugar, porque mesmo entre os movimentos locais, o movimento circular ocupa o primeiro lugar. - Ambos no ponto do tempo: porque só ele pode ser eterno, como provado em 8 Phys.

viii. — E naturalmente: porque se destaca em simplicidade e unidade, visto que não é dividido em começo, meio e fim, mas é todo meio, por assim dizer. —E em perfeição, porque retorna ao seu princípio. —Em terceiro lugar , porque sozinho o movimento celestial é sempre regular e uniforme; já que nos movimentos de corpos leves e pesados a velocidade aumenta em direção ao final se o movimento for natural, e diminui se oo movimento seja violento. Portanto, o movimento do céu deve ser a causa de todos os outros movimentos.

Avançar. Como aquilo que é simplesmente imóvel é em comparação com movimento simplesmente, assim é aquilo que é imóvel em relação a um tipo particular de movimento, em comparação com aquele movimento particular. Ora, o que é simplesmente imóvel é o princípio de todo movimento, como já provamos. Portanto, o que é imóvel em relação à alteração é o princípio de toda alteração. Ora, de todas as coisas corpóreas, só os corpos celestes são inalteráveis: isso é provado por sua disposição, que é sempre a mesma. Portanto, o corpo celestial é a causa de alteração em todas as coisas alteráveis. Mas, neste mundo inferior, a alteração é o princípio de todo movimento: porque a alteração leva ao aumento e à geração: e o gerador é um motor per se no movimento local dos corpos pesados e leves. Conseqüentemente, o céu deve ser a causa de todo movimento nesses corpos inferiores.

Portanto, é evidente que os corpos inferiores são governados por Deus por meio dos corpos celestes.

CAPÍTULO LXXXIII
CONCLUSÃO

De tudo o que foi provado até agora, podemos concluir que, no que diz respeito ao desígnio da ordem a ser imposta às coisas, Deus governa todas as coisas por si mesmo. Portanto Gregório comentando sobre Jó 34:13: Que outro Ele designou sobre a terra? diz: Aquele que criou o mundo por si mesmo o governa por si mesmo: e Boécio diz (De C onsol. iii. 12): Deus governa todas as coisas por si mesmo sozinho. Quanto à execução, porém, Ele governa as inferiores por meio das coisas superiores: - as coisas corporais por meio das coisas espirituais: pelo que Gregório diz (Dial. Iv. 6): Neste mundo visível nada pode ser governado, exceto por meio de a criatura invisível: - os espíritos inferiores pelos superiores: por isso Dionísio diz que as substâncias celestiais inteligentes em primeiro lugar derramam a iluminação divina sobre si mesmas, e nos concedem aquelas manifestações que ultrapassam a nossa capacidade: - e os corpos inferiores pelos superiores : por isso Dionísio diz que o sol contribui para a geração dos corpos visíveis, como também para a própria vida, por meio da alimentação, crescimento e perfeição, por limpá-los e renová-los.

De todos esses juntos, Agostinho diz (3 De Trin. Iv :): Como os corpos grosseiros e inferiores são governados de uma certa maneira ordenada por corpos de maior sutileza e poder: assim, todos os corpos são governados pelo espírito racional de vida, e o espírito racional pecaminoso pelo espírito racional correto .

CAPÍTULO LXXXIV
QUE OS CORPOS CELESTIAL NÃO IMPRESSEM EM NOSSO INTELECTO

Pelo que foi dito, fica claro que os corpos celestes não podem ser as causas das coisas que dizem respeito ao nosso intelecto. Pois já foi mostrado que a ordemda providência divina requer que as coisas inferiores sejam governadas e movidas pelas superiores. Ora, o intelecto, na ordem natural, ultrapassa todos os corpos: como já provamos. Conseqüentemente, os corpos celestes não podem agir diretamente sobre o intelecto. Portanto, eles não podem ser a causa direta de coisas que dizem respeito ao intelecto.

Novamente. Nenhum corpo age exceto por meio do movimento, como é provado em 8 Phys. vi. Ora, as coisas imóveis não são causadas pelo movimento: porque nada é o resultado do movimento de um a gent, exceto por meio do agente que move o paciente, enquanto este é movido. Conseqüentemente, as coisas que estão totalmente fora do movimento não podem ser causadas pelos corpos celestes. Mas as coisas concernentes ao intelecto estão totalmente fora do movimento propriamente dito, como afirma o Filósofo (7 Phys. Iii.): De fato, a alma se torna prudente e sábia por estar livre de movimento, como ele diz no mesmo lugar. Não é possível, portanto, que os corpos celestes sejam a causa direta das coisas concernentes ao intelecto .

Além do mais. Se nada for causado por um corpo, exceto na medida em que este último causa movimento ao ser movido, segue-se que tudo o que recebe uma impressão de um corpo deve ser movido. Agora nada é movido, exceto um corpo, como é provado em 6 Phys. 4. Portanto, tudo o que recebe uma impressão de um corpo deve ser um corpo ou uma força de um corpo. Mas foi provado no Segundo Livro que o intelecto não é um corpo nem uma força do corpo. Portanto, os corpos celestes não podem causar uma impressão direta no intelecto.

Avançar. Tudo o que é movido por uma coisa é assim reduzido da potencialidade para o ato. Agora, nada é reduzido da

potencialidade para agir, exceto por algo em ato. Portanto, todo agente e motor deve estar, de alguma forma, em ação em relação às coisas para as quais o sujeito, passivo ou movido, está em potencial. Mas os corpos celestes não são realmente inteligíveis, porque são sensíveis singulares. Visto que então nosso intelecto não está em potencial, exceto para o que é realmente inteligível, é impossível para os corpos celestes agirem diretamente sobre o intelecto.

Além disso. O bom funcionamento de uma coisa segue a sua natureza, que as coisas geradas adquirem por geração, junto com o seu bom funcionamento: como se vê nas coisas pesadas e leves, que têm seu próprio movimento assim que são geradas, a menos que haja obstáculo, e por esta razão diz-se que o gerador é um motor. Conseqüentemente, aquilo que, quanto ao princípio de sua natureza, não está sujeito à ação dos corpos celestes, não pode estar sujeito a eles quanto ao seu funcionamento. Agora, a faculdade intelectiva não é causada por quaisquer princípios corporais, mas é inteiramente de uma fonte extrínseca, como provamos acima. Portanto, a operação do intelecto não está diretamente sujeita aos corpos celestes.

Novamente. As coisas causadas pelos movimentos celestes estão sujeitas ao tempo, que é a medida do primeiro movimento celestial. Portanto, aqueles que se abstraem totalmente do tempo, não estão sujeitos aos movimentos celestiais. Ora, o intelecto, em seu funcionamento, abstrai do tempo, como também do lugar: pois considera o universal que se abstrai do aqui e agora. Portanto, a operação do intelecto não está sujeita aos corpos celestes.

Avançar. Nada age fora de sua espécie. Ora, o ato do intelecto transcende a espécie e a forma de qualquer agente corpóreo: já que toda forma corpórea é material e individualizada; ao passo que o ato do intelecto é universal e imaterial. Conseqüentemente, nenhum corpo pode compreender por meio de sua forma corporal . Muito menos, portanto, pode qualquer corpo, qualquer que seja, causar o ato de inteligência em outro.

Além do mais. Uma coisa não está sujeita àquilo que está abaixo dela com respeito àquilo pelo qual está unida às coisas acima dela.

Ora, nossa alma, na medida em que é inteligente , está unida às substâncias intelectuais, que na ordem da natureza estão acima dos corpos celestes: porque nossa alma não pode compreender, exceto na medida em que deriva sua luz intelectual dessas substâncias. Portanto, a operação intelectual não pode estar diretamente sujeita aos movimentos celestiais.

Além disso. Encontraremos uma confirmação disso se considerarmos o que os filósofos disseram a respeito. Os filósofos naturais da antiguidade, como Demócrito, Empédocles e outros, sustentavam que o intelecto não difere dos sentidos, como afirmado em 4 Metaph. iii., e 3 De Anima iii. Daí decorre que, como o sentido é uma potência corporal resultante de uma transmutação corporal, o intelecto também o é. Por isso eles disseram, como a transmutação dos corpos inferiores segue a transmutação dos corpos superiores, que a operação intelectual segue os movimentos dos corpos celestes: de acordo com as palavras de Homero: A mente dos deuses e dos homens na terra é igual ao seu dia em que vem do pai dos homens e deuses, o sol a saber, ou rato seu Jove, a quem chamavam de deus supremo, por quem entendiam todo o céu, como diz Agostinho (De Civ. Dei iv. 11; v. 8) .

Daí também seguir a opinião dos estóicos que diziam que o conhecimento do intelecto é causado por imagens de corpos sendo impressos na mente, assim como um espelho, ou como uma página recebe os caracteres impressos sem qualquer ação de sua parte: como Boécio relata (De Consol. v. 4). De acordo com essa opinião, seguia-se que nosso conhecimento intelectual era principalmente o resultado de impressões recebidas de corpos celestes: e, conseqüentemente, eram principalmente os estóicos que sustentavam que a vida do homem estava ligada a uma espécie de necessidade fatal. - Esta opinião, entretanto, é mostrada a ser falso, como diz Boécio (ibid.) pelo fato de que o intelecto é capaz de síntese e análise, e compara o mais alto com o mais baixo, e é cognitivo de formas universais e simples, nenhuma das quais está dentro da capacidade dos corpos . Consequentemente, é evidente que o intelecto não recebe apenas as imagens dos corpos, mas possui um poder que transcende os corpos: pois os sentidos externos, que recebem apenas imagens dos corpos, não se

estendem às coisas mencionadas acima. Todos os filósofos subsequentes, entretanto, discerniram o intelecto dos sentidos e atribuíram, não corpos, mas coisas imateriais, como a causa de nosso conhecimento: assim, Platão atribuiu isso às idéias e Aristóteles ao intelecto ativo.

De tudo isso podemos deduzir que dizer que os corpos celestes são a causa de nosso conhecimento é uma sequela da opinião daqueles que sustentavam que o intelecto não difere dos sentidos; como Aristóteles observa (De Anima, loc. cit.). Agora é evidente que essa opinião é falsa. Portanto, também manifestamente falsa é a opinião daqueles que sustentam que os corpos celestes são a causa direta de nosso conhecimento.

Por esta razão, as Sagradas Escrituras atribuem como causa de nosso conhecimento, não um corpo, mas Deus (Jó 35:10, 11): Onde está Deus que me fez; quem deu canções durante a noite; quem nos ensina mais do que os animais da terra e nos instrui mais do que as aves do céu? e (Salmos 93:10): Aquele que ensina o conhecimento ao homem.

No entanto, devemos observar que embora os corpos celestes não possam ser a causa direta de nosso conhecimento, eles podem cooperar indiretamente com ele. Pois embora o intelecto não seja uma força do corpo, em nós a operação do intelecto não pode ser exercida sem a operação das forças corporais, a saber, a imaginação e os poderes da memória e do pensamento, como já mostramos. Conseqüentemente, quando a atividade desses poderes é prejudicada por alguma indisposição corporal, a atividade do intelecto também é prejudicada: como pode ser visto em casos de frenesi, letargia e semelhantes. Pela mesma razão, a bondade de disposição no corpo de um homem permite que ele entenda facilmente, na medida em que essas forças são fortalecidas por tal disposição: portanto, é dito em 2 De Anima IX., Que deve ser observado que os homens de carne e osso carne são de inteligência rápida. Agora, a disposição do corpo humano está sujeita aos movimentos celestiais. Pois Agostinho diz (De Civ. Dei, v. 6) que não é totalmente absurdo atribuir as meras diferenças entre os corpos à influência das estrelas: e Damascene diz (2 De Fide Orth. Vii.) Que

os vários planetas produzem em nós vários temperamentos, hábitos e disposições. Conseqüentemente, os corpos celestes cooperam indiretamente para a bondade de nossa inteligência: e assim, assim como os médicos são capazes de julgar a inteligência de um homem a partir de seu temperamento corporal, como uma disposição próxima a ele, assim também pode um astrólogo, a partir dos movimentos celestiais , como sendo uma causa remota desta disposição. Nesse sentido, podemos aprovar o dito de Ptolomeu (Centiloq. Xxxviii.): Quando Mercúrio está em uma das casas de Saturno no momento do nascimento de um homem, ele concede a ele uma rápida inteligência da natureza interna das coisas.

CAPÍTULO LXXXV
QUE OS CORPOS CELESTIAIS NÃO SÃO A CAUSA DE NOSSA VONTADE E ESCOLHA

Também fica evidente, pelo que foi dito, que os corpos celestes não são a causa de nossa vontade e escolha.

Pois a vontade está na parte intelectiva da alma, segundo o Filósofo (3 De Anima ix.). Portanto, se os corpos celestes não podem causar uma impressão direta em nosso intelecto, como provamos, tampouco serão capazes de influenciar diretamente a vontade.

Além disso. Cada ato de escolha ou vontade em nós é causado imediatamente por uma apreensão intelectual: pois o bem apreendido é o objeto da vontade (3 De Anima x.): Portanto, não pode resultar a perversidade da escolha, a menos que o julgamento do eleito errar no objeto particular de escolha, como afirma o Filósofo (7 Ética. iii.). Mas os corpos celestes não são a causa de nossa apreensão intelectual. Portanto, nem eles podem ser a causa de nossa escolha.

Avançar. Tudo o que acontece neste mundo inferior por meio da influência dos corpos celestes acontece naturalmente; uma vez que as coisas aqui abaixo são naturalmente subordinadas aeles. Se, portanto, os corpos celestes têm alguma influência em nossa escolha, isso deve acontecer naturalmente: de modo que, de fato, o homem naturalmente escolhe realizar suas ações, assim como animais mudos realizam as suas por instinto natural, e como corpos inanimados são movidos naturalmente . Conseqüentemente, não haverá dois princípios ativos, a saber, propósito e natureza, mas apenas um, a saber, a natureza. Mas Aristóteles prova o contrário (2 Phys. V.). Portanto, não é verdade que a influência dos corpos celestes seja a causa de nossa escolha.

Além do mais. As coisas que acontecem naturalmente são levadas ao fim por meios definidos; portanto eles sempre acontecem da mesma maneira: pois a natureza está determinada a um método. Mas a escolha do homem tende ao fim de várias maneiras, tanto na

moral quanto nas coisas feitas pela arte. Portanto, a escolha do homem não vem da natureza.

Novamente. Coisas que são feitas naturalmente, na maioria das vezes são feitas corretamente: já que a natureza falha, mas raramente. Conseqüentemente, se o homem escolheu por natureza, sua escolha seria certa na maior parte; o que é claramente falso. Portanto, o homem não escolhe naturalmente: ainda assim, seria o caso se sua escolha estivesse sujeita à influência de corpos celestes.

Avançar. As coisas da mesma espécie não diferem nas operações naturais que resultam da natureza específica: portanto, cada andorinha faz o seu ninho da mesma maneira e cada homem compreende igualmente os primeiros princípios que se conhecem naturalmente. Agora escolher é uma operação que resulta da espécie humana. Conseqüentemente, se o homem escolheu naturalmente, todos os homens escolheriam da mesma maneira: e isso é evidentemente falso, tanto na moral quanto nas coisas feitas pela arte.

Além disso. Virtude e vício são princípios adequados de escolha: porque o homem virtuoso e o vicioso diferem por escolherem os contrários. Ora, as virtudes e os vícios cívicos não estão em nós por natureza, mas por habituação. O filósofo prova isso (2 Ética. I.) Pelo fato de adquirirmos o hábito daquelas operações a que estamos acostumados, principalmente desde a infância. Em nós, portanto, a escolha não vem da natureza: e, conseqüentemente, não é causada pela influência dos corpos celestes, em relação aos quais as coisas acontecem naturalmente.

Novamente. Os corpos celestes não causam nenhuma impressão direta, exceto nos corpos, como mostramos. Conseqüentemente, se eles são a causa de nossa escolha, será por uma impressão feita em nossos corpos ou em corpos externos. No entanto, de nenhuma maneira eles podem ser uma causa suficiente de nossa escolha. Pois a apresentação objetiva de alguma coisa corpórea não pode ser causa adequada de nossa escolha: já que é claro que quando um homem encontra algo que lhe agrada, seja carne ou mulher, o homem temperado não se move a escolher essas coisas, ao passo

que o intemperante é. Novamente, nenhuma mudança possível operada em nossos corpos por uma impressão dos corpos celestes pode ser suficiente para nos levar a fazer uma escolha: uma vez que tudo o que resulta disso são certas paixões, mais ou menos impetuosas ; e as paixões, por mais turbulentas que sejam, não são causa suficiente de escolha, pois as mesmas paixões levam o incontinente a segui-las por escolha e não induzem o homem continente. Portanto, não se deve dizer que os corpos celestes causam nossa escolha .

Avançar. Nenhuma faculdade é concedida sem um propósito. Agora o homem tem a faculdade de julgar e aconselhar sobre todos os assuntos relativos às suas próprias ações, seja no uso de coisas externas, seja em dar rédea curta ou solta às nossas paixões internas. Mas isso sseria inútil se nossa escolha fosse o resultado dos corpos celestes e não em nosso próprio poder. Portanto, os corpos celestes não são a causa de nossa escolha.

Além do mais. O homem é naturalmente um animal civil ou social. Isso é evidente pelo fato de que um homem não se basta para si mesmo se viver sozinho: porque são poucas as coisas em que a natureza cuida adequadamente do homem, visto que ela lhe deu a razão por meio da qual ele poderia prover-se de todas as necessidades da vida, como comida, roupas e outras coisas , para a produção de que um homem não é suficiente. Portanto o homem tem uma inclinação natural para a vida social. Ora, a ordem da providência não priva nada do que lhe é natural: antes, cada coisa é provida de acordo com sua natureza, como dissemos acima. Portanto, o homem não é feito pela ordem da providência a ponto de ser privado da vida social. No entanto, ele seria privado disso, se nossa escolha procedesse da influência de corpos celestes, como o instinto natural de outros animais.

Além disso, as leis e os preceitos de conduta seriam inúteis se o homem não fosse o senhor de sua própria escolha: e inúteis também seriam punições e recompensas para o bem e para o mal, se não estivesse em nosso poder escolher isto ou aquilo. E, no entanto, se não houvesse tais coisas , haveria imediatamente o fim da vida social. Conseqüentemente, o homem não é feito de acordo

com a ordem da providência, para que sua escolha deva resultar dos movimentos dos corpos celestes.

Novamente. A escolha de um homem é entre coisas boas e más. Conseqüentemente, se nossa escolha é o resultado dos movimentos das estrelas, seguir-se-ia que as estrelas são a causa per se de atos perversos. Mas o que é mau não tem causa natural, visto que o mal é incidental a uma causa defeituosa e não tem causa per se, como já provamos. Portanto, é impossível que nossa escolha seja o efeito direto e per se dos corpos celestes.

Alguém, entretanto, pode se esforçar para responder a este argumento dizendo que toda escolha má resulta do desejo de algum bem particular, como provamos acima: assim, a escolha do homem luxurioso surge de seu desejo por um bem que consiste no prazer sexual: e alguma estrela causa movimento para este bem em geral. Na verdade, isso é necessário para a geração dos animais: e esse bem comum não devia ser omitido por causa do mal particular de um indivíduo, que por meio dessa instigação escolhe um mal.

Mas essa resposta não é suficiente se supomos que os corpos celestes são a causa per se de nossa escolha, ao fazer impressões diretas em nosso intelecto e vontade. Porque a impressão feita por uma causa universal é recebida em uma coisa de acordo com o modo daquela coisa. Conseqüentemente, o efeito de uma estrela que causa um movimento em direção ao prazer conectado de maneira ordenada com a geração, será recebido em uma coisa de acordo com o modo próprio a ela: assim, vemos que vários animais têm vários modos e vários tempos de se reunir, como se torna sua natureza, como Aristóteles observa (De Hist. Anim. v. 8). Daí o intelecto e receberão a impressão daquela estrela de acordo com seu modo. Ora, quando uma coisa é desejada de acordo com o modo do intelecto e da razão, não há pecado na escolha, que é sempre má por não estar de acordo com a razão correta. Portanto, se os corpos celestes somos a causa de nossa escolha, nunca devemos fazer uma escolha má.

Avançar. Nenhum poder ativo se estende às coisas acima da espécie e da natureza do agente: porque todo agente age por meio de sua forma. Agora, querer, como também compreender,

transcende todas as espécies corporais : pois, assim como nosso intelecto entende o universal, também nossa vontade se refere ao universal, por exemplo, não gostamos de qualquer tipo de ladrão, como diz o Filósofo (Rhet . ii. 4). Portanto, o ato da vontade não é causado por um corpo celestial .

Além do mais. Coisas dirigidas a um fim são proporcionais a esse fim. Agora, nossa escolha é direcionada à felicidade como nosso último fim. E isso não consiste nos bens corporais, mas na união da nossa alma, pelo intelecto, com as coisas divinas: isto foi provado acima como um artigo de fé e de acordo com a opinião dos filósofos. Portanto, os corpos celestes não podem ser a causa de nossa escolha. Por isso se diz (Jerem. 10: 2, 3): Não temas os sinais do céu que os pagãos temem, porque as leis dos povos são vãs.

Por meio desta refutamos a opinião dos estóicos, que sustentavam que todas as nossas ações, mesmo todas as nossas escolhas, são governadas pelos corpos celestes. - Diz-se também que essa era a opinião dos fariseus entre os judeus da antiguidade. Os pris cillianists também eram culpados deste erro, como afirmado no De Hæresibus.

Essa também era a opinião dos antigos físicos, que sustentavam que o intelecto não difere dos sentidos. Portanto Empédocles, conforme citado por Aristóteles (3 De Anima iii.), Disse que a vontade do homem, como a de outros animais, é fortalecida atualmente (isto é, de acordo com o momento presente), pelo movimento do céu que é a causa do tempo.

Devemos observar, entretanto, que embora os corpos celestes não sejam a causa direta de nossa escolha , ao causar uma impressão direta em nossa vontade, indiretamente eles ocasionam nossa escolha, ao causar uma impressão em corpos. Isso acontece de duas maneiras. Em primeiro lugar, a impressão feita por um corpo celeste em outros corpos que não o nosso pode ser uma ocasião para fazermos uma escolha particular: assim, quando pela ação dos corpos celestes o ar se torna intensamente frio, escolhemos nos aquecer pelo fogo, ou fazer algo similarmente adequado ao momento. - Em segundo lugar, eles podem fazer impressões em nosso próprio corpo e, quando o corpo é afetado,

surgem movimentos de paixões; seja porque tais impressões nos tornam suscetíveis a certas paixões; por exemplo, os biliosos são propensos à raiva; ou porque produzem em nós uma disposição corporal que ocasiona uma escolha particular, portanto, quando estamos doentes, optamos por tomar remédios. - Às vezes, também, os corpos celestes são causa de atos humanos, quando por uma indisposição do corpo uma pessoa sai de sua mente e perde o uso da razão. Essas pessoas não são capazes de escolher propriamente, mas são movidas por um instinto natural, como animais mudos. É evidente, porém, e sabemos por experiência, que tais ocasiões, sejam exteriores ou interiores, não são uma causa necessária de escolha: uma vez que o homem pode usar sua razão para rejeitá-las ou obedecê-las. Mas aqueles que seguem sua tendência natural são em maioria, e poucos, os mais sábios a saber, são aqueles que evitam as ocasiões de fazer mal e que não seguem o impulso da natureza. Daí Ptolomeu diz (Centiloq. 8, 7, 1) que na alma do homem sábio auxilia o trabalho das estrelas; e que o astrólogo não pode ler as estrelas a menos que conheça bem a inclinação da mente eo temperamento natural, e que o astrólogo não deve se expressar em detalhes, mas apenas em termos gerais : porque a maioria não resiste à sua disposição corporal, e assim a impressão das estrelas tem efeito sobre eles; mas nem sempre neste ou naquele indivíduo que, talvez, use sua razão para resistir a essa inclinação.

CAPÍTULO LXXXVI
QUE OS EFEITOS CORPÓREOS NESTE MUNDO INFERIOR NÃO RESULTAM DA NECESSIDADE DA AÇÃO DOS CORPOS CELESTIAIS

NÃO apenas os corpos celestes são incapazes de necessitar da escolha do homem, mas mesmo os efeitos corpóreos não procedem deles necessariamente.

Pois as impressões de causas universais são recebidas por seus efeitos de acordo com o modo do destinatário. Ora, as coisas deste mundo inferior são flutuantes e mutáveis, tanto por causa da matéria, que tem potencialidade para várias formas, quanto por causa da contrariedade das formas e poderes. Portanto, as impressões dos corpos celestes não são recebidas necessariamente por esses corpos inferiores.

Novamente. Uma causa remota não leva a um resultado necessário, a menos que a causa do meio também seja necessária: em um silogismo, por exemplo, se a p remissão maior for uma afirmação necessária e a menor uma afirmação contingente, a conclusão que se segue não é necessária . Ora, os corpos celestes são causas remotas, e as causas imediatas dos efeitos aqui embaixo são as forças ativas e passivas nos corpos deste mundo inferior; e essas não são causas necessárias, mas contingentes, pois podem falhar em alguns casos. Portanto, os corpos celestes não produzem os efeitos necessários nesses corpos inferiores.

Além do mais. Os corpos celestes são sempre movidos da mesma maneira . Conseqüentemente, se os corpos celestes produzissem um efeito necessário sobre esses corpos inferiores, não haveria variedade nas coisas que acontecem a eles. Agora, eles não são sempre os mesmos, mas apenas na maior parte. Portanto, eles não acontecem necessariamente .

Além disso. Muitas contingências não tornam uma coisa necessária: visto que, assim como cada uma delas pode falhar em seu efeito, o mesmo pode acontecer com todos eles juntos. Agora, é evidente que nesses corpos inferiores cada coisa que acontece por

meio da influência dos corpos celestes é uma contingência. Portanto as coisas que acontecem aqui embaixo por influência dos corpos celestes não estão necessariamente conectadas, pois é evidente que cada uma delas pode ser prejudicada.

Avançar. A ação dos corpos celestes está de acordo com sua natureza: de modo que eles requerem matéria sobre a qual atuar. Conseqüentemente, sua ação não remove o que é exigido pela matéria. Agora, a matéria sobre a qual os corpos celestes agem são os corpos do mundo inferior: e uma vez que estes são por natureza corruptíveis, eles podem falhar em ação assim como podem falhar em ser, de modo que sua natureza exige que eles não produzam seus efeitos. de necessidade. Portanto, os efeitos dos corpos celestes sobre os corpos do mundo inferior não resultam da necessidade .

Talvez alguém diga que os efeitos dos corpos celestes devem necessariamente seguir-se, e ainda assim a potencialidade não é removida deste mundo inferior, porque cada efeito está em potencialidade antes de vir a existir, e então é dito ser possível; b utquando está em ato, passa da potencialidade à necessidade, todo o processo sujeito aos movimentos celestiais e, conseqüentemente, um dado efeito não é impedido de ter sido possível em um momento, embora seja necessário que resulte em algum tempo: - de fato Albumasar se esforça assim para pleitear a causa da possibilidade, no primeiro livro de seu Introductorium.

Mas a questão da possibilidade não pode ser defendida dessa maneira. Pois existe um tipo de possível que decorre do que é necessário . Porque o que deve ser necessariamente, é possível; visto que o que não pode ser é impossível, e o que é impossível necessariamente não é. Conseqüentemente, o que deve necessariamente ser, necessariamente não deve ser: o que é impossível. Portanto, é impossível que a mesma coisa seja necessariamente e, ao mesmo tempo, seja impossível que seja. Portanto, o ser possível decorre do ser necessário.

Mas não é esse tipo de possível que precisamos defender em contradição com a afirmação de que os efeitos resultam da necessidade: mas o possível que é contrário ao necessário, em cujo

sentido dizemos que uma coisa pode ser ou não ser. Ora, uma coisa é dita possível ou contingente não apenas porque é ora potencial e ora atual, como supõe a resposta anterior: pois assim, mesmo nos movimentos celestiais, há possibilidade e contingência. Pois o sol e a lua nem sempre estão realmente em conjunção ou oposição, mas às vezes realmente e às vezes potencialmente : e ainda assim, essas coisas são necessárias, uma vez que tais questões estão sujeitas a demonstração. Mas o possível ou contingente que é contrário ao necessário é de tal natureza que não há necessidade de ser, quando não é. E a razão para isso é que não decorre necessariamente de sua causa. Assim, dizemos que é uma contingência que Sócrates se sente, ao passo que é uma necessidade que ele morra, porque esta última resulta necessariamente de sua causa, e não a primeira. Conseqüentemente, se seguir necessariamente dos movimentos dos corpos celestes que seus efeitos ocorrerão em algum momento, não haverá nada possível ou contingente contrário ao que é necessário.

Devemos observar, no entanto, que Avicena tendo uma mente para provar que os efeitos dos corpos celestes resultam da necessidade, oferece o seguinte argumento (Metaph. X.). Se um efeito dos corpos celestes for prejudicado, isso deve ser devido a alguma causa voluntária ou natural. Agora, toda causa, seja voluntária ou natural, é redutível a algum princípio celestial. Portanto, mesmo o impedimento para o efeito dos corpos celestes resulta de alguns princípios celestiais. Conseqüentemente, se tomarmos toda a ordem celestial de uma vez, é impossível que seu efeito venha a falhar. Donde conclui que os corpos celestes devem necessariamente produzir efeitos nas coisas inferiores, tanto voluntárias quanto naturais.

Este argumento, como Aristóteles observa (2 Phys. Iv.) Foi empregado por alguns dos antigos, que negaram a existência de acaso e sorte, pela razão de que todo efeito tem sua causa definida, e que dada a causa, o efeito segue de necessidade; de forma que, como tudo acontece necessariamente, nada pode ser referido como sorte ou acaso.

Ele resolve esse argumento (6 Metaph.), Negando as duas proposições nas quais ele se baseia. Uma é que dada qualquer causa, o efeito deve seguir necessariamente. Pois isso não é verdade para todas as causas, uma vez que mesmo a causa per se, adequada e suficiente de umcerto efeito pode ser impedido pelo conflito de outra causa, de modo que não produza esse efeito. - A outra proposição que ele nega é que nem tudo o que existe de qualquer forma tem uma causa per se, mas apenas o que existe per se; e coisas que existem acidentalmente não têm causa alguma : por exemplo, que um homem seja musical deve ser atribuído a uma causa, mas que ele seja musical assim como branco, não é devido a nenhuma causa. Porque tudo o que acontece por causa de uma causa, é mutuamente dependente por causa dessa causa, ao passo que as coisas acidentais não são mutuamente dependentes. Conseqüentemente, eles não são o resultado de uma causa ativa per se, mas são apenas um resultado acidental: assim, é acidental para o professor de música que seu aluno seja um homem branco, uma vez que está além de sua intenção, pois sua intenção é ensine alguém que tenha aptidão para a música.

Conseqüentemente, dado qualquer efeito particular, diremos que teve uma causa da qual não resultou necessariamente, porque poderia ter sido impedido pela coincidência acidental de outra causa. E embora possamos atribuir essa causa concorrente a alguma causa superior, não podemos atribuir a nenhuma causa a própria concordância que se revelou um obstáculo. Conseqüentemente, não podemos dizer que o obstáculo para este ou aquele efeito deve ser atribuído a algum princípio celestial . Portanto, não devemos permitir que os efeitos dos corpos celestes ocorram necessariamente neste mundo inferior.

Daí Damasceno diz no Segundo Livro que os corpos celestes não causam a geração das coisas que são feitas, nem a corrupção das coisas que são destruídas: porque, a saber, seus efeitos não decorrem necessariamente.

Aristóteles também diz (2 De Somn. Et Vigil.) Que muitas coisas indicadas por coisas corpóreas, mesmo corpos celestes, por exemplo, água ou vento, não acontecem. Pois se surge um

movimento mais forte do que aquele que pressagiava o futuro, este último falha em seu efeito: mesmo assim, muitas vezes renunciamos à nossa primeira intenção, por causa de outros e melhores pensamentos.

Ptolomeu também diz (1 Quadrip. Ii.): Mais uma vez, não devemos pensar que as coisas que ocorrem por meio da influência de seres superiores são inevitáveis, como aquelas que acontecem por decreto divino e são totalmente inevitáveis, e as que realmente acontecem e necessariamente ocorrer. Ele repete no Centiloquium: Esses princípios que eu lhes dei estão a meio caminho entre o necessário e o possível.

CAPÍTULO LXXXVII
QUE O MOVIMENTO DE UM CORPO CELESTIAL NÃO É A CAUSA DE NOSSA ESCOLHA PELA VIRTUDE DE SUA ALMA NOS MOVENDO, COMO ALGUNS DIZEM

Devemos observar, no entanto, que Avicena também (Metaph. X.) Sustenta que os movimentos dos corpos celestes são as causas de nossa escolha, não apenas por ser a ocasião disso, mas mesmo como uma causa per se. Pois ele considera que os corpos celestes são animados: e, uma vez que o movimento do céu procede de sua alma, e é o movimento de um corpo, segue-se que, assim como é o movimento de um corpo, deve ter o poder de transformar corpos, portanto, visto que vem de uma alma, deve ter o poder de fazer impressões em nossa alma; portanto o movimento celestial é a causade nossos atos de vontade e escolha. A posição de Albumasar pareceria coincidir com a exposta no Primeiro Livro de seu Introductorium.

Mas essa posição não é razoável. Porque qualquer efeito que seja causado por um agente por meio de um instrumento, deve ser proporcional ao instrumento e também ao agente: pois não empregamos nenhum instrumento para qualquer efeito. Por conseguinte, não é possível produzir por meio de um instrumento um efeito totalmente alheio ao âmbito da sua ação. Ora, está totalmente além do escopo da ação de um corpo impressionar o intelecto ou a vontade, como provado acima; exceto talvez indiretamente, fazendo uma impressão no corpo, como já dissemos. Portanto, é impossível para a alma de um corpo celestial, se houver uma, causar uma impressão no intelecto e na vontade por meio do movimento desse corpo celestial.

Além disso. A causa ativa particular, enquanto age, tem uma semelhança com a causa ativa universal e a imita. Agora, se uma alma humana fosse causar uma impressão em outra alma humana por meio de uma ação do corpo, como quando ela revela sua mente por meio de sinais vocais, a ação corporal que procede de uma

alma não atinge a outra alma, exceto por meios do corpo: pois os sons vocais tocam no órgão da audição, e assim sendo percebidos pelos sentidos, seu significado chega ao entendimento. Conseqüentemente, se a alma celestial impressiona nossa alma por meio de um movimento corporal, sua ação não alcançará nossa alma, exceto por meio de uma mudança efetuada em nosso corpo. Mas isso não causa nossa escolha, mas apenas a ocasiona, como mostramos acima. Portanto, o movimento celestial não é a causa, mas apenas a ocasião de nossa escolha.

Novamente. Uma vez que mover e mover devem ser simultâneos, como é provado em 7 Phys . ii., segue-se que o movimento deve vir do primeiro motor para a última coisa movida em uma determinada ordem, de modo que, a saber, o motor move o que está distante através do que está mais próximo. Agora, nosso corpo está mais próximo do corpo celeste, que se supõe ser movido pela alma a ele unida, do que nossa alma que não é ordenada ao corpo celeste, exceto por meio de seu próprio corpo. Isso é provado pelo fato de que intelectos separados não são ordenados a um corpo celestial, exceto talvez como um motor para aquele que se move . Portanto, a impressão de um corpo celestial que se origina em sua alma não atinge nossa alma a não ser por meio de nosso corpo. E nossa alma não se move em resposta ao movimento do corpo, exceto acidentalmente, nem a escolha resulta de uma impressão feita no corpo, exceto quando ocasionada por isso, como já dissemos. Portanto, o movimento do corpo celestial não pode ser a causa de nossa escolha por vir de sua alma.

Além do mais. De acordo com a opinião de Avicena e de alguns outros filósofos, o intelecto ativo é uma substância separada que atua em nossas almas na medida em que torna o que é potencialmente inteligível para ser compreendido de fato. Ora, isso é o resultado da abstração de todas as condições materiais, como fica claro pelo que dissemos no segundo livro . Conseqüentemente, aquilo que atua diretamente sobre a alma não o faz por meio de um movimento corporal, mas sim pela abstração de tudo o que é corporal. Portanto, a alma do céu, se tiver uma alma, não pode ser, por meio do movimento celestial, a causa de nossos atos de escolha ou compreensão.

Pelos mesmos argumentos, pode ser provado que o movimento celestial não é a causa de nossa escolha pelo poder de uma substância separada, se alguém supõe que o céu não é animado, mas é movido por uma substância separada .

CAPÍTULO LXXXVIII
QUE SUBSTÂNCIAS CRIADAS NÃO PODEM SER CAUSAS DIRETAS DE NOSSOS ATOS DE ESCOLHA E VONTADE, MAS DEUS SÓ

Não devemos pensar, entretanto, que as almas dos corpos celestes, se houver alguma, ou quaisquer substâncias intelectuais separadas, podem impulsionar diretamente nossa vontade ou causar nossa escolha.

Pois as ações de todas as criaturas estão subordinadas à providência divina; de modo que eles são incapazes de agir ao lado de suas leis. Ora, é uma lei da providência que tudo seja movido imediatamente por sua causa próxima. Conseqüentemente , a menos que essa ordem seja observada, a causa criada superior não pode se mover nem agir. Mais uma vez, a causa móvel mais próxima da vontade é o bem compreendido, que é o seu objeto, e é assim movido como visão pela cor. Portanto, nenhuma substância criada pode mover a vontade, exceto por meio do bem compreendido: até agora, a saber, como mostra que uma determinada coisa é boa para fazer: e isso é persuadir. Portanto, nenhuma substância criada pode agir sobre a vontade ou causar nossa escolha, exceto por meio da persuasão.

Novamente. Uma coisa é naturalmente movida e passiva para aquele agente por cuja forma ela pode ser reduzida a agir: já que todo agente age por sua forma. Agora, a vontade é tornada real pelo objeto apetecível, que acalma o movimento de seu desejo. E o desejo da vontade é satisfeito apenas pelo bem divino como seu fim último, como provamos acima. Portanto, somente Deus pode mover a vontade como um agente.

Além do mais. A inclinação natural, que chamamos de apetite natural, de coisas inanimadas para seu fim adequado é como o apetite intelectual ou de vontade pelas substâncias intelectuais. Agora, uma inclinação natural não pode ser dada, exceto pelo criador da natureza. Portanto, a vontade não pode ser inclinada a nada, exceto pela causa da natureza intelectual. Mas isso pertence

somente a Deus, como provamos acima. Portanto, somente Ele pode inclinar nossa vontade para qualquer coisa.

Além disso. Conforme declarado em 3 Ética. i., uma ação violenta é aquela em que o princípio é externo, e aquele que sofre a violência não contribui em nada. Conseqüentemente, se a vontade for movida por um princípio externo, seu movimento será violento: - e falo em ser movida por um princípio externo que se move como um agente, e não como um fim. Agora o violento se opõe ao voluntário. Portanto, é impossível que a vontade seja movida por um princípio externo como um agente, e todo movimento da vontade deve vir de dentro. Mas nenhuma substância criada está unida à alma intelectual em seu ser mais íntimo, exceto Deus sozinho, que é a única causa e sustentador de seu ser. Portanto, o movimento da vontade não pode ser causado por ninguém, mas somente por Deus.

Avançar. O movimento violento é contrário ao movimento natural e voluntário; porque ambos devem ser de um princípio interno. Mas um agente externo não causa um movimento natural, exceto na medida em que faz com que um princípio interno de movimento esteja na coisa móvel: assim, o gerador que dá a forma de gravidade ao corpo pesado gerado, dá-lhe um movimento descendente natural. E nada mais externo pode mover um corpo natural sem violência , exceto talvez indiretamente, como aquilo que remove um obstáculo, pois tal coisa faz uso de movimento ou ação natural ao invés de causá-lo. Portanto, só esse agente pode causar um movimento da vontade sem violência, o que causa o princípio interno desse movimento, ou seja, o próprio poder da vontade. E este é Deus, o único que cria a alma, como provamos no Segundo Livro. Portanto, só Deus pode mover a vontade, como um agente, sem violência.

Isso se expressa nas palavras da Prov. 21: 1: O coração do Rei está nas mãos do Senhor; para onde Ele quiser, Ele o tornará; e Filipe 2:13: É Deus quem opera em nós tanto o querer como o realizar, segundo o seu bem vontade.

CAPÍTULO LXXXIX
QUE O MOVIMENTO DA VONTADE, E NÃO SÓ O PODER DA VONTADE, É CAUSADO POR DEUS

ALGUNS, entretanto, incapazes de compreender como Deus pode causar em nós o movimento da vontade sem prejuízo da liberdade, têm se empenhado em dar uma falsa exposição às autoridades citadas. Eles dizem, de fato, que Deus faz com que desejemos e realizemos, causando em nós o poder de querer, e não fazendo com que desejemos isto ou aquilo. Esta é a exposição de Orígenes (3 Peri Arch. I.), Que defendeu o livre-arbítrio em um sentido contrário às autoridades mencionadas.

Aparentemente, esta foi a fonte da opinião de alguns que sustentavam que a providência não considera as coisas sujeitas ao livre arbítrio, nomeadamente as nossas eleições, mas apenas acontecimentos externos. Pois aquele que escolhe obter ou fazer algo, por exemplo, construir ou enriquecer, nem sempre é capaz de ter sucesso; e assim o resultado de nossas ações não está sujeito ao nosso livre arbítrio, mas é ordenado pela providência.

Mas a autoridade das Escrituras está em oposição manifesta a tudo isso: pois é dito (Isaías 26:12): Ó Senhor, tu tens realizado todas as nossas obras em nós. Conseqüentemente, recebemos de Deus não apenas o poder de querer, mas também nossas próprias operações.

Avançar. As próprias palavras de Salomão, para onde quer que Ele o volte, mostram que a causalidade divina se estende não apenas à vontade, mas também ao seu ato.

Aga in. Não apenas Deus dá às coisas seus poderes, mas também nada pode agir por seu próprio poder, a menos que aja por Seu poder, como provamos acima. Portanto, o homem não pode usar a força de vontade que lhe foi dada, exceto na medida em que ele age pelo poder de Deus. Ora, aquilo por cujo poder o agente atua é a causa não só do poder, mas também do ato. Isso é aparente no artesão, por cujo poder o instrumento atua, mesmo que não tenha recebido sua forma do artesão em questão, e é

meramente aplicado por ele à ação. Portanto, Deus é a causa não apenas de nossa vontade, mas também de nossa vontade.

Avançar. A ordem nas coisas espirituais é mais perfeita do que nas coisas corporais. Agora, nas coisas corpóreas, todo movimento é causado pelo primeiro movimento. Portanto emespírito ual coisas a cada movimento da vontade deve ser causada pela primeira vontade, o que é de Deus.

Além do mais. Provamos acima que Deus é a causa de toda ação, e que Ele opera em todo agente. Portanto, Ele é a causa dos movimentos da vontade.

Novamente. Aristóteles argumenta no mesmo sentido (8 Ética. Eudem.) Como segue. Deve haver algum motivo para uma pessoa compreender, aconselhar-se, escolher e desejar, porque tudo que é novo deve ter uma causa. E se a causa desses atos foi outro ato de conselho e outro ato de vontade, visto que em tais coisas não podemos prosseguir para o infinito, devemos finalmente chegar a algo primeiro. E essa primeira coisa deve ser algo melhor do que o motivo. E nada além de Deus é melhor do que o intelecto e a razão. Portanto, Deus é o primeiro princípio de nossos conselhos e vontades.

CAPÍTULO XC
QUE A ESCOLHA HUMANA E ESTARÁ SUJEITA À PROVIDÊNCIA DIVINA

Daí se segue que a vontade e escolha humanas estão sujeitas à providência divina.

Pois tudo o que Deus faz, Ele o faz de acordo com a ou der de Sua providência. Portanto, visto que Ele é a causa de nossa escolha e vontade, estes estão sujeitos à providência divina.

Além disso. Todas as coisas corpóreas são governadas por meio de coisas espirituais, como mostramos acima. Agora, as coisas espirituais agem sobre as coisas corpóreas por sua vontade. Conseqüentemente, se os atos de escolha e vontade nas substâncias intelectuais não são da preocupação da providência de Deus, segue-se que as coisas corpóreas também são retiradas de Sua providência: de forma que não haverá providência alguma.

Besid es. Quanto mais alto uma coisa é colocada no universo, mais ela deve participar da ordem em que consiste o bem do universo. Conseqüentemente, Aristóteles (2 Phys. Iv.) Reprova os antigos filósofos por admitirem o acaso e a sorte no esquema dos corpos celestes, mas não nas coisas do mundo inferior. Agora, as substâncias intelectuais ocupam um lugar mais elevado do que as substâncias corpóreas. Portanto, se as substâncias corpóreas, quanto à sua essência e operação, estão incluídas na ordem da providência, muito mais o são as substâncias intelectuais.

Novamente. As coisas que estão mais próximas do fim estão mais sujeitas à ordem pela qual as coisas são dirigidas para o fim, visto que por seus meios até mesmo outras coisas são ordenadas para o fim. Ora, as ações das substâncias intelectuais são mais intimamente ordenadas a Deus em seu fim, do que as ações de outras coisas, como provamos acima. Portanto, as ações das substâncias intelectuais estão sob a ordem da providência, pela qual Deus dirige todas as coisas para Si mesmo, mais do que as ações de outras coisas.

Avançar. O governo da providência procede do amor de Deus pelas coisas criadas por Ele: pois o amor consiste principalmente em que o amante deseja o bem do amado. Conseqüentemente, quanto mais Deus ama uma coisa, mais ela está sob Sua providência. Este é o ensino das Sagradas Escrituras, Ps. 144: 20 onde se diz: O Senhor guarda todos os que O amam: e o Filósofo também diz (10 Ética. Viii.) Que Deus cuida mais daqueles que amam o intelecto, como sendo Seus amigos: dos quais nóspode concluir que Ele ama as substâncias intelectuais acima de tudo. Portanto, seus atos de vontade e escolha são o objeto de Sua providência.

Além disso. Os bens interiores do homem, que dependem de sua vontade e ação, são mais próprios do homem do que os bens externos , como adquirir riquezas e coisas semelhantes; portanto, se diz que o homem é bom em relação àquele e não a este. Conseqüentemente, se a escolha humana e os movimentos da vontade do homem não estão sob a providência divina, mas apenas acontecimentos externos, será mais verdadeiro dizer que os assuntos humanos não são assunto da providência do que eles são. Mas o primeiro ditado é posto na boca de blasfemadores (Jó 22:14): Ele não atenta para as nossas coisas, e anda pelos pólos do céu, e (Eze. 9 : 9): O Senhor abandonou a terra, e o Senhor não vê, e (Lamentações 3:37): Quem é aquele que ordenou que uma coisa fosse feita, quando o Senhor não o ordenou?

Algumas passagens da Sagrada Doutrina podem dar a impressão de expressar essa opinião. Assim se diz (Ec. 15:14): Deus fez o homem desde o princípio e o deixou nas mãos de seu próprio conselho, e mais adiante (17, 18): Ele pôs água e fogo diante de ti: estende adiante tua mão para a qual tu queres. Antes do homem está a vida e a morte, o bem e o mal; o no qual ele escolher será dado a ele. Também (Deuteronômio 30:15): Considere que hoje te coloquei diante de ti a vida e o bem e, por outro lado, a morte e o mal. - Mas essas palavras indicam que o homem tem livre-arbítrio, não que sua escolha seja retirada da providência divina.

Da mesma forma, a declaração de Gregório de Nissa em seu livro Sobre o Homem: A Providência considera as coisas que não estão em nosso poder, e não as que estão: e a declaração de Damasceno, que o seguiu, no Segundo Livro, que Deus sabe, mas faz não predeterminar as coisas que estão em nosso poder, devem ser entendidas como significando que as coisas que estão em nosso poder não estão sujeitas à predeterminação divina de tal forma que sejam necessárias por isso.

CAPÍTULO XCI
COMO OS ASSUNTOS HUMANOS PODEM SER REFERIDOS A CAUSAS SUPERIORES

Pelo que foi provado, podemos deduzir como os assuntos humanos devem ser encaminhados a causas superiores, e não acontecem por acaso.

Pois atos de escolha e vontade estão sob o governo imediato de Deus. O conhecimento humano relativo ao intelecto é dirigido por Deus por meio de intermediários angélicos. Enquanto as coisas pertencentes ao corpo, sejam internas ou externas, e adaptadas ao uso do homem, são governadas por Deus por meio dos anjos e corpos celestes. Existe uma razão geral para isso. Porque tudo o que é multiforme, mutável e defeituoso deve ser referido a um princípio uniforme, imutável e indefectível. E tudo o que está relacionado conosco é multiforme, mutável e defeituoso.

Pois é claro que nossa escolha é feita de muitas maneiras diferentes: uma vez que pessoas diferentes escolhem coisas diferentes em circunstâncias diferentes. Mais uma vez, nossa escolha é mutável: tanto pela instabilidade da mente que não está firmemente fixada no fim último; e porque as próprias coisas mudam no meio das quais vivemos. A escolha desse homem édefeituoso é provado por seus pecados. Por outro lado, a vontade divina é uniforme, visto que, ao desejar, ele deseja todas as coisas, e é imutável e indefectível, como provamos no Primeiro Livro. Portanto, todos os movimentos de vontade e escolha devem ser atribuídos à vontade divina: e não a qualquer outra causa, porque somente Deus é a causa de nossa vontade e escolha.

Da mesma maneira, nossa inteligência é múltipla, visto que de muitos objetos sensíveis nós a transformamos em uma, por assim dizer, a verdade inteligível. Também é mutável, pois ao discorrer passa de uma coisa a outra, do conhecido ao desconhecido. Mais uma vez, é defeituoso, pela mistura de imaginação e sentido, como os erros dos homens testificam . - Por outro lado, a cognição dos anjos é uniforme, porque eles recebem o conhecimento da verdade

da única fonte da verdade, a saber, Deus. Também é imutável, porque eles vêem a verdade sobre as coisas, não discorrendo dos efeitos para a causa ou vice-versa, mas pela simples intuição. É também indefectível, uma vez que eles vêem intuitivamente as próprias naturezas ou peculiaridades das coisas em si mesmas, sobre as quais o intelecto não pode errar, como também não podem os sentidos sobre seus próprios objetos sensíveis: ao passo que coletamos a natureza de uma coisa de seus acidentes e efeitos. Portanto, nosso conhecimento intelectual deve ser regido pelo conhecimento dos anjos.

Mais uma vez, quanto aos corpos humanos e às coisas externas das quais os homens fazem uso, é evidente que eles se fundem uns aos outros e se opõem de muitas maneiras: também que nem sempre são movidos da mesma maneira, porque seus movimentos não podem sejam contínuos: e que sejam defeituosos por alteração e corrupção. - Ao passo que os corpos celestes são uniformes, simples e desprovidos de qualquer contrariedade. Além disso, seus movimentos são uniformes, contínuos e imutáveis. Nem pode haver corrupção ou alteração neles. Conseqüentemente, nossos corpos e tudo o mais que sirva para nosso uso devem ser regidos pelos movimentos dos corpos celestes .

CAPÍTULO XCII
COMO PODE SER DITO QUE UM HOMEM ESTÁ FORTUNADO E COMO É ASSISTIDO POR CAUSAS SUPERIORES

A partir do que foi dito, pode-se ver como um homem é considerado afortunado.

Diz-se que um homem tem boa sorte quando algo bom lhe acontece além de sua intenção: por exemplo, quando um homem, ao cavar em um campo, encontra um tesouro que não estava procurando. Ora, um homem, enquanto trabalha, pode fazer algo além de sua própria intenção, mas não ao lado da intenção de alguém acima dele: por exemplo, se um mestre enviar um servo para um lugar para onde ele já havia enviado outro servo sem o conhecimento do anterior , o achado deste último não é intencional para o primeiro, mas não para o mestre que o enviou: e, portanto, embora em relação a este servo o encontro seja fortuito e casual, não o é em relação ao mestre, mas é intencional. Desde então, o homem, quanto ao seu corpo, está subordinado aos corpos celestes; quanto ao seu intelecto, aos anjos; e quanto à sua vontade, a Deus: é possível que algo aconteça ao lado da intenção do homem, que é, entretanto, de acordo com a ordem dos corpos celestes, ou a influência dos anjos ou mesmo de Deus. E embora Deusa ação por si só tem uma relação direta com a escolha do homem; no entanto, a ação do anjo tem uma certa relação com a escolha do homem por meio da persuasão; e a ação de um corpo celestial por meio de disposição, na medida em que as impressões corpóreas dos corpos celestes em nossos corpos nos dispõem a escolher de certas maneiras. Conseqüentemente, quando, pela influência de causas superiores, da maneira acima mencionada, um homem é levado a escolher coisas que resultem em seu lucro, sem que ele perceba a utilidade por sua própria razão; e, além disso, seu entendimento é iluminado pela luz de substâncias intelectuais para o efeito de fazer essas mesmas coisas; e pela operação divina sua vontade é inclinada a escolher o que é proveitoso para ele, sem

saber por que é; ele é considerado afortunado; e, ao contrário, ele é considerado infeliz, quando, pela influência de causas superiores, sua escolha tende a coisas contrárias; como se diz de alguém (Jr 22:30): Escreva este homem estéril, um homem que não prosperará em seus dias.

Ainda assim, devemos observar uma diferença. Pois as impressões de corpos celestes em nossos corpos causam em nós disposições naturais do corpo. Conseqüentemente, a partir da disposição deixada em nosso corpo por um corpo celeste, diz-se que alguém não só é afortunado ou infeliz, mas também tem uma disposição natural boa ou má, em que sentido o Filósofo diz (Magn. Moral., Loc. . cit.), que ser afortunado é ter uma boa disposição natural. Pois é inconcebível que o fato de uma pessoa escolher o que é útil e outra o que é prejudicial, sem o saber, seja devido a essas pessoas diferirem em compreensão, uma vez que a natureza do entendimento e da vontade é a mesma em todos: porque um formal a diferença causaria uma diferença específica, e uma diferença material causa uma diferença de indivíduos. Conseqüentemente, visto que o intelecto humano é iluminado para o propósito de operação, ou a vontade instigada por Deus, um homem não é considerado bem disposto por natureza, mas bem guardado ou bem governado.

Novamente, outra diferença deve ser observada aqui. Pois a operação de um anjo e de um corpo celestial meramente dispõe o homem para escolher, enquanto a operação de Deus completa sua escolha. E uma vez que a disposição decorrente de uma qualidade que afeta o corpo, ou da persuasão do intelecto, não exige sua escolha, o homem nem sempre escolhe o que seu anjo da guarda pretende, nem aquele para o qual o corpo celeste o inclina: enquanto ele sempre escolhe de acordo com a operação de Deus em sua vontade. Conseqüentemente, a guarda dos anjos às vezes é frustrada d, de acordo com Jer. 51: 9: Gostaríamos de ter curado Babilônia, mas ela não é curada: e muito mais a influência dos corpos celestes: enquanto a providência divina nunca falha.

Ainda outra diferença deve ser observada. Pois, uma vez que um corpo celestial não dispõe de alguém para escolher, exceto na

medida em que causa uma impressão em nossos corpos, de modo que um homem é influenciado em sua escolha, da mesma forma que é conduzido por suas paixões para escolher; toda disposição para escolher, resultante da influência dos corpos celestes , é por meio de uma paixão, como quando alguém é levado a fazer uma certa escolha, por ódio, amor ou raiva e coisas semelhantes. - Por outro lado, um o homem é disposto por um anjo a fazer uma certa escolha, por meio de consideração intelectual, sem paixão. E isso acontece de duas maneiras. Às vezes, a compreensão do homem é iluminada por um anjo para saber apenas que certa coisa é boa para fazer, sem ser instruído quanto aorazão de ser boa, razão essa que depende do fim. Conseqüentemente, às vezes um homem pensa que é bom fazer uma certa coisa e, ainda assim, se lhe perguntassem por quê, ele responderia que não sabia. Portanto, quando ele atingir o fim útil, para o qual ele não havia pensado, será fortuito para ele. Às vezes ele é instruído pelo anjo que o ilumina , tanto quanto à bondade de uma coisa a ser feita, quanto quanto à razão pela qual é boa, razão essa que depende do fim. E assim, quando ele atingir o fim que esperava, não será fortuito. - Deve-se notar também que a força ativa de natureza espiritual ultrapassa a de natureza corpórea por ser mais ampla em seu escopo, mesmo que seja é superior em seu tipo. Conseqüentemente, a disposição causada por um corpo celestial não se estende a todas as coisas que estão sob o escopo da escolha do homem .

Novamente. O poder da alma humana ou mesmo de um anjo é restrito em comparação com o poder divino, que se estende universalmente a todos os seres. Conseqüentemente, algum bem pode acontecer a um homem tanto ao lado de sua intenção, quanto à influência dos corpos celestes, e ao lado da iluminação angelical, mas não ao lado da providência divina que é o governador, assim como é o criador do ser enquanto ser, portanto deve manter todas as coisas em seu poder. Conseqüentemente, algum bem ou mal pode acontecer a um homem por acaso, tanto em relação a ele mesmo, e em relação aos corpos celestes, e em relação aos anjos, mas não em relação a Deus. Porque em relação a Deus não apenas nos assuntos humanos, mas em todas as coisas, então não pode haver nada fortuito ou imprevisto.

E s Ince coisas fortuitas são aqueles que não são intencionais, e bens morais não pode ser involuntária, porque eles se baseiam em escolha, em seu respeito nenhum homem pode ser descrito como feliz ou infeliz, embora em sua um aspecto pode dizer que ele tem b y natureza uma disposição boa ou má, quando pelas disposições naturais de seu corpo ele está inclinado à escolha da virtude ou do vício. Com relação aos bens externos, que podem advir para o homem além de sua intenção, ele pode ser descrito tanto como tendo uma disposição natural para eles, e como tendo boa fortuna, e como governado por Deus, e como guardado pelos anjos.

O homem recebe ainda outra assistência das causas superiores, no que diz respeito ao desempenho de suas ações. Pois enquanto o homem tem a faculdade de escolher e perseguir sua escolha, em qualquer dos casos ele é às vezes ajudado por causas superiores, e às vezes impedido . Com relação à sua escolha, como dissemos, na medida em que um homem está disposto a escolher uma determinada coisa por meio da influência dos corpos celestes, ou iluminado, por assim dizer, pela tutela de anjos, ou conduzido pela operação de Deus . — Com relação à execução, na medida em que o homem recebe de alguma causa superior força e eficiência para realizar sua escolha. Essas coisas podem vir não apenas de Deus e dos anjos, mas até mesmo dos corpos celestes, na medida em que a eficiência acima mencionada pode estar assentada no corpo. Pois é evidente que mesmo os corpos inanimados recebem certas forças e eficiências dos corpos celestes, mesmo além daquelas que resultam das qualidades ativas e passivas dos elementos, cujas qualidades, sem dúvida, estão sujeitas aos corpos celestes; assim, que o ímã atrai o ferro, deve-se ao poder de um corpo celestial e, da mesma forma, certas pedras e plantas têm poderes ocultos. Portanto, não há razão para que um homem não deva receber por meioa influência de um corpo celeste, uma certa eficiência para certos efeitos corporais, que não é possuída por outro homem: por exemplo, um médico para curar, um fazendeiro para plantar, um soldado para lutar. Mas essa eficiência é concedida ao homem por Deus de maneira muito mais perfeita , com o propósito de realizar Suas obras. Conseqüentemente, com relação ao primeiro tipo de ajuda, que o homem recebe na escolha, é dito que Deus o dirige; e

quanto ao segundo, é dito que Ele o fortalece. Essas duas assistências são indicadas nos Salmos, onde se diz, em referência à primeira: O Senhor é minha luz e minha salvação, a quem temerei? e em referência ao segundo: O Senhor é o protetor de minha vida, de quem terei medo?

Existe, no entanto, uma dupla diferença entre estas duas assistências. A primeira é que o primeiro homem é auxiliado tanto nas coisas sujeitas à sua habilidade, quanto nas outras: enquanto a segunda assistência se estende apenas às coisas para as quais a habilidade do homem está disponível. Assim, se um homem enquanto cava uma cova, encontra um tesouro, isso não resulta de nenhuma habilidade sua: portanto, com vista a tal resultado, um homem pode ser ajudado sendo instigado a procurar onde está o tesouro, mas não por receber a habilidade de encontrar tesouros. Mas que um médico cure, ou que um soldado vença em batalha, pode resultar tanto da ajuda recebida na escolha dos meios adotados até o fim, quanto da habilidade recebida de uma causa superior para o sucesso de suas ações. Conseqüentemente, a primeira assistência é mais universal. - A outra diferença é que a segunda assistência é dada com o propósito de realizar o que se pretende fazer. Portanto, uma vez que o fortuito não é intencional, não se pode dizer propriamente que um homem é afortunado por receber tal assistência, como pode até receber o primeiro tipo de assistência, como mostramos acima. Ora, um homem é afortunado ou infeliz às vezes quando age sozinho, como quando encontra um tesouro escondido enquanto está cavando: e às vezes pela ação simultânea de outra causa , como quando um homem vai ao mercado com a intenção de comprar, encontra um devedor que ele não esperava encontrar. No primeiro caso, o homem foi ajudado em sua boa fortuna, apenas porque foi direcionado para a escolha de algo ao qual um lucro foi acidentalmente vinculado a sua intenção. No segundo caso, ambos os agentes precisam ser orientados a escolher uma ação ou movimento que resulte em seu encontro mútuo.

Há ainda outra observação a ser feita sobre o anterior. Pois foi dito que o surgimento de boa ou má fortuna para um homem, ambos vêm de Deus, e podem ser de um corpo celestial: visto que o

homem é conduzido por Deus a escolher algo ao qual alguma vantagem ou desvantagem está ligada sem ser considerado pelo selecionador; e na medida em que ele está disposto por um corpo celestial a fazer tal escolha. Essa vantagem ou desvantagem, em referência à escolha do homem, é fortuita; em referência a Deus, não é mais fortuito, ao passo que o é em referência ao corpo celestial. Isso é provado da seguinte maneira. Um evento não deixa de ser fortuito até que seja referido à sua causa per se. Ora, o poder de um corpo celestial é uma causa ativa, não por meio de compreensão ou escolha, mas por meio da natureza: e é próprio da natureza cuidar de uma coisa. De acordo com isso, se um certo efeito não é uma coisa, nenhum poder natural pode ser sua causa per se. E quando duas coisas são unidas acidentalmente, elas não são realmente uma, mas apenas acidentalmente. Portanto, nenhuma causa natural pode ser a causa per se detal conjunção . Suponha então que o homem em questão é levado pela impressão de um corpo celestial, como por uma paixão, como dissemos antes, para cavar uma sepultura. Ora, o túmulo e o local do tesouro não são uma coisa, exceto acidentalmente, porque não têm conexão mútua . Conseqüentemente, o poder do corpo celestial não pode causar uma inclinação per se para este efeito considerado como um todo, ou seja, que o homem em questão deve cavar uma sepultura e um lugar onde está um tesouro. Ao passo que aquele que age através do intelecto pode causar uma inclinação para este todo, porque pertence a um ser inteligente dirigir muitas coisas a um. Também é claro que um homem que sabia que o tesouro estava lá, poderia enviar outro que não o conhecesse, para cavar uma cova no mesmo lugar, para que pudesse encontrar o tesouro sem querer. Conseqüentemente, tais eventos fortuitos, quando referidos à causalidade divina, deixam de ser fortuitos, mas não quando são referidos a uma causa celestial.

O mesmo argumento mostra que um homem não pode ser afortunado em todos os sentidos possíveis pela influência de um corpo celestial, mas apenas neste ou naquele aspecto. Quando digo em todos os sentidos, quero dizer que um homem não é por natureza tal que, por meio da influência de um corpo celestial, ele escolha sempre ou quase sempre aquelas coisas particulares às

quais alguma vantagem ou desvantagem está acidentalmente ligada. Pois a natureza é dirigida a apenas uma coisa: e as coisas em relação às quais o homem é afortunado ou infeliz não são redutíveis a uma, mas são indeterminadas e infinitas em número; como diz o filósofo (2 Phys. v.), e é evidente para qualquer pessoa com bom senso. Portanto, é impossível para alguém ser de tal natureza que invariavelmente escolha as coisas que têm alguma vantagem incidental para eles. Mas alguém pode ser inclinado por um corpo celestial a escolher algo ao qual uma vantagem incidental está ligada, e por alguma outra inclinação, a escolher outra coisa, e ainda por uma terceira inclinação, a escolher ainda outra coisa, mas não por uma inclinação para escolher todos eles. Considerando que o homem pode ser direcionado a todas as coisas pela única disposição divina.

CAPÍTULO XCIII
EXISTE ALGUM DESTINO, E O QUE É?

Podemos deduzir do que precede o que devemos pensar sobre o destino. Por observar que muitas coisas acontecem neste mundo acidentalmente, se determinadas causas forem levadas em consideração, alguns têm sustentado que tais coisas não estão subordinadas a nenhuma causa superior. De acordo com essa opinião, o destino não existe. Outros, no entanto, se esforçaram para referir tais coisas a certas causas superiores, afirmando que são dirigidas por meio delas de modo a proceder delas de maneira ordenada. Eles sustentavam que existe um destino, como se as coisas que parecem acontecer por acaso fossem effata, que é predito ou predeterminado por alguém.

Alguns deles pretendiam atribuir todas as ocorrências contingentes deste mundo à causalidade dos corpos celestes, não excluindo as eleições humanas, e sustentavam que todas essas coisas estão sujeitas à força diretriz das estrelas, força essa que eles chamam de destino. Esta opinião é impossível e contrária à fé, como já mostramos.

Outros, entretanto, desejavam atribuir à direção da providência divina todas as coisas que parecem acontecer por acaso neste mundo inferior. Portanto, eles sustentaram que todas essas coisas estão sujeitas ao destino, este é o nome dado por eles à disposição que a providência divina faz estar nas coisas. Daí Boécio dizer que o destino é uma disposição inerente às coisas mutáveis, pela qual a providência conecta cada um com sua própria ordem. Nesta definição, disposição significa ordem; as palavras inerentes às coisas são incluídas para diferenciar o destino da providência, porque a ordem existente na mente divina e ainda não impressa nas coisas é providência, mas como já expressa nas coisas, é chamada de fa te; mutável é adicionado para mostrar que a ordem da providência não priva as coisas da contingência e da mutabilidade, como alguns sustentaram.

Nesse sentido, negar o destino é negar a providência divina. Visto que, no entanto, não devemos usar nem mesmo nomes em comum com os descrentes, para que o uso das mesmas expressões não nos leve ao erro: os fiéis não devem usar a palavra destino, para que não pareçam concordar com aqueles que têm falsas noções sobre o destino, assunto todas as coisas à força das estrelas. Daí Agostinho diz (De Civ . Dei, v., 1): Se alguém dá o nome de destino à vontade ou poder de Deus, que mantenha sua opinião, mas segure sua língua: e Gregório no mesmo sentido diz: Longe seja da mente dos fiéis pensar que o destino é algo real.

CAPÍTULO XCIV
DA CERTEZA DA PROVIDÊNCIA DIVINA

Uma DIFICULDADE, entretanto, surge do que foi dito. Pois se todos, mesmo os contingentes, acontecimentos deste mundo inferior, estão sujeitos à providência divina, seguir-se-ia aparentemente que ou a providência é incerta, ou todos os felizes são necessários.

Pois o Filósofo prova (6 Metaph.) Que se supomos que todo efeito tem uma causa per se, e novamente que dada qualquer causa per se, devemos necessariamente conceder o efeito: segue-se que todos os eventos futuros acontecem por necessidade. Pois, se todo efeito tem uma causa per se, todo efeito será redutível a alguma causa presente ou passada. Assim, se for perguntado se certo homem será morto por ladrões, este efeito é precedido por uma causa que é ele ser enfrentado pelos ladrões; e este efeito é novamente precedido por outra causa, a saber, que ele saiu; e isso novamente foi precedido por outra causa, a saber, que ele foi buscar um pouco de água; e isso por outra causa, a saber, que ele estava com sede; e isso foi causado por ele comer sal em mim ; que ele está comendo agora ou já comeu. Conseqüentemente, se for dada a causa, devemos necessariamente conceder o efeito: se ele comer a carne salgada, necessariamente terá sede; se tem sede, é preciso que queira buscar água; e se ele quiser buscar água, que saia de casa; e se ele sair, que os ladrões o encontrem; e se o encontrarem, que o matem. Portanto, do início ao fim, é necessário que esse comedor de carne salgada seja morto por ladrões. O Filósofo conclui então que não é verdade que dada a causa, o efeito deve necessariamente ser concedido também, uma vez que algumas dessas causas podem ser ineficazes. Também não é verdade que todo efeito tem uma causa per se: porque o que é acidental, ou seja, que o homem que deseja água encontre alguns ladrões, não tem causa.

Esse argumento prova, então, que todos os efeitos redutíveis a uma causa per se, seja presente ou passada, o que sendo dado, o efeito segue necessariamente, acontecem eles próprios por

necessidade. Ou, portanto, devemos dizer que nem todos os efeitos estão sujeitos à providência divina: e, portanto, a providência não seria sobre todas as coisas, ao contrário do que foi provado acima: ou devemos dizer que concedida a providência, não é necessário que seus efeitos se sigam : e então a providência não será certa: ou que todas as coisas devem necessariamente acontecer: pois a providência não está apenas no presente e no passado, mas desde a eternidade, visto que nada pode estar em Deus que não seja eterno.

Avançar. Se a providência divina estiver certa, essa proposição condicional deve ser verdadeira: Se Deus previu isso, será. Agora, o antecedente dessa proposição é necessário, pois é eterno. Portanto, a conseqüência é necessária: porque sempre que o antecedente de uma proposição condicional é necessário, a conseqüência é como se fosse necessária; de modo que a conseqüência é como uma conclusão do antecedente, e tudo o que segue de uma necessidade é em si uma necessidade. Conseqüentemente, se a providência divina é certa, todas as coisas devem acontecer por necessidade.

Além disso. Supondo que algo seja visto por Deus, por exemplo, que fulano vai reinar. Ou então é possível que ele não reine, ou não é possível. Se não lhe é possível não reinar, então é impossível: portanto, é necessário que ele reine . Por outro lado, se for possível que ele não reine, então, uma vez que dada uma possibilidade, nada de impossível segue, e ao passo que segue que a providência divina está em falta, permanece que não é impossível que a providência divina falhe. C onsequentemente segue-se todas as coisas estão previstos por Deus, que quer a providência divina é incerto, ou que todas as coisas acontecem por necessidade.

Novamente. Tully argumenta assim (2 De Divin., Vii.): Se todas as coisas são previstas por Deus, a ordem das causas é certa. Se isso for verdade, todas as coisas estão sujeitas ao destino. Se todas as coisas estão sujeitas ao destino, nada está sujeito ao nosso poder e não existe livre arbítrio. Portanto, se a providência divina é certa, não há livre arbítrio. E também se seguirá que não existe uma causa contingente.

Além do mais. A providência divina não exclui as causas intermediárias, como já provamos. Mas algumas causas são contingentes e defeituosas. Portanto, o efeito da providência divina pode falhar. Portanto, a providência de Deus é incerta.

Para resolver estas dificuldades, devemos recordar alguns pontos já expostos: para deixar claro que nada escapa à providência divina; e que a ordem da providência divina é totalmente imutável; e que, não obstante, não se segue que seja o que for que resulte da providência divina, deva acontecer por necessidade.

Primeiro, devemos observar que, como Deus é a causa de todas as coisas existentes, dando-lhes seu próprio ser, a ordem de Sua providência deve incluir todas as coisas: porque um uso para as coisas às quais Ele deu existência, Ele deve conceder uma continuidade de ser, e perfeição ao atingir seu fim último.

Agora, em todo aquele que exerce a providência, há dois pontos a serem considerados, a saber, premeditação sobre a ordem das coisas e o estabelecimento da ordem premeditada nas coisas sujeitas à providência, o primeiro pertencente ao cognitivo e o último à faculdade executiva: e há essa diferença entre eles, que emdesenhando a ordem, a providência é tanto mais perfeita quanto sua ordem é mais capaz de atingir as coisas mais mínimas. Pois é devido ao nosso conhecimento deficiente, que não pode abranger todas as coisas individuais, que somos incapazes de organizar de antemão todos os detalhes; e um homem é considerado mais apto a tomar providências de acordo com sua previsão se estende a mais detalhes: e aquele cuja previsão se estende apenas a considerações gerais, tem apenas uma pequena porção de prudência. O mesmo pode ser observado em todas as artes produtivas. Por outro lado, quanto à causa da ordem premeditada estar nas coisas, a providência do governador é mais elevada em ordem e perfeição, conforme é mais universal, e traz a realização de sua premeditação por meio de mais ministros : de fato, a mera organização desses ministros tem um grande lugar na ordem da providência. - Agora a providência de Deus deve ser supremamente perfeita, porque Ele é simples e universalmente perfeito, como provamos no Primeiro Livro. Conseqüentemente, em sua

providência, ele ordena todas as coisas, mesmo as mais triviais, pela eterna premeditação de sua sabedoria: e tudo o que opera, faze-lo como instrumentos movidos por ele e serve-o obedientemente, de modo a trazer a ordem ao mundo da providência excogitada, por assim dizer, desde a eternidade . - E se todas as coisas que são capazes de ação devem agir como Seus ministros, é impossível que qualquer agente impeça a execução da providência divina, agindo de forma contrária a ela. Também não é possível que a providência divina seja impedida por um defeito em qualquer agente ou paciente, uma vez que todo poder, ativo ou passivo, é causado nas coisas de acordo com a disposição de Deus. Novamente, é impossível que a execução da providência divina seja evitada por meio de uma mudança no autor da providência, visto que Deus é totalmente imutável, como provamos. Segue-se, portanto, que a providência divina não pode falhar.

Em segundo lugar, deve-se observar que todo agente visa um bem, e um bem maior, tanto quanto possível, como já provamos. Ora, o bom e o melhor não são os mesmos que são considerados no todo e considerados nas partes. Pois no todo o bem consiste na integridade que resulta da ordem e composição das partes. Conseqüentemente, para o todo é melhor que haja disparidade de partes, que é necessária para a ordem e perfeição do todo, do que todas as partes sejam iguais, cada uma estando no mesmo nível da parte mais excelente; ao passo que cada parte de grau inferior seria melhor, considerada em si mesma, se estivesse no mesmo nível que uma parte superior. Tomemos, por exemplo, o corpo humano: o pé seria uma parte mais excelente se possuísse a beleza e a força dos olhos: mas o corpo todo seria mais imperfeito se fosse privado do serviço do pé. Conseqüentemente, a intenção do agente particular difere daquela do agente universal: pois o agente particular visa o bem da parte absolutamente, e torna-o tão bom quanto pode; ao passo que o agente universal visa o bem do todo. Conseqüentemente, um defeito está além da intenção do agente particular, mas de acordo com a intenção do agente universal. Assim, a geração de uma fêmea está claramente ao lado da intenção de uma natureza particular, ou seja, desta virtude particular nesta semente particular, cuja tendência é tornar o embrião o mais

perfeito possível: por outro lado, é o propósito de natureza universal, ou seja, do poder da causa universal de geração em seres inferiores, que uma fêmea seja gerada, que é uma condição necessária para a geração de muitos animais. Da mesma maneiraa corrupção, a diminuição e todo defeito estão na finalidade da natureza universal, mas não da natureza particular: porque cada coisa evita a deficiência e, por sua vez, visa a perfeição. É claro , então, que o agente particular visa a maior perfeição possível de seu efeito em sua espécie; enquanto a natureza universal visa uma perfeição particular em um determinado efeito, por exemplo, a perfeição de um homem em um efeito, a de uma mulher em outro. - Entre as partes de todo o universo, a primeira distinção a ser observada é entre o contingente e o necessário: visto que os seres superiores são necessários, incorruptíveis e imutáveis: e quanto inferior uma coisa é, mais ela fica aquém de sua condição: de modo que os inferiores são corruptíveis em seu próprio ser, são mutáveis em sua disposição, e produzir seus efeitos, não por necessidade, mas contingentemente. Portanto, todo agente que faz parte do universo tem a tendência de permanecer firme em seu ser e disposição natural, e de estabelecer seu efeito: enquanto Deus, que governa o universo, pretende estabelecer alguns de seus efeitos por meio da necessidade, e outros por meio de contingência. Conseqüentemente, Ele adapta várias causas a esses efeitos, a algumas necessárias, a outras causas contingentes. Portanto, pertence à ordem da providência divina, não apenas que tal e tal efeito seja produzido, mas que seja causado necessariamente, e que algum outro efeito seja produzido contingentemente: e, conseqüentemente, algumas das coisas sujeitas à providência divina são necessárias, e alguns contingentes, e nem todos necessários. - Portanto, é evidente que, embora a providência divina seja a causa per se de um determinado efeito futuro; e embora seja presente e passado, ainda mais verdadeiramente eterno: não se segue, como o primeiro argumento pretendia, que este efeito particular necessariamente será; pois a providência divina é a causa per se de que este efeito particular acontecerá contingentemente. E isso não pode falhar.

Portanto, é claro que esta proposição condicional é verdadeira: Se Deus previu que isso aconteceria, assim será, como afirma o segundo argumento. Mas será como Deus previu que seria. Agora, Ele previu que isso aconteceria contingentemente. Segue-se, então, infalivelmente que será, contingentemente e não por necessidade. É claro também que se essa coisa que supomos ser prevista por Deus como futura for de natureza contingente, será possível que não aconteça considerada em si mesma: pois está prevista de forma a ser contingente , e possível não ser. No entanto, a ordem da providência divina não pode falhar, mas isso acontecerá contingentemente. Assim, o terceiro argumento está resolvido. Conseqüentemente, podemos dizer que o homem em questão não reinará se considerarmos a afirmação em si, mas não se a considerarmos como prevista.

Mais uma vez, o argumento apresentado por Tully parece de pouca importância à luz do que dissemos. Por ver que não apenas os efeitos, mas também as causas e modos de ser estão sujeitos à providência divina, como fica claro do que antecede, não se segue, se todas as coisas são governadas pela providência divina, que nada está sob nosso controle: pois eles são previstos por Deus para serem feitos gratuitamente por nós.

Nem pode a defectibilidade de causas secundárias, por meio das quais os efeitos da providência são produzidos, privar a providência divina de certeza, como a quinta objeção argumentou. Pois o próprio Deus opera em todas as coisas de acordo com o decreto de Sua vontade, como provamos acima. Conseqüentemente, às vezes pertence à Sua providência permitir que causas defeituosas falhem e, às vezes, preservá-las do fracasso.

Argumentos que poderiam ser usados para provar a necessidade das coisas previstas por Deus a partir da certeza de Seu conhecimento, foram resolvidos acima, quando estávamos tratando do conhecimento divino.

CAPÍTULOS XCV E XCVI
QUE A INALTERÁVEL DA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI A UTILIDADE DA ORAÇÃO

Devemos também observar que, como a imutabilidade da providência não impõe necessidade às coisas previstas, também não exclui a utilidade da oração. Pois não oramos para que a disposição externa de Sua providência possa ser mudada, visto que isso é impossível, mas para que Ele possa conceder o que desejamos. Pois é apropriado que Deus concorde com os anseios piedosos da criatura racional, não que nossos desejos tenham o efeito de mudar um Deus que é imutável, mas como um efeito condizente com Sua bondade em conceder nossos desejos. Porque, uma vez que todas as coisas desejam naturalmente o bem, como já provamos, e uma vez que pertence à bondade divina superior conceder o ser e o bem-estar a todas as coisas em uma determinada ordem, segue-se que Ele cumpre, de acordo com a Sua bondade, os desejos piedosos de que nossas orações são a expressão.

Novamente. Aquele que faz com que uma coisa se mova, deve conduzi-la até o fim: de modo que, pela mesma natureza, uma coisa seja movida até o seu fim, alcance esse fim e nele descanse. Ora, todo desejo é um movimento para um bem: e não pode estar em uma coisa, exceto se vier de Deus, que é bom em sua essência e a fonte do bem: pois todo motor se move para o seu semelhante. Portanto, pertence a Deus, de acordo com a Sua bondade, trazer a uma questão adequada os desejos razoáveis que são expressos por meio das orações de alguém.

Além do mais. Quanto mais perto as coisas estão de seu motor, mais efetivamente elas recebem a impressão do motor: assim, as coisas mais próximas do fogo são mais aquecidas. Ora, as substâncias intelectuais estão mais próximas de Deus do que as substâncias naturais inanimadas. Conseqüentemente, a impressão do movimento divino é mais eficaz nas substâncias intelectuais do que em outras substâncias naturais. Ora, os corpos naturais

participam do movimento divino a ponto de receberem dele um apetite natural para o bem, bem como a satisfação desse apetite, que se realiza quando alcançam seus respectivos fins. Muito mais, portanto, as substâncias intelectuais alcançam a satisfação de seus desejos que são oferecidos a Deus em suas orações.

Além disso. É essencial para a amizade que o amante deseje que o desejo da amada seja satisfeito, na medida em que busca o seu bem e perfeição: por isso, foi dito que os amigos têm apenas uma vontade. Agora provamos que Deus ama Sua criatura, e tanto mais quanto ela tem uma parte maior de Sua bondade, que é o primeiro e principal objeto de Seu amor. Conseqüentemente, Ele deseja que os desejos da criatura racional sejam satisfeitos, uma vez que, de todas as criaturas, ela participa mais perfeitamente da bondade divina. Agora é de Sua vontade que as coisas derivam seu ser, porque Ele é o ca uso das coisas por Sua vontade, como foi provado acima. Portanto, pertence à bondade de Deus cumprir os desejos da criatura racional, conforme colocado diante dele em nossas orações..

Além do mais. O bem da criatura flui da bondade divina, em uma espécie de semelhança com o reto. Agora, é aparentemente um traço muito louvável em um homem se ele conceder as orações daqueles que pedem corretamente; visto que por esta razão ele é considerado liberal, gentil, misericordioso e bondoso. Portanto, pertence de maneira especial à bondade divina as orações honestas.

Portanto, é dito no Salmo (144: 19): Ele fará a vontade dos que O temem, e Ele ouvirá suas orações e os salvará: e (Mat. 7: 8) Nosso Senhor diz: Todo aquele que pede recebe; e quem busca, encontra; e ao que bate, ela será aberta.

E, no entanto, não é impróprio que às vezes as petições daqueles que oram não sejam atendidas por Deus.

Pois foi provado que Deus atende aos desejos da criatura racional, visto que o bem é o objeto do desejo da criatura. Às vezes, porém, acontece que o que buscamos é bom não verdadeiramente, mas aparentemente, e é simplesmente mau. Tal oração, portanto,

não pode ser concedida por Deus: por isso é dito (Tiago 4: 3): Você pede e você não recebe, porque você pede errado.

Mais uma vez, foi mostrado ser apropriado que Deus satisfaça nossos desejos, porque ele nos move a desejar. Agora, a coisa movida não chega ao fim de seu movimento, a menos que o movimento continue. Conseqüentemente, se o movimento do desejo não for continuado por pregador repetido , não é impróprio se a oração for ineficaz. Assim, nosso Senhor diz (Lc. 18: 1) que devemos orar sempre e não desmaiar: e (1 Tess. 5:17) o Apóstolo diz: Ore sem cessar.

Avançar. Provamos que Deus satisfaz adequadamente o desejo da criatura racional por estar perto de Deus. Agora, um homem se aproxima de Deus pela contemplação, afeições devotas e resoluções humildes, mas firmes. Uma oração, portanto, que carece dessas condições em sua abordagem a Deus, não merece ser concedida por ele. Por isso, é dito no Salmo (101.18): Ele atendeu à oração dos humildes; e (Tiago 1: 6): Que peça com fé, nada duvidando.

Além disso. Provamos que Deus concede as orações dos devotos com base na amizade. Conseqüentemente, se um homem rejeita a amizade de Deus, sua oração é indigna de ser atendida. Por isso se diz (Provérbios 28: 9): Aquele que desvia os ouvidos de ouvir a lei, sua oração será uma abominação: e (Isaías 1:15): Quando multiplicares a oração, não ouvirei, pois suas mãos estão cheias de sangue. É pelo mesmo princípio que às vezes um amigo de Deus não é ouvido quando ora por aqueles que não são amigos de Deus: assim se diz (Jer. 7:16): Portanto, não ore por este povo, nem leve a louvores e súplicas por eles; e não me resistes, porque não te ouvirei.

Acontece, também, às vezes que, por amizade, um homem recusa o pedido do amigo, porque sabe que o prejudica, ou, pelo contrário, é melhor para ele: mesmo como médico às vezes recusa a um doente o que ele pede, saber que não é bom para sua saúde. Portanto, uma vez que foi provado que Deus, por amor à criatura racional, cumpre os desejos expressos em suas orações, não devemos nos surpreender se às vezes Ele não cumpre as orações

mesmo daqueles que lhe são mais queridos, que Elepode realizar o que é melhor para o bem-estar do suplicante. Por isso, Ele não removeu de Paulo o espinho em sua carne, embora tenha orado três vezes por isso, porque previu que isso seria bom para ele, mantendo-o humilde, conforme relatado em 2 Coríntios. 12: 8, 9. Daí também (Mat. 20:22) nosso Senhor disse a alguns: Vocês não sabem o que pedem: e (Rom. 8:26) é dito: Porque não sabemos o que devemos orar, pois nós devemos. Por isso Agostinho diz (Ep. Ad Paulin. Et Theras.): O Senhor é bom, pois muitas vezes não concede o que queremos, para que dê o que mais queremos.

Fica claro então, pelo que foi dito, que orações e desejos piedosos são a causa de algumas das coisas feitas por Go d. Agora, foi mostrado que a providência de Deus não exclui outras causas: antes, na verdade, Ele dispõe delas para que a ordem apontada por Sua providência possa ser estabelecida nas coisas. Conseqüentemente, as causas secundárias não são inconsistentes com a providência; na verdade, elas realizam o efeito da providência. Conseqüentemente, as orações são eficazes diante de Deus: ainda assim, elas não perturbam a ordem imutável da providência divina: visto que mesmo a concessão da oração de cada suplicante está incluída na ordem da providência divina . Dizer, portanto, que não devemos orar para obter algo de Deus, porque a ordem de Sua providência é imutável, é como dizer que não devemos andar para chegar a um lugar, nem comer para nos alimentarmos. , ambos os quais são claramente absurdos.

Com o que foi dito, refutamos um erro duplo sobre a oração. Pois alguns disseram que a oração não dá frutos. Isso foi afirmado tanto por aqueles que, como os epicureus, negaram totalmente a providência divina; e por aqueles que gostam de certas éticas Peripat retiraram os assuntos humanos da providência de Deus; e novamente por aqueles que com os estóicos afirmam que todas as coisas sujeitas à providência acontecem por necessidade. Pois resulta de todas essas opiniões que a oração não produz frutos e que, conseqüentemente, toda adoração à Divindade é em vão. Há uma alusão a esse erro em Malach. 3:14: Você disse: Em vão trabalha aquele que serve a Deus. E de que nos aproveitamos termos guardado Suas ordenanças e andado tristes diante do

Senhor dos hóstes? Por outro lado, alguns argumentaram que a ordenança divina pode ser mudada por nossas orações: assim, os egípcios diziam que o destino era evitado por orações, certas imagens, incensões ou encantamentos. Certas passagens das Sagradas Escrituras parecem, à primeira vista, admitir que foram tomadas neste sentido. Pois é relatado (Isaías 38: 1-5) que Isaias, por ordem de Deus, disse ao Rei Ezequias: Assim diz o Senhor: Faze justiça à tua casa, porque morrerás e não viverás, e depois de Ezequias tinha orado, a palavra do Senhor veio a Isaias dizendo: Vai e dize a Ezequias ... Eu ouvi a tua oração ... eis que acrescentarei aos teus dias quinze anos. - Também (Jerem. 18: 7, 8) é dito em o nome de Deus: de repente falarei contra uma nação e contra um reino, para arrancar, derrubar e destruir. Se aquela nação contra a qual falei se arrepender de seu mal, eu também me arrependerei do mal que pensei fazer a eles. E (Joel 2:13, 14): Volte-se para o Senhor seu Deus; pois Ele é misericordioso e misericordioso ... Quem sabe se Ele voltará e perdoará?

Essas passagens, se tomadas em seu sentido superficial, levam a uma impossibilidade. Pois, em primeiro lugar, segue-se que a vontade de Deus é mutável. Além disso, que Deus adquire algo com o passar do tempo . Além disso, que as coisas acontecem no tempo com as criaturascausar algo que está em Deus. Tudo isso é impossível, como parece evidentemente do que já foi estabelecido.

Eles também são contrários às Sagradas Escrituras, que contêm a expressão da verdade infalível. Pois é dito (Números 23:19): Deus não é como um homem para que minta, nem como o filho do homem para que seja mudado. Ele disse então, e Ele não fará? Ele falou e não cumprirá? E (1 Reis 15:29): O triunfante em Israel não poupará e não será movido ao arrependimento: pois Ele não é um homem para que se arrependa. E (Malach. 3: 6): Eu sou o Senhor e não mudo.

Agora, é suficiente considerar cuidadosamente o que dissemos acima para que se perceba que todo erro que ocorre no presente assunto se deve ao fato de alguém negligenciar a diferença entre as ordens universal e particular. Pois, uma vez que todos os efeitos são ordenados uns aos outros, visto que eles têm uma causa comum,

essa ordem deve ser mais geral, pois a causa é mais universal. Conseqüentemente, a ordem apontada pela causa universal que é Deus deve necessariamente incluir todas as coisas. Não há nada, portanto, que impeça que uma determinada ordem seja mudada por meio da oração ou de alguma outra maneira: porque há fora dessa ordem algo que pode mudá-la. Portanto, não é estranho que os egípcios, que referiam a ordem dos assuntos humanos aos corpos celestes, sustentassem que o destino, tendo sua origem nas estrelas, pode ser mudado por certas orações e ritos; porque fora e acima dos corpos celestes existe Deus, que pode impedir os corpos celestes de produzirem o efeito que deveria ter ocorrido neste mundo inferior como resultado de sua influência. - Mas fora dessa ordem que inclui todas as coisas, é não é possível atribuir uma coisa pela qual a ordem dependendo da causa universal possa ser subvertida. Por esta razão, os estóicos que referiam a ordem de todas as coisas a Deus como a causa universal, sustentavam que a ordem designada por Deus é totalmente imutável. Mas eles novamente falharam em considerar a ordem universal, visto que consideravam as orações totalmente inúteis, implicando assim que as volições e desejos do homem, que o levam a orar, não estão incluídos nessa ordem universal. Pois, quando eles dizem que oremos ou não, o resultado é o mesmo por conta da ordem universal das coisas, é claro que eles excluem as orações do suplicante dessa ordem. Pois se eles estivessem contidos nessa ordem, os efeitos seguiriam por meio da ordenança divina desses, assim como eles seguem por outras causas. Conseqüentemente, negar a eficácia da oração é negar a eficácia de todas as outras causas. E se a imutabilidade da ordem divina não priva outras causas de sua eficácia, tampouco destrói a eficácia da oração. Portanto, as orações são úteis, não como se trouxessem uma mudança na ordem designada desde a eternidade, mas como incluídas nessa mesma ordem. Por outro lado, não há razão para que a ordem particular de uma causa inferior não deva ser alterada por Deus através da eficácia da oração: pois Ele transcende todas as causas, de forma que Ele não está limitado pela ordem de qualquer causa, mas pelo contrário, toda necessidade imposta pela ordem de uma causa inferior está sujeita a Ele, porque se originou

Dele. De acordo com isso, quando alguma mudança é provocada pela oração, na ordem das causas inferiores, diz-se que Deus retorna ou se arrepende: não que Sua ordenança eterna seja mudada, mas que algum efeito Seu seja mudado. Portanto, Gregório diz que Deus não muda de opinião, embora às vezes mude sua sentença: não isso, observe, queexpressa Seu decreto eterno, mas que expressa a ordem das causas inferiores, de acordo com a qual Ezequias deveria morrer, e uma nação deveria ser exterminada por seus pecados. Tal mudança de frase é descrita metaforicamente como arrependimento em Deus, visto que Ele se comporta como um penitente, que se mostra penitente mudando seu comportamento. Da mesma forma, é dito que Ele está zangado, visto que, ao punir, Ele faz o que um homem zangado faz.

CAPÍTULO XCVII
COMO HÁ UM MOTIVO PARA A PROVIDÊNCIA DIVINA

Pelo que foi dito, pode-se ver claramente que as coisas são arranjadas pela providência divina por uma razão definida.

Pois nós provamos que Deus, por Sua providência, dirige todas as coisas para Sua bondade como seu fim: não de fato como se Sua bondade ganhasse alguma coisa das coisas que são feitas, mas para que a semelhança de Sua bondade seja impressa nas coisas, tanto quanto possível. E uma vez que toda substância criada deve ficar aquém da perfeição da bondade divina; era necessário, para que a bondade divina pudesse ser concedida mais perfeitamente às coisas, que houvesse diversidade entre elas, de modo que o que não pudesse ser perfeitamente representado por uma única coisa, pudesse ser mais perfeitamente representado de várias maneiras por coisas de vários tipos. Assim, quando o homem descobre que não pode expressar adequadamente uma ideia por meio de uma palavra, ele usa várias palavras para expressar sua ideia de várias maneiras. Também nisto podemos considerar a eminência da perfeição divina, visto que a bondade perfeita, que em Deus existe de maneira unida e simples, só pode existir nas criaturas de muitas maneiras e em muitos assuntos. Agora as coisas são diversificadas por terem formas diversas de onde derivam suas espécies. Conseqüentemente, a razão da diversidade nas formas das coisas é tirada do fim.

Mais uma vez, a razão da ordem nas coisas é tirada da diversidade das formas. Porque, como é da forma que uma coisa tem seu ser; e como uma coisa, por mais que seja, aproxima-se de uma semelhança com Deus, que é Seu próprio ser simples: segue-se necessariamente que a forma nada mais é do que uma participação da semelhança divina nas coisas. Portanto Aristóteles, falando da forma, corretamente diz (1 Ph ys. Ix.) Que é algo divino e desejável. Ora, a semelhança com uma coisa simples não pode ser diversificada, exceto pela semelhança estar mais ou menos

próxima, ou mais ou menos distante. E quanto mais uma coisa se aproxima da semelhança divina, mais perfeita ela é. Consequentemente, a diversidade das formas deve ser de acordo com uma é mais perfeita do que a outra: por isso Aristóteles (8 Metaph.) Compara as definições, pelas quais as naturezas e formas das coisas são indicadas, a números em que as espécies são diversificadas por adição ou subtração da unidade , dando-nos assim a compreensão de que a diversidade de formas requer diversos graus de perfeição. Isso é evidente para quem estuda a natureza das coisas. Pois, se ele considerar cuidadosamente, descobrirá que a diversidade das coisas é composta de graus; já que acima dos corpos inanimados ele encontrará plantas, e acima desses animais irracionais, acima dessas substâncias inteligentes; e em cada um deles encontrará diversidade, pois alguns são mais perfeitos do que outros; tanto é assim, que o mais altoos membros de um gênero inferior parecem estar próximos do gênero superior e, inversamente, os animais que não podem se mover são como as plantas. Conseqüentemente, Dionísio diz (De Div. Nom. Vii.) Que a sabedoria divina uniu as últimas coisas de grau superior às primeiras coisas de grau inferior. Portanto, é claro que a diversidade das coisas exige que nem todas sejam iguais; e que haja ordem e graus.

Da diversidade de formas de onde as coisas derivam suas diferenças específicas, segue-se a diferença de operações. Pois, uma vez que as coisas agem conforme são reais, aquelas que estão em potencial, como tais, são destituídas de ação; e uma vez que uma coisa é real por sua forma: a operação de uma coisa deve necessariamente seguir sua forma. Conseqüentemente, se houver diversas formas, estas devem ter diversas operações.

Novamente, uma vez que cada coisa atinge seu fim adequado por sua ação adequada, segue-se que deve haver diversos fins próprios nas coisas: embora haja um fim comum para todos.

Além disso, da diversidade das formas resulta na matéria uma diversidade de hábitos em relação às coisas. Pois uma vez que as formas são diversas conforme algumas são mais perfeitas do que outras, algumas delas são perfeitas a ponto de serem subsistentes e

completas em si mesmas, não tendo necessidade de matéria como suporte. Enquanto alguns são incapazes de subsistir perfeitamente por si mesmos e precisam de matéria para mantê-los, de modo que o que subsiste não é apenas uma forma, nem apenas matéria - que por si só não é um ser real - mas algo composto de bo th.

Ora, matéria e forma seriam incapazes de concordar em fazer uma coisa, a menos que fossem mutuamente proporcionais. E se precisam ser proporcionais, segue-se que diversos assuntos correspondem a diversas formas. Conseqüentemente, certas formas requerem coisas simples, enquanto outras requerem matéria complexa; e às formas diversas deve corresponder composição diversa de partes, de acordo com a espécie e funcionamento da forma.

Dos diversos hábitos em relação à matéria resulta a diversidade de agentes e pacientes. Fo r desde uma coisa age em razão da sua forma, segue-se que as coisas que têm formas mais perfeitas e menos materiais, agir sobre aqueles que são mais material e têm formas mais imperfeitos.

Mais uma vez, da diversidade de formas, matérias e agentes resulta a diversidade de propriedades e acidentes. Pois, uma vez que a substância é a causa do acidente, como o perfeito do imperfeito, segue-se que diversos acidentes apropriados devem resultar de diversos princípios substanciais. Além disso, uma vez que diversos agentes produzem impressões diversas nos pacientes, segue-se que uma diversidade de agentes deve resultar em uma diversidade de acidentes decorrentes de sua atividade.

Pelo que foi dito então, é claro que não é sem razão que a providência divina nomeou para as criaturas mergulhadores acidentes, ações, paixões e ordens. Portanto, as Sagradas Escrituras atribuem a formação e o governo das coisas à sabedoria e prudência divinas. Assim é dito (Provérbios 3:19, 20): O Senhor pela sabedoria fundou a terra: Ele estabeleceu os céus pela prudência. Por Sua sabedoria, as profundezas irromperam e as nuvens tornaram-se densas de orvalho. Novamente (Sb 8: 1) é dito que a sabedoria divina alcança poderosamente de ponta a ponta e ordena todas as coisas docemente. E (ibid. 11:21): Tu ordenaste

todas as coisas em medida, número e peso, onde por medida devemos entender a quantidade, modo ou grau deperfeição em cada coisa: pelo número, a multidão e a diversidade das espécies resultantes dos vários graus de perfeição; e por peso as várias inclinações das coisas para seus respectivos fins e operações, agentes e pacientes, e tais acidentes como resultado da diversidade de espécies.

Nesta mesma ordem em que encontramos a razão da providência divina, afirmamos que o primeiro lugar deve ser sinalizado para a bondade divina, como sendo o fim último, que é o primeiro princípio em questões práticas; depois vem a multiplicidade de coisas, e isso não pode resultar senão de uma diversidade de graus em formas e matérias, agentes e pacientes, ações e acidentes. Conseqüentemente, como a razão fundamental da providência divina, em termos absolutos, é a bondade divina, então a razão fundamental nas criaturas é sua multiplicidade, à qual todas as outras coisas estão aparentemente subordinadas. Neste sentido, Bœthius, ao que parece, corretamente dito (1 Arith. Ii.) Que o número parece ter sido o objetivo da natureza na formação original das coisas.

Devemos, no entanto, observar que a razão prática e a especulativa concordam parcialmente e diferem parcialmente . Eles concordam nisso que, como a razão especulativa parte de um princípio e emprega meios para chegar à conclusão pretendida, a razão prática parte de algum primeiro princípio e, por meio de certos meios, chega à operação pretendida ou ao produto da operação. Em questões especulativas, o princípio é a forma e o que é uma coisa; ao passo que em questões práticas é o fim, que às vezes é uma forma, outras vezes é outra coisa. Além disso, o princípio em matéria operativa deve ser sempre necessário, enquanto nas coisas práticas às vezes é necessário e às vezes não: portanto, é necessário que o homem deseje a felicidade como seu fim, mas não é necessário que ele deseje construir uma casa. Da mesma forma, nas demonstrações, o que se segue é sempre uma sequência necessária do que o precede, mas na prática nem sempre, e apenas quando o fim não pode ser obtido senão pela forma indicada: assim, quem pretende construir uma casa deve obter alguma madeira ,

mas depende de sua vontade simples, e não de sua vontade de construir uma casa, que ele consegue um negócio.

Portanto, que Deus ame a sua própria bondade é algo necessário, mas não se segue necessariamente que deva se refletir nas criaturas, visto que a bondade divina é perfeita sem ela. Conseqüentemente, embora a bondade divina seja a razão pela qual as criaturas foram originalmente criadas, isso depende da simples vontade de Deus. - Supondo, porém, que Deus deseja comunicar Sua bondade a Suas criaturas por meio de semelhança até onde é possível , esta é a razão pela qual as criaturas são de vários tipos: embora não haja necessidade de que essa diversidade seja de acordo com este ou aquele grau de perfeição, ou este ou aquele número de coisas. - E supondo que seja da vontade de Deus estabelecer um número particular nas coisas, e para conferir a cada coisa uma medida particular de perfeição, esta é a razão pela qual uma coisa particular tem tal e tal forma e tal e tal matéria: e assim por diante da mesma maneira. É, portanto, claro que as dispensações da providência são de acordo com uma certa razão, e ainda esta razão pressupõe a vontade divina. Conseqüentemente, um erro duplo é refutado pelo que dissemos. Primeiro, há o erro daqueles que sustentam que todas as coisas são resultado da simples vontade de Deus sem qualquer razão. Este é o erro do muçulmanoteólogos na lei dos muçulmanos, como Rabi Moisés relata, segundo os quais a única razão pela qual o fogo esquenta em vez de arrepiar é porque Deus assim o quer. Em segundo lugar, refutamos o erro daqueles que afirmam que a ordenação das causas procede da providência divina por meio da necessidade. Ambos são falsos, como fica claro pelo que foi dito.

Existem certas expressões das Escrituras que parecem atribuir todas as coisas à simples vontade de Deus. Mas tais coisas são ditas, não para remover a razão das dispensações da providência, mas para mostrar que a vontade de Deus é o primeiro princípio de todas as coisas, como já mostramos. Tais são as palavras do Salmo: Tudo o que o Senhor quis, Ele fez, e de Jó 9: 1 2: Quem pode dizer: Por que fazes assim? e de Rom. 9:19: Quem resiste à Sua vontade? Agostinho também diz (3 De Trin. Iii., Iv.): A vontade de Deus sozinha é a primeira causa de saúde e doença,

recompensa e punição, graça e retribuição. Conseqüentemente, se formos questionados sobre a razão de um efeito natural particular, podemos atribuir a razão a alguma causa próxima: desde que, no entanto, referenciemos todas as coisas à vontade divina como sua causa primeira. Assim, se for perguntado: Por que a lenha foi aquecida na presença do fogo? nós r eply: Devido ao calor é uma ação natural do fogo; e isto, porque o calor é o seu acidente adequada; e isto resulta de sua boa forma, e assim por diante até que cheguemos à vontade divina. Portanto, se respondermos à pergunta Por que a madeira foi esquentada? dizendo: Porque Deus assim o quis: responderemos bem, se pretendemos remontar a questão à sua causa primeira, mas incorretamente se pretendemos excluir todas as outras causas.

CAPÍTULO XCVIII
COMO É POSSÍVEL E IMPOSSÍVEL QUE DEUS FAÇA ALGO FORA DA ORDEM DE SUA PROVIDÊNCIA

A PARTIR do que foi dito, podemos considerar uma dupla ordem: a primeira, dependente da causa primeira de todas as coisas, de forma que tudo englobe; a outra, uma ordem particular, dependente de uma causa criada e compreendendo coisas que estão subordinadas a essa causa. A última ordem é múltipla, de acordo com a diversidade de causas que podem ser encontradas entre as criaturas. No entanto, uma dessas ordens está subordinada a outra, assim como uma causa está subordinada a outra. Conseqüentemente, todas essas ordens particulares estão incluídas nessa ordem universal e estão subordinadas àquela ordem pela qual as coisas dependem da causa primeira. Temos um exemplo disso nos assuntos civis. Pois há uma certa ordem entre todos os membros de uma família, conforme eles estão sujeitos ao chefe da casa: novamente o chefe da casa juntamente com todos os outros chefes de casa na mesma cidade têm uma certa ordem entre si , e em relação ao governador da cidade; e ele novamente junto com todos os outros governadores do reino está subordinado ao rei.

Esta ordem universal a respeito da qual todas as coisas são ordenadas pela providência divina pode ser considerada de duas maneiras: a saber, com relação às coisas sujeitas a essa ordem, e com relação à razão da ordem, que depende do princípio da pedido.

Agora provamos no Segundo Livro que as próprias coisas que são colocadas em ordem por Deus procedem dele como de um agente que não é necessário nem por natureza nem por qualquer outra coisa, mas de sua simples vontade, especialmente no que diz respeito ao estabelecimento original das coisas. Conseqüentemente, Deus pode fazer certas coisas além daquelas que estão incluídas na ordem da providência divina: visto que seu poder não está limitado a esta última.

Por outro lado, se considerarmos a ordem mencionada com respeito à razão dependente do princípio, então não é possível para Deus fazer nada fora dessa ordem. Porque esta ordem, como provamos, procede do conhecimento e da vontade de Deus que dirige todas as coisas para a sua bondade como seu fim. Ora, não é possível que Deus faça algo que não seja desejado por ele: visto que as criaturas procedem dele, não porque seja natural que o façam, mas porque ele deseja que o façam, como já provamos. Nem é possível que ele faça algo que não esteja incluído em seu conhecimento, visto que nada pode ser desejado que não seja conhecido. Tampouco é possível para ele fazer algo em relação às criaturas que não seja dirigido à sua bondade como seu fim, visto que sua bondade é o objeto próprio de sua vontade. Da mesma forma, visto que Deus é totalmente imutável, ele não pode desejar aquilo que não desejava antes, ou começar a conhecer algo de novo, ou direcioná-lo para sua bondade. Portanto, Deus nada pode fazer senão o que está contido na ordem de sua providência, assim como ele não pode fazer senão o que está sujeito à sua operação. E ainda, se considerarmos seu poder absolutamente, ele pode fazer outras coisas além daquelas que estão sujeitas à sua providência ou operação: mas ele não pode fazer o que não está eternamente contido na ordem de sua providência, porque ele é imutável. Por deixar de observar essa distinção, alguns caíram em vários erros. Alguns, no esforço de estender às próprias coisas a imutabilidade da ordem divina, disseram que todas as coisas devem necessariamente ser como são; tanto que alguns declararam que Deus não pode fazer senão o que faz. Contra isso temos as palavras de Matth. 26:53: Não posso pedir ao meu Pai, e ele vai me dar em breve mais de doze legiões de anjos?

Por outro lado, alguns, pensando em sua sabedoria carnal que Deus, como o homem carnal, é inconstante da vontade, atribuíram a mutabilidade das coisas sujeitas à providência divina, à mutabilidade na própria providência divina. Contra isso é dito (Núm. 23:19): Deus não é como um homem para que minta; nem como filho do homem que deve ser mudado.

Outros retiraram as coisas contingentes da providência divina. Contra estes se diz (Lamentações, 3:37): Quem é aquele que

ordenou que se fizesse alguma coisa, quando o Senhor o não ordenou?

CAPÍTULO XCIX
QUE DEUS PODE TRABALHAR FORA DA ORDEM IMPOSTA NAS COISAS, PRODUZINDO EFEITOS SEM SUAS CAUSAS PROXIMADAS

Resta provar que ele pode agir fora da ordem imposta às coisas por si mesmo.

Pois a ordem imposta por Deus às coisas é que as inferiores sejam movidas pelas superiores, como foi mostrado acima. Ora, Deus pode agir independentemente desta ordem: em outras palavras, ele mesmo pode produzir um efeito nas coisas inferiores, sem que um agente superior faça nada nesse sentido. Pois o agente que age por necessidade natural difere do agente que age por vontade, no sentido de que o efeito não pode resultar do primeiro, exceto de acordo com o modo de sua potência ativa; de modo que o agente que tem um poder muito grande não pode produzir imediatamente um efeito pequeno, mas produz um efeito proporcional ao seu poder. Nesse efeito, entretanto, às vezes haverá menos poder do que em sua causa, de modo que, finalmente, por meio de muitos intermediários, um pequeno efeito resulta da causa mais elevada. Mas não é assim no agente que age por sua vontade. Porque o agente que age por sua vontade pode imediatamente, sem qualquer intermediário, produzir qualquer efeito que não ultrapasse seu poder: assim, o artesão mais perfeito pode produzir uma obra como um artesão imperfeito faria .

Agora, Deus trabalha por sua vontade, e não por necessidade da natureza, como provamos acima. Portanto, ele pode produzir efeitos menores, que são produzidos por causas inferiores, imediatamente sem as suas próprias causas.

Novamente. O poder divino é comparado a todos os poderes ativos como um poder universal a poderes particulares, como fica claro pelo que foi dito acima. Agora, um poder universal ativo pode ser determinado para a produção de um efeito particular, de duas maneiras. Em primeiro lugar, por uma causa intermediária particular: assim, o poder ativo de um corpo celestial é determinado para o

efeito que é a geração de um homem, pelo poder particular sediado no sêmen: e assim, novamente, o poder da proposição geral em um o silogismo é determinado a uma conclusão particular, pela aplicação de uma proposição particular. Em segundo lugar, por um intelecto que apreende uma forma particular e a produz no efeito. Ora, o intelecto divino conhece não apenas sua própria essência, que é como um poder ativo universal; e não apenas universais e primários, mas também todas as causas particulares, como provamos acima. Portanto, Deus pode produzir imediatamente todos os efeitos produzidos por qualquer agente particular.

Avançar. Visto que os acidentes resultam dos princípios essenciais de uma coisa, segue-se que aquele que é a causa imediata da essência, é capaz de produzir em uma coisa tudo o que resulta de sua essência: pois o gerador que dá a forma, dá igualmente todo o resultante propriedades e movimentos. Agora, mostramos que Deus, na produção original das coisas, trouxe todas as coisas à existência imediatamente pela criação. Portanto, ele pode causar um efeito que resulte em qualquer coisa, independentemente das causas intermediárias.

Além do mais. A ordem das coisas emana de Deus nas coisas de acordo com a previsão de Sua inteligência: assim, nos assuntos humanos, vemos que o chefe do Estado impõe aos cidadãos a ordem por ele preconcebida. Ora, o intelecto divino não está necessariamente confinado a esta ordem particular, de modo a ser incapaz de conceber qualquer outra: já que todos nós somos capazes por nosso intelecto de apreender outra ordem: pois é inteligível para nós que Deus possa fazer um homem de terra e não de semente. Portanto, Deus pode produzir um efeito sem as causas inferiores às quais esse efeito é apropriado.

Além disso. Embora a ordem imposta às coisas pela providência divina reflita a bondade divina de acordo com seu modo, ela não a reflete perfeitamente: visto que a bondade da criatura não chega a uma igualdade com a bondade de Deus. Agora, o que não é perfeitamente representado por uma cópia, pode ser representado novamente de alguma outra maneira. E a representação da bondade divina nas coisas é o fim de sua produção por Deus, como

afirmado acima. Portanto, a vontade de Deus não está confinada a esta ordem particular de processos e efeitos, como se ele não pudesse escolher produzir um efeito nas coisas inferiores imediatamente e independentemente de outras causas.

Avançar. Todas as criaturas estão mais sujeitas a Deus do que o corpo do homem está à sua alma: pois a alma é proporcional ao corpo e à sua forma, ao passo que Deus supera todas as proporções à criatura. Ora, às vezes, quando a alma imagina uma coisa e é fortemente atraída por ela, resulta uma mudança no corpo no sentido da saúde ou doença, independentemente de qualquer ação por parte desses princípios corporais, cuja função natural é causar doença ou saúde no corpo. Muito mais, portanto, pela vontade divina pode um efeito ser produzido nas criaturas, independentemente das causas que no curso da natureza produzem esse efeito naturalmente.

Avançar. De acordo com a ordem da natureza, as forças ativas dos elementos estão subordinadas aos poderes ativos dos corpos celestes. Ora, às vezes o poder de um corpo celeste produz um efeito próprio das forças elementais sem a ação de um elemento: assim, o sol aquece sem a ação do fogo. Muito mais, portanto, pode o poder de Deus produzir os efeitos das causas criadas sem qualquer ação de sua parte.

Se, entretanto, alguém dissesse que, uma vez que Deus implantou essa ordem nas coisas , ele não pode produzir nelas efeitos à parte de suas próprias causas sem uma mudança em si mesmo: ele pode ser respondido referindo-se à própria natureza das coisas. Pois a ordem imposta por Deus às coisas está de acordo com o que costuma ocorrer nas coisas na maior parte, mas não está em todos os lugares de acordo com o que sempre ocorre: porque muitas causas naturais produzem seus efeitos da mesma maneira geralmente , Mas não sempre; já que às vezes, embora raramente, acontece de outra forma, seja por defeito na força do agente, seja por indisposição da matéria, seja por causa de uma ação mais forte: como quando a natureza produz um sexto dedo no homem.

No entanto, a ordem da providência não falha, portanto, nem muda: porque o próprio fato de que a ordem natural , estabelecida

de acordo com o que acontece na maior parte, às vezes falha, está sujeito à providência divina. Portanto, se for possível que a ordem natural seja mudada por um poder criado, daquele que é frequente para aquele que é raro , sem qualquer mudança na providência divina, muito mais pode o poder divino às vezes operar separadamente do ordem atribuída por Deus à natureza, sem prejuízo de Sua providência. Na verdade, às vezes Ele faz isso para manifestar Seu poder. Pois por nenhum outro meio pode ser melhor manifestado que toda a natureza está sujeita à vontade divina, do que pelo fato de que às vezes Ele trabalha independentemente da ordem natural: visto que isso mostra que a ordem das coisas procedia dEle, não de necessidade natural, mas de sua livre vontade.

Nem deve ser considerado uma razão mesquinha, que Deus deve produzir algo na natureza, a fim de se manifestar às mentes dos homens: uma vez que foi mostrado acima que todas as criaturas corpóreas são de alguma forma direcionadas a uma natureza intelectual como seu fim; enquanto o fim da própria criatura intelectual é o conhecimento de Deus, como já provamos. Não é estranho, então, se alguma mudança for operada em uma substância corpórea, a fim de trazer a natureza intelectual ao conhecimento de Go d.

CAPÍTULO C
QUE O QUE DEUS FAZ AO LADO DA ORDEM DA NATUREZA NÃO É CONTRÁRIO À NATUREZA

Parece, entretanto, necessário observar que embora Deus às vezes faça algo além da ordem atribuída às coisas, ele não faz nada contrário à natureza.

Pois, uma vez que Deus é ato puro, enquanto todas as outras coisas têm alguma mistura de potencialidade, segue-se que Deus deve ser comparado a todas as coisas como o motor para a coisa movida, e como o ativo para o potencial. Agora, quando aquilo que na ordem natural está em potencial em relação a um determinado agente, é acionado por esse agente, isso não é contrário à natureza simplesmente, embora às vezes seja contrário àquela forma particular que é corrompida por tal ação : assim, quando o fogo é gerado e o ar é corrompido pela ação do fogo, tanto a geração quanto a corrupção são naturais. Conseqüentemente, tudo o que é feito por Deus nas coisas criadas não é contrário à natureza, embora possa parecer contrário à ordem própria de uma natureza particular.

Novamente. Visto que Deus é o primeiro agente, como provamos, todos os agentes subsequentes são comparados a Seus instrumentos. Ora, a finalidade de um instrumento é servir à ação do agente principal enquanto por ele é movido: portanto, a matéria e a forma de um instrumento devem ser adequadas à ação pretendida pelo agente principal. Portanto, não é contrário, mas muito apropriado à natureza de um instrumento ser movido pelo agente principal. Nem, portanto, é contrário à natureza que as criaturas sejam movidas por Deus de qualquer maneira: visto que foram feitas para O servir.

Avançar. Mesmo em agentes corpóreos, observamos que os movimentos que resultam em corpos inferiores da influência de corpos superiores, não são violentos nem antinaturais, embora possam parecer inadequados ao movimento natural que o corpo inferior tem, por serem próprios de sua forma: pois não dizemos que

a vazante e a vazante do mar é um movimento violento, pois resulta da influência de um corpo celeste, embora o movimento natural da água seja apenas em uma direção, a saber, para o centro. Muito menos, portanto, tudo o que Deus faz em qualquer criatura pode ser descrito como violento ou não natural.

Além do mais. A primeira medida de cada essência e natureza é Deus, como o primeiro ser, que é a causa do ser em todas as outras coisas. Desde então, julgamos tudo por sua medida, devemos considerar como natural a uma coisa, aquilo pelo qual ela se conforma com sua medida. Portanto, tudo o que é implantado por Deus em uma coisa é natural a essa coisa. Portanto, se algo mais for implantado por Deus na mesma coisa, não será anormal.

Além disso. Todas as criaturas são comparadas a Deus, como as obras de arte são comparadas ao artista, como resulta do que já dissemos. Conseqüentemente, toda a natureza é obra da arte divina . Ora, não é incoerente com uma obra de arte que o artista faça alguma alteração em sua obra, mesmo depois de dar-lhe sua primeira forma. Nem, portanto, é contrário à natureza se Deus faz algo nas coisas naturais, diferente do que ocorre no curso normal da natureza. Por isso Agostinho diz: Deus, o criador e autor de todas as naturezas, não faz nada de anormal: porque para cada coisa é natural o que é causado por Aquele de quem tudo é medida, número e ordem na natureza.

CAPÍTULO CI
DE MILAGRES

ESTAS obras que às vezes são feitas por Deus fora da ordem usual atribuída às coisas costumam ser chamadas de milagres: porque ficamos maravilhados (admiramur) com uma coisa quando vemos um efeito sem saber a causa. E como às vezes a mesma causa é conhecida por uns e desconhecida por outros, acontece que de vários que vêem um efeito, alguns ficam espantados e outros não: assim, um astrônomo não se espanta quando vê um eclipse do sol, pois ele conhece a causa; ao passo que aquele que ignora esta ciência deve se maravilhar, visto que não conhece a causa. Portanto, é maravilhoso para o último, mas não para o primeiro. Conseqüentemente, uma coisa é simplesmente maravilhosa quando sua causa está simplesmente oculta: e é isso que queremos dizer com um milagre: algo, a saber, que é maravilhoso em si mesmo e não apenas em relação a esta ou aquela pessoa. Ora, Deus é a causa que está simplesmente oculta para todo homem: pois já provamos acima que, neste estado de vida, nenhum homem pode compreendê-lo por seu intelecto. Portanto, milagres propriamente ditos são obras feitas por Deus fora da ordem geralmente observada nas coisas.

Destes milagres existem vários graus e ordens. O mais alto grau em milagres compreende aquelas obras em que algo é feito por Deus, que a natureza nunca pode fazer: por instantes , que dois corpos ocupem o mesmo lugar, que o sol se ponha ou pare, que o mar seja dividido e dê lugar a transeuntes. Entre estes há uma certa ordem: pois quanto maior é a obra feita por Deus, e quanto mais ela é removida da capacidade da natureza, maior é o milagre: portanto, é um milagre maior que o sol se afaste, do que as águas ser dividido. O segundo grau em milagres pertence àqueles em que Deus faz algo que a natureza pode fazer, mas não na mesma ordem: assim, é uma consciência da natureza que um animal vive, vê e anda: mas que um animal vive depois de morto, veja depois de ser cego, andar após ser coxo, essa natureza não pode fazer, mas Deus faz essas coisas às vezes por um milagre. Entre esses

milagres também existem graus, conforme a coisa feita é mais distante da faculdade da natureza.

O terceiro grau de milagres é quando Deus faz o que costuma ser feito pela operação da natureza, mas sem a operação dos princípios naturais: por exemplo, quando pelo poder de Deus um homem é curado de uma febre que a natureza é capaz de fazer cura; ou quando chove sem a operação dos princípios da natureza.

CAPÍTULO CII
QUE DEUS SÓ TRABALHA MILAGRES

Pelo que foi dito, pode ser mostrado que só Deus pode fazer milagres.

Pois tudo o que está inteiramente sujeito a uma ordem não pode fazer nada acima dessa ordem. Agora, toda criatura é colocada sob a ordem estabelecida nas coisas por Deus. Portanto, nenhuma criatura pode fazer nada acima dessa ordem: que é fazer milagres.

Novamente. Quando um poder finito produz seu próprio efeito ao qual está confinado, não é um milagre: embora possa ser maravilhoso para quem não entende esse poder: assim, para uma pessoa ignorante, é maravilhoso que o ímã atraia ferro, ou que um pequeno peixe deve parar um navio. Agora, o poder de cada criatura é limitado a um efeito definido, ou a algum. Portanto, tudo o que é feito pelo poder de qualquer criatura, não pode ser adequadamente descrito como um milagre, embora possa ser maravilhoso para quem não entende o poder da criatura em questão. Mas o que é feito pelo poder de Deus, que, sendo infinito, é incompreensível, é verdadeiramente um milagre.

Além disso. Cada criatura requer em sua ação um assunto sobre o qual agir: pois pertence somente a Deus fazer tal coisa do nada, como provamos acima. Ora, aquilo que requer um sujeito em sua ação, nada pode fazer senão aquelas coisas para as quais esse sujeito está em potencialidade: já que o agente atua sobre o sujeito para trazê-lo da potencialidade para o ato. Há tona até mesmo como uma criatura não pode criar, então, nem ele pode fazer em uma coisa, senão o que está na potencialidade dessa coisa. Mas em muitos milagres operados por Deus, algo é feito em uma coisa, que não está na potencialidade daquela coisa: por exemplo, que os mortos vivam novamente, que o sol se afaste, que dois corpos ocupem o mesmo lugar. Portanto, tais milagres não podem ser realizados por nenhum poder criado.

Avançar. O sujeito sobre o qual atuou é ordenado tanto ao agente que o traz da potencialidade para agir, quanto ao ato para o qual é

conduzido. Conseqüentemente, assim como qualquer sujeito particular está em potencialidade para um determinado ato definido, e não para qualquer ato, então ele não pode ser trazido da potencialidade para um ato definido, exceto por algum agente definido: pois os agentes devem ter necessidades diferentes de acordo com a introdução de diferentes atua: assim, enquanto o ar é potencialmente fogo ou água, um agente faz com que seja realmente fogo e outro o faça ser realmente água. Da mesma forma, é claro que a matéria corpórea não é trazida a uma realidade perfeita pela única ação de um poder universal, e deve haver algum agente adequado, pelo qual a ação do poder universal é determinada para um efeito definido. Não obstante, a matéria corporal pode ser levada a uma realidade menos perfeita somente pelo poder universal , sem um agente particular: assim, os animais perfeitos não são formados apenas pelo poder de um corpo celeste, mas determinada semente é necessária; ao passo que o poder de um corpo celeste, sem nenhuma semente, é suficiente para a geração de certos animais imperfeitos . Conseqüentemente, os efeitos produzidos entre essas coisas inferiores, se forem de natureza a serem operados por causas superiores universais, sem a ação de causas inferiores particulares, podem ser produzidos desta forma sem nenhum milagre: portanto, não é um milagre que os animais ser formado a partir da putrefação sem semente. Mas se eles não são de natureza a ser produzida apenas por causas superiores, então causas inferiores particulares são necessárias para sua formação perfeita. Agora não há milagre se um efeito for produzidopor um uso ca superior , por meio de seus próprios princípios. Portanto, é totalmente impossível que milagres sejam realizados pelo poder das criaturas superiores.

Além disso. Aparentemente, isso equivale ao mesmo: - a produção de uma obra a partir de um sujeito; - a produção daquilo para o qual o sujeito é em potencial; - e a produção ordenada de algo por meio de estágios intermediários definidos. Porque um sujeito não está em potencialidade próxima ao efeito final, até que tenha chegado ao estágio intermediário: assim, o alimento não é carne de potencialidade imediata, mas apenas quando se transforma em sangue. Ora, toda criatura precisa de um sujeito para

produzir algo: nem pode produzir outra coisa senão aquela para a qual o sujeito está em potencialidade, como já mostramos. Portanto, ele não pode produzir nada sem trazer o sujeito à realidade por meio de estágios intermediários definidos. Portanto, os milagres que consistem em algo ser feito sem observar a ordem em que é naturalmente exequível, não podem ser operados pelo poder de uma criatura.

A Iso. Há uma ordem natural a ser observada nos vários tipos de movimento. O primeiro é o movimento local; portanto, é a causa de outros movimentos, porque em cada gênero, o que vem primeiro é a causa de tudo o que se segue naquele gênero. Ora, todo efeito que é produzido neste mundo inferior deve necessariamente resultar de alguma geração ou alteração: e, conseqüentemente, deve ser causado por algo que se move localmente, se for o efeito de um agente incorpóreo que, falando propriamente, é incapaz de movimento local. Além disso, nenhum efeito causado por substâncias incorpóreas por meio de instrumentos corporais é um milagre; visto que os corpos não têm operação que não seja natural. Portanto, as substâncias incorpóreas criadas não podem fazer milagres por seu próprio poder: e muito menos as substâncias corporais cujas ações são naturais.

Portanto, pertence somente a Deus fazer milagres. Pois Ele está acima da ordem que contém todas as coisas, como alguém de cuja providência deriva toda esta ordem. Além disso, Seu poder, sendo absolutamente infinito, não se limita a nenhum efeito especial, nem à produção de seu efeito de qualquer forma ou ordem particular.

Por isso, é dito de Deus no Salmo: Só ele faz grandes maravilhas.

CAPÍTULO CIII
QUE AS SUBSTÂNCIAS ESPIRITUAIS FAZEM MARAVILHAS QUE , NO ENTANTO, NÃO ESTÃO FALANDO CORRETAMENTE

Era a opinião de Avicena que a matéria obedece mais a substâncias separadas na produção de um efeito do que a agentes contrários na matéria. Daí ele afirma que às vezes, com a apreensão das referidas substâncias, ocorre um efeito neste mundo inferior, como a chuva, ou a saúde de um enfermo, sem a intervenção de nenhum agente corpóreo.

Ele considera como um sinal disso o fato de que quando nossa alma é de forte imaginação, o corpo é afetado pelo mero pensamento: assim, um homem enquanto caminha sobre uma prancha de altura, cai facilmente, porque pelo medo se imagina cair: ao passo que ele não cairia, se a prancha fosse colocada no chão, para que ele não tivesse medo de cair. Também é claro que o corpo é aquecido com uma mera apreensão da alma, por exemplo, em luxúria oupessoas zangadas; ou ainda, fica frio, como acontece com aqueles que são tomados pelo medo. Às vezes também, por forte apreensão, está propenso a alguma doença, por exemplo, febre ou até lepra. Desse modo, diz ele, se a alma é pura e não sujeita às paixões do corpo, e forte de apreensão, não só o seu próprio corpo obedece à apreensão, mas também os corpos externos: tanto é que um homem doente ser curado ou algo semelhante ocorrer, em sua mera apreensão. Ele considera isso a causa do fascínio: porque, a saber, a alma de uma certa pessoa sendo profundamente afetada pela malevolência, exerce uma influência funesta sobre alguém, especialmente sobre uma criança, que por causa da suavidade do corpo é mais impressionável. Daí ele sustentar que muito mais, sem a ação de um agente corpóreo, certos efeitos resultam nesses corpos inferiores, na apreensão de substâncias separadas, que, diz ele, são as almas ou movimentos das esferas.

Esta teoria é bastante consistente com outras opiniões dele. Pois ele afirma que todas as formas substanciais emanam de uma

substância separada para esses corpos inferiores; e que os agentes corpóreos simplesmente dispõem de matéria para receber a impressão do agente separado. Mas isso é falso de acordo com o ensino de Aristóteles, que prova (7 Metaph.), Que as formas que estão na matéria, não vêm de formas separadas, mas de formas na matéria: pois assim é que encontramos uma semelhança entre pt o criador e a coisa feita.

Além disso, a comparação com a impressão da alma no corpo não avança muito sua teoria. Pois nenhuma impressão é feita no corpo como resultado de uma apreensão, a menos que unida à apreensão haja alguma emoção, como de alegria, medo, desejo ou de alguma outra paixão. Ora, essas paixões são acompanhadas por um certo movimento definido do coração, sendo o resultado uma impressão em todo o corpo, seja quanto ao movimento local, seja quanto a alguma alteração. Conseqüentemente, ainda permanece que a apreensão de uma substância espiritual não causa uma impressão no corpo, exceto por meio de um movimento local.

Quanto ao seu comentário sobre o fascínio, não se deve à apreensão de um afetar imediatamente o corpo do outro: mas resulta dessa apreensão que afeta o corpo conjunto pelo movimento do coração, cuja influência chega até os olhos , que é capaz de operar o mal em um objeto externo, especialmente se for facilmente impressionável: assim, o olho de uma mulher em sua menstruação infecta um espelho.

Conseqüentemente, exceto pelo movimento local de um corpo, uma substância espiritual criada não pode, por seu próprio poder, induzir qualquer forma à matéria corpórea, como se a matéria estivesse nesta obediente a ela, de modo a ser acionada por uma certa forma. Pois está no poder de uma substância espiritual criada, que um corpo deve ser obediente a ela no que diz respeito ao movimento local. E ao mover um determinado corpo localmente, ele aplica certas forças naturais à produção de certos efeitos: assim, a arte do ferreiro aplica o fogo para tornar o ferro maleável. Mas isso não é milagroso, propriamente falando. Segue-se, portanto, que as substâncias espirituais criadas não fazem milagres por seu próprio poder. E digo por sua própria força: porque nada impede que essas

substâncias façam milagres, na medida em que operam pelo poder divino. Na verdade, isso pode ser visto pelo fato de que, como Gregório afirma, uma ordem de anjos é especialmente delegada para o trabalho demilagres. Ele também diz que certos santos às vezes fazem milagres pelo poder, e não meramente por intercessão.

Devemos observar, entretanto, que quando os anjos ou demônios aplicam coisas naturais a fim de produzir certos efeitos definidos, eles as empregam como instrumentos, assim como um médico usa certas ervas como instrumentos com o propósito de curar. Ora, de um instrumento procede um efeito, não apenas em proporção ao seu poder, mas também em excesso, visto que atua pelo poder do agente principal: assim, uma serra ou um machado não poderia produzir uma base de cama, exceto através sendo aplicado artesanalmente para aquele efeito particular: nem poderia o calor natural produzir carne, exceto pelo poder da alma vegetativa, que o emprega como um instrumento. Portanto, é razoável que certos efeitos mais elevados resultem dessas mesmas coisas naturais, por meio de substâncias espirituais que as empregam como instrumentos.

Conseqüentemente, embora tais efeitos não possam ser chamados de milagres de forma absoluta, visto que resultam de causas naturais, eles são maravilhosos para nós de duas maneiras. Primeiro, porque essas causas são aplicadas para a produção de seus próprios efeitos por substâncias espirituais de uma forma que é estranha para nós: mesmo assim, os trabalhos de artesãos habilidosos parecem maravilhosos para outros que não vêem como o trabalho é feito . porque as causas naturais empregadas para a produção de certos efeitos são investidas de um certo poder por servirem como instrumentos de substâncias espirituais: e isso chega mais perto da natureza de um milagre.

CAPÍTULO CIV
QUE AS OBRAS DA MAGIA NÃO RESULTAM APENAS DA INFLUÊNCIA DE CORPOS CELESTIAIS

ALGUNS houve que declararam que as obras que parecem maravilhosas para nós, sendo realizadas pela arte mágica, são feitas, não por certas substâncias espirituais, mas pelo poder dos corpos celestes. Isso pareceria ser indicado pelo fato de que aqueles que praticam trabalhos desse tipo observam a posição das estrelas: e são auxiliados pelo emprego de certas ervas e outras coisas corpóreas, com o propósito, por assim dizer, de preparar matéria de grau inferior para receber a influência do poder celestial.

Mas isso está em contradição com as aparições (nas obras dos mágicos). Pois, como é impossível que um intelecto seja formado a partir de princípios corpóreos, como provamos acima, é impossível que efeitos causados exclusivamente pela natureza intelectual sejam produzidos pelo poder de um corpo celeste. Agora, nessas obras de mágicos, coisas aparecem que são exclusivamente o trabalho de uma natureza racional; por exemplo, são dadas respostas sobre bens roubados e coisas do gênero, e isso não poderia ser feito exceto por uma inteligência. Portanto, não é verdade que todos esses efeitos são causados pelo mero poder de um corpo celestial.

Avançar. A fala é um ato próprio da natureza racional. Agora, nessas obras as pessoas aparecem aos homens e falam com eles sobre vários assuntos. Portanto, tais coisas não podem ser feitas pelo mero poder dos corpos celestes. Se, no entanto, alguém disser que estesas aparições estão presentes, não ao órgão sensorial, mas apenas à imaginação: - isto é, em primeiro lugar, aparentemente falso. Pois as formas imaginárias não parecem reais a ninguém, a menos que seus sentidos externos sejam suspensos: uma vez que não é possível para uma pessoa ver uma semelhança como uma realidade, a menos que os julgamentos naturais dos sentidos sejam amarrados. Agora, essas conversas e aparições são

dirigidas àqueles que têm livre uso de seus sentidos externos. Portanto, essas aparições e discursos não podem ser imaginários.

Além disso, nenhuma forma imaginária pode levar uma pessoa ao conhecimento intelectual além da faculdade natural ou adquirida de seu intelecto: isso é evidente nos sonhos; pois, mesmo que contenham alguma indicação do futuro, não é todo sonhador que entende o significado de seus sonhos. Ora, nestas aparições e falas que ocorrem nas obras dos mágicos , frequentemente acontece que uma pessoa adquire conhecimentos de coisas que ultrapassam a faculdade da sua inteligência, como a descoberta de um tesouro escondido, a manifestação do futuro e, por vezes, até respostas verdadeiras são dadas em questões de ciência. Ei terap, por conseguinte, estas aparições ou intervenções não são puramente imaginário; ou pelo menos é o trabalho de alguma inteligência superior, e não apenas de um corpo celestial, que uma pessoa obtenha o referido conhecimento por meio dessas imaginações.

Novamente. Aquilo que é feito pelo poder dos corpos celestes é um efeito natural: visto que são formas naturais que são causadas neste mundo inferior pelos poderes dos corpos celestes. Conseqüentemente, aquilo que não pode ser natural a nada, não pode ser causado pelo poder dos corpos celestes . E ainda assim, algumas dessas coisas são declaradas como causadas pelas obras acima mencionadas: por exemplo, é afirmado que na mera presença de uma certa pessoa todas as portas são destrancadas, que um certo homem se torna invisível, e muitas ocorrências semelhantes são relatadas. Portanto, isso não pode ser feito pelo poder dos corpos celestes.

Avançar. A recepção, pelo poder dos corpos celestes, do que se segue, implica a recepção do que precede. Ora, o movimento, por sua própria natureza, é o resultado de se ter uma alma: pois é próprio animar as coisas para se moverem. Portanto, é impossível para um ser inanimado ser movido por si mesmo, pelo poder de um corpo celestial. No entanto, afirma-se que, pela arte mágica, uma imagem é feita para se mover por si mesma ou para falar. Portanto , não é possível que os efeitos da arte mágica sejam causados por um poder celestial.

E se for dito que a imagem em questão é dotada de algum princípio vital pelo poder dos corpos celestes; isto é impossível. Pois o princípio da vida em todas as coisas vivas é a forma substancial, porque, como diz o Filósofo (2 De Anima, iv.), Nas coisas vivas ser é viver. Ora, nada pode receber de novo uma forma substancial, a menos que perca a forma que tinha anteriormente, pois a geração de uma coisa é a corrupção de outra. Mas na feitura de uma imagem nenhuma forma substancial é descartada, e há apenas uma mudança de forma que é acidental: uma vez que a forma de cobre ou algo do gênero permanece. Portanto, a imagem em questão não pode ser dotada do princípio vital.

Avançar. Se alguma coisa é movida por um princípio de vida, necessariamente tem sensação, pois o princípio do movimento é sensação ou compreensão. Mas o entendimento não é encontrado sem sensação nas coisas que vêm e passam. Agora não podeseja sensação onde não há sentido do tato; nem o sentido do tato sem um órgão de temperatura média. Essa temperatura, entretanto, não é encontrada na pedra, cera ou metal com que a estátua é feita. Não é possível, portanto, que estátuas desse tipo sejam movidas por um princípio de vida.

Além do mais. Os seres vivos perfeitos são gerados não apenas por um poder celestial, mas também a partir da semente: pois o homem e o sol geram o homem: e os que são gerados apenas por um poder celestial sem semente, são animais formados por putrefação, e pertencem a um grau inferior do que os outros. Conseqüentemente, se essas imagens forem dotadas do princípio vital apenas por um poder celestial, de modo a movê-las , segue-se que pertencem ao nível mais baixo dos animais. E, no entanto, isso seria falso se funcionassem por um princípio intrínseco de vida: uma vez que, entre suas operações, algumas são de alto grau, pois dão respostas sobre coisas ocultas. Portanto, não é possível que suas operações e movimentos procedam de um princípio de vida.

Novamente. Encontramos às vezes um efeito natural produzido pelo poder dos corpos celestes sem a operação da arte: assim, embora se possa produzir sapos, ou algo do tipo por meio de algum artifício, acontece que sapos são produzidos sem qualquer artifício.

Conseqüentemente, se essas imagens feitas por necromancia forem dotadas do princípio vital pelo poder dos corpos celestes, será possível que sejam formadas sem a operação da arte. Mas este não é o caso. Portanto, é evidente que tais imagens não têm o princípio da vida, nem são movidas pelo poder de corpos celestes.

Nisto refutamos a opinião de Hermes que, de acordo com Agostinho (8 De Civ. Dei xxiii.) Se expressou assim: Como Deus é a causa dos deuses celestiais, assim o homem molda os deuses que residem nos templos, satisfazendo-se em viver perto homens. Refiro-me àquelas imagens de animais, dotadas de sentido e espírito, que fazem coisas grandes e maravilhosas , imagens dotadas de conhecimento do futuro, e que predizem por sonhos e muitas outras coisas; que afligem os homens com doenças e os curam, que lhes trazem tristeza e alegria de acordo com seus méritos.

Esta opinião também é refutada pela autoridade divina . Pois está dito no Salmo (134.15 e seguintes): Os ídolos dos gentios são prata e ouro, obras das mãos dos homens. Eles têm boca, mas não falam ... nem há respiração em suas bocas.

No entanto, aparentemente não devemos negar absolutamente a possibilidade de algum tipo de eficácia nessas coisas por meio do poder dos corpos celestes: mas apenas para os efeitos que certos corpos inferiores são capazes de causar pelo poder dos corpos celestes.

CAPÍTULO CV
DE ONDE AS OBRAS DOS MÁGICOS DERIVAM SEU EFICÁCIA

Resta-nos indagar de onde as artes mágicas derivam sua eficácia: uma questão que não apresentará dificuldade se considerarmos seu modo de operação.

Pois, na prática de sua arte, eles fazem uso de certas palavras significativas para produzir certos efeitos definidos. Agora, as palavras, na medida em que significam algo, não têm poder, exceto quando derivadas de algum intelecto; quer do alto-falante, ou de t elepessoa a quem eles são falados. Do intelecto do falante, como quando um intelecto é de tal grande poder que pode causar coisas por seu mero pensamento, a voz servindo para transmitir, por assim dizer, esse pensamento às coisas que devem ser produzidas. A partir do intelecto da pessoa a quem as palavras são dirigidas, como quando o ouvinte é induzido a fazer alguma coisa particular, por meio de seu intelecto recebendo o significado dessas palavras. Bem, não se pode dizer que essas palavras significativas proferidas por mágicos derivam eficácia do intelecto de quem fala. Pois, uma vez que o poder segue a essência, diversidade de poder indica diversidade de princípios essenciais. Além disso, o intelecto do homem é invariavelmente de tal disposição que seu conhecimento é causado por coisas, em vez de ser capaz, por seu mero pensamento, de causar coisas. Conseqüentemente, se houver homens que, por sua própria força, sejam capazes de transformar as coisas por meio de palavras que expressem seus pensamentos, eles pertencerão a outra espécie, e seria um equívoco chamá-los de homens.

Avançar. Ao aprender, adquirimos não o poder de fazer algo, mas o conhecimento de como fazê-lo. No entanto, alguns, ao aprender, tornam-se capazes de realizar essas obras mágicas. Portanto, eles devem ter não apenas conhecimento, mas também o poder de produzir esses efeitos.

Se alguém disser que esses homens, por influência das estrelas, nascem com o referido poder, enquanto outros são excluídos dele; de forma que por mais que os outros, que nascem sem este poder, possam ser instruídos, eles não podem suceder na realização dessas obras; respondemos, primeiro, que, como mostrado acima, os corpos celestes não podem causar uma impressão no intelecto. Portanto, o intelecto de um homem não pode, por meio da influência das estrelas, receber um poder pelo qual a expressão vocal de seus pensamentos seja produtiva de alguma coisa.

E se for dito que a imaginação produz um efeito na enunciação de palavras significativas, e que os corpos celestes podem trabalhar na imaginação, uma vez que sua operação é realizada por um órgão corporal: - isso não se aplica a todos os resultados produzidos por esta arte. Pois nós mostramos que esses efeitos não podem ser todos produzidos pelo poder das estrelas. Nem, portanto, ninguém pode, pelo poder das estrelas, receber o poder de produzir esses efeitos. Consequentemente, segue-se que esses efeitos são realizados por um intelecto a quem o discurso da pessoa que profere essas palavras é dirigido. Temos uma indicação disso no fato de que as palavras significativas empregadas pelo mago são invocações, súplicas, ajustes ou mesmo comandos como se ele estivesse se dirigindo a outro.

Novamente. Certos personagens e figuras definidas são empregados nas observâncias desta arte. Ora, uma figura não pode ser o princípio da ação ou da paixão; caso contrário, os corpos matemáticos seriam ativos e passivos. Portanto, a matéria não pode, por números definidos, ser disposta a receber um certo efeito natural. Portanto, os mágicos não empregam figuras como disposições. Resta, então, que eles os empregam apenas como signos, pois não há terceira solução. Mas fazemos sinais apenas para outros seres inteligentes. Portanto, as artes mágicas derivam sua eficácia de outro ser inteligente, a quem as palavras do mago são dirigidas.

E se alguém disser que certas figuras são apropriadas para certos corpos celestes; e assim os corpos inferiores são determinados por certas figuras a receber as impressões de certos

corpos celestes: - aparentemente, esta é uma declaração irracional. Pois o paciente não é direcionado a receber a impressão do agente, exceto quanto a estar em potencial. Conseqüentemente, somente essas coisas determinam que ele receba uma impressão particular, que faz com que ele seja de alguma forma em potencial. Ora, as figuras não fazem com que a matéria seja potencializada para qualquer forma particular, porque uma figura, como tal, se desprende de toda a matéria e das formas sensíveis, visto que é algo matemático. Portanto, um corpo não é determinado por figuras ou personagens para receber a influência de um corpo celestial.

Além do mais. Certas figuras são apropriadas aos corpos celestes como seus efeitos ; pois as figuras dos corpos inferiores são causadas por corpos celestes. Ora, as referidas artes não utilizam personagens ou figuras produzidas por corpos celestes, na verdade são produzidas pelo homem na prática da arte. Portanto, a adequação de figuras a certos corpos celestes nada tem a ver com a questão.

Avançar. Como vimos, a matéria não está absolutamente disposta a se formar por meio de figuras. Conseqüentemente, os corpos nos quais essas figuras são impressas são tão capazes de receber a influência dos corpos celestes quanto outros corpos da mesma espécie. Ora, o fato de uma coisa agir sobre uma e não sobre outra de várias igualmente dispostas, em razão de algo apropriado nela ser encontrado, é uma marca de sua atuação não por necessidade natural, mas por escolha . Portanto, é claro que essas artes que empregam figuras para produzir certos efeitos derivam sua eficácia, não de algo que age por natureza, mas de alguma substância intelectual que age por inteligência. Isso também é provado pelo próprio nome de personagem que eles aplicam a essas figuras: pois um personagem é um signo. Pelo que nos é dado entender que eles empregam essas figuras apenas como sinais mostrados a alguma natureza intelectual.

Já que, no entanto, nos produtos da arte as figuras são como formas específicas, alguém poderia dizer que não há razão para que, por meio da influência de um corpo celeste, algum poder não deva moldar a figura que dá a uma imagem sua espécie, não de fato

como figura, mas como especificando o produto da arte, que adquire esse poder das estrelas. Mas quanto às letras que formam uma inscrição sobre uma imagem, e outros caracteres, nada mais se pode dizer delas, mas que são sinais: portanto, são dirigidas apenas a uma inteligência. - Isso também é provado pelos sacrifícios, prós trações e outras práticas semelhantes, que nada mais podem ser do que sinais de reverência a uma natureza intelectual.

CAPÍTULO CVI
QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL QUE DÁ EFICÁCIA ÀS PRÁTICAS DE MAGIA NÃO É BOA DE ACORDO COM A VIRTUDE

Devemos, ainda mais, indagar o que é essa natureza intelectual por cujo poder essas obras são feitas.

E, em primeiro lugar, é claro que não é bom e louvável: pois é a marca de uma mente mal-intencionada aprovar coisas contrárias à virtude. Agora isso éfeitos nestas artes: pois são freqüentemente empregados para promover adultério, roubo, assassinato e como malfeitores, pelo que aqueles que praticam essas artes são chamados de maléficos. Portanto, a natureza intelectual de cuja assistência essas artes dependem não está bem disposta de acordo com a virtude.

Novamente. Não é a marca de uma mente bem disposta de acordo com a virtude, fazer amizade e ajudar os homens de vida má, em vez de todo homem justo. Agora, aqueles que praticam essas artes muitas vezes são homens de vida perversa. Portanto, a natureza intelectual de cuja assistência essas artes derivam sua eficácia não está bem disposta de acordo com a virtude.

Avançar. É a marca de uma mente bem-disposta orientar os homens para os bens que são próprios do homem, a saber, os bens da razão. Conseqüentemente, afastar os homens deles e atraí-los para bens de menor valor mostra uma mente de má disposição. Ora, por meio dessas artes, os homens progridem, não nos bens da razão, que são ciência e virtude, mas nos bens de menor importância, como a descoberta de bens sagrados, a captura de ladrões e assim por diante. Portanto, as substâncias intelectuais de cuja assistência essas artes empregam não estão bem dispostas de acordo com a virtude.

Além disso. Há um certo engano e irracionalidade nas obras dessas artes: pois requerem um homem indiferente ao prazer lascivo , ao passo que são freqüentemente empregadas para promover relações sexuais lascivas. Mas não há nada de irracional

ou contraditório no trabalho de uma mente bem-disposta. Portanto, essas artes não contam com a ajuda de um intelecto bem disposto quanto à virtude.

Além do mais. É uma mente mal-intencionada que é incitada pela prática do crime a prestar assistência a outra pessoa. Mas isso é feito nessas artes: pois lemos sobre crianças inocentes sendo mortas por aqueles que as praticam. Portanto, as pessoas por cuja assistência tais coisas são feitas têm uma mente má.

Novamente. O bem próprio do intelecto é a verdade. Visto que, portanto, pertence ao bem conduzir os outros ao bem, pertence a qualquer intelecto bem-disposto conduzir os outros à verdade. Nas obras dos mágicos, entretanto, muitas coisas são feitas pelas quais os homens são zombados e enganados. O intelecto cuja ajuda eles usam, portanto, não é moralmente bem-disposto.

Avançar. Um intelecto bem disposto é seduzido pela verdade da qual se deleita, mas não por mentiras. Os magos, entretanto, em suas invocações, fazem uso de várias mentiras, com as quais eles atraem aqueles cuja ajuda eles empregam; pois ameaçam certas coisas impossíveis, como por exemplo que, a menos que aquele que é chamado dê ajuda, aquele que o invoca quebrará os céus ou deslocará as estrelas, como Porfírio narra em sua Carta a Anebontes. Aquelas substâncias intelectuais, portanto, com cuja ajuda as obras dos mágicos são realizadas, não parecem estar intencionalmente bem dispostas.

Além disso. Que um superior seja sujeito como inferior a quem o comanda; ou que um inferior se permitisse ser invocado como superior, pareceria indicar uma pessoa de mente mal-intencionada. Agora, os magos chamam aqueles cuja ajuda eles empregam, como se fossem seus superiores: e assim que eles aparecem, eles os comandam como inferiores. De forma alguma, portanto, eles parecem ter uma mente bem-intencionada.

Nisto refutamos o erro dos pagãos que atribuíram essas obras aos deuses.

CAPÍTULO CVII
QUE A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL CUJA ASSISTÊNCIA É EMPREGADA NAS ARTES MÁGICAS NÃO É MAL EM SUA NATUREZA

É impossível que haja malícia natural nas substâncias intelectuais cujo auxílio é empregado na prática das artes mágicas.

Pois se uma coisa tende a algo por sua natureza, ela tende a isso não acidentalmente, mas per se: como um corpo pesado tende para baixo. Agora, se essas substâncias intelectuais são essencialmente más, elas tendem para o mal naturalmente: e, conseqüentemente , não acidentalmente, mas per se. Mas isso é impossível: pois provamos que todas as coisas tendem per se para o bem, e nada tende para o mal, exceto acidentalmente. Portanto, essas substâncias intelectuais não são naturalmente más.

Novamente. Tudo o que existe deve ser causa ou causado: do contrário, não haveria ordem entre isso e as outras coisas. Portanto, as substâncias em questão são apenas causas ou também são causadas. Se forem causas; visto que o mal não pode causar nada, exceto acidentalmente, como provado acima ; e uma vez que tudo o que é acidental deve ser atribuído a algo per se; segue-se que deve haver neles algo anterior à sua malícia, pelo que são causas. Agora, em cada coisa, é a natureza e a essência que vêm em primeiro lugar. Portanto, essas substâncias não são más por natureza.

O mesmo ocorre se forem causados. Pois nenhum agente age exceto com um bom propósito. Portanto, o mal não pode ser o efeito de uma causa, exceto acidentalmente. Ora, aquilo que é causado apenas por acidente não pode existir naturalmente: uma vez que toda a natureza tem um modo definido de surgimento. Portanto, é impossível que as substâncias em questão sejam más por natureza.

Além do mais. Todo ser tem sua existência própria proporcional à sua natureza. Ora, a existência, como tal, é boa: um sinal de que todas as coisas desejam a existência. Conseqüentemente, se essas substâncias fossem más por natureza, elas não existiriam.

Além disso. Provamos que nada pode existir que não tenha existência desde o primeiro ser: e que o primeiro ser é o deus soberano . Desde então, todo agente, como tal, produz seu semelhante, tudo o que procede do primeiro ser deve ser bom. Portanto, as substâncias mencionadas, porquanto existem e têm uma certa natureza, não podem ser más.

Avançar. Não pode existir uma coisa que seja totalmente privada da participação do bem: pois, uma vez que o bom e o apetível são o mesmo, se uma coisa fosse totalmente vazia de bem, não haveria nada apetível nela; e sua própria existência é apetecível a tudo. Conseqüentemente, se algo for descrito como mau em sua natureza, não deve ser porque é simplesmente mau, mas porque é mau para alguma pessoa, ou em algum aspecto: assim, o veneno não é simplesmente mau, mas para aquele a quem é prejudicial: portanto o veneno de um homem é a comida de outro . Ora, isso acontece porque o bem particular que é próprio de um, é contrário ao bem particular que é próprio de outro: assim o calor, que é o bem do fogo, é contrário ao frio, que é o bem da água, e o destrói. . Conseqüentemente, aquilo que por sua natureza é dirigido, não para este ou aquele bem, mas simplesmente para o bem, não pode possivelmente, mesmo assim, ser chamado de mal por sua natureza. Etal é todo intelecto: porque seu bem está em sua própria operação, cujo objeto é o universal, e as coisas que existem simplesmente. Portanto, nenhum intelecto pode ser mau em sua natureza, seja simplesmente ou em relação a outra coisa.

Novamente. Em todo assunto intelectual, o intelecto move o apetite, na ordem natural; porque o objeto próprio da vontade é o bem compreendido. Ora, o bem da vontade consiste em seguir o intelecto: assim, em nós, bom é o que está de acordo com a razão, e tudo o que está além disso é mau. Na ordem natural, portanto, a substância intelectual deseja o bem. Conseqüentemente, é impossível que as substâncias intelectuais cuja assistência é empregada pelas artes mágicas sejam naturalmente más.

Além do mais. Visto que a vontade tende naturalmente para o bem compreendido, como seu objeto e fim próprios, é impossível para uma substância intelectual ter uma vontade naturalmente má, a

menos que seu intelecto errar naturalmente em seu julgamento do bem. Ora, não pode haver tal intelecto: porque os julgamentos falsos nos atos da inteligência são como monstruosidades nas coisas naturais, pois não estão de acordo com, mas ao lado da natureza: visto que o fim bom e natural do intelecto é o conhecimento da verdade. Portanto, não pode haver um intelecto que é naturalmente enganado em seu julgamento da verdade. Nem, conseqüentemente, é possível que uma substância intelectual tenha uma vontade naturalmente má.

Avançar. Nenhuma faculdade cognitiva falha no conhecimento de seu objeto, a não ser por ser defeituosa ou corrompida, visto que por sua própria natureza é direcionada ao conhecimento daquele objeto: assim a visão não falha na percepção da cor, a não ser a visão próprio ser ferido. Agora, todo defeito e corrupção está ao lado da natureza: porque a natureza visa o ser e a perfeição de uma coisa. Portanto, nenhuma faculdade cognitiva pode falhar no julgamento correto de seu objeto. Agora, o objeto próprio do intelecto é a verdade. Portanto, não pode haver um intelecto que erre naturalmente no conhecimento da verdade. Nem, portanto, alguém pode se desviar naturalmente do bem.

Isso é confirmado pela autoridade das Escrituras. Pois está dito (1 Timóteo 4: 4): Toda criatura de Deus é boa: e (Gênesis 1:31): Deus viu todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas.

Nisto também refutamos o erro dos maniqueus que sustentavam que essas substâncias intelectuais, que costumamos chamar de demônios ou diabos, são naturalmente más.

Nós também excluem o erro descrito por Porfírio em sua carta aos Anebontes, onde ele diz que alguns são de opinião de que não é um gênero de espíritos, cuja especialidade é a conceder as orações de m agicians: espíritos naturalmente enganosos, aparecendo sob todos os tipos de formas, fingindo ser deuses, demônios ou almas dos que partiram. São eles que causam todos esses efeitos que parecem bons ou maus. Quanto aos que são realmente bons, não dão assistência ; na verdade, eles não sabem nada sobre eles. Mas aconselham o mal, impugnam e às vezes atrapalham os que pretendem levar uma vida virtuosa: são cheios

de presunção e arrogância; eles se deleitam com vaidades e são fascinados por lisonjas. As palavras de Porfírio indicam claramente a malícia dos demônios, cuja ajuda as artes mágicas empregam. Só nisso são suas palavras repreensíveis, por ele afirmar que essa maldade é natural aos demônios.

CAPÍTULO CVIII
ARGUMENTOS QUE PARECERIAM PROVAR QUE NÃO PODE HAVER PECADO NOS DEMÔNIOS

DESDE a maldade nos demônios não é natural para eles; e visto que foi provado que eles são maus: segue-se necessariamente que o mal neles é voluntário. Conseqüentemente, devemos indagar como isso pode ser.

Porque pareceria totalmente impossível. Pois provamos no Segundo Livro que nenhuma substância intelectual é naturalmente unida a um corpo, exceto a alma humana: ou, de acordo com alguns, as almas dos corpos celestes - o que não é razoável considerar o mal, visto que o movimento celestial corpos é mais ordenado e, em certo sentido, é o princípio de toda a ordem natural. Agora, todo outro poder cognitivo, exceto o intelecto, emprega órgãos corporais animados. Portanto, as substâncias em questão não podem ter qualquer poder cognitivo além do intelecto. Portanto, tudo o que eles sabem, eles entendem. Agora não se errar no que se entende: pois todo erro resulta da falta de compreensão. Portanto, não pode haver erro no conhecimento dessas substâncias. Mas não pode haver pecado na vontade sem erro: porque a vontade sempre tende para o bem apreendido; de modo que, a menos que haja erro na apreensão de um bem, não pode haver pecado na vontade. Portanto, aparentemente não pode haver pecado da vontade nessas situações.

Novamente. Em nós, o pecado ocorre na vontade sobre assuntos dos quais temos verdadeiro conhecimento em geral; pelo fato de o julgamento da razão ser impedido por uma paixão que acorrenta a razão em uma instância particular. Mas não pode haver tais paixões nos demônios; porque as paixões pertencem à faculdade sensível que não exerce nenhuma operação sem um órgão corporal. Conseqüentemente, se essas substâncias separadas têm conhecimento correto em geral, é impossível que sua vontade tenda para o mal por meio de conhecimento incorreto em um assunto particular.

Além disso. Nenhuma faculdade cognitiva é enganada sobre seu objeto próprio, mas apenas sobre aquele que está fora de seu alcance: assim, a visão não é enganada em seu julgamento sobre as cores; ao passo que o engano pode ocorrer se um homem julgar pelo gosto ou pela espécie de uma coisa. Ora, o objeto próprio do intelecto é a qüididade de uma coisa. Conseqüentemente, não pode haver engano no conhecimento do intelecto, se fosse para apreender as meras peculiaridades das coisas, e todo engano do intelecto pareceria ocorrer por meio de suas formas de apreensão mescladas com fantasmas, como é o nosso caso. Mas esse modo de conhecimento não está nas substâncias intelectuais que não estão unidas aos corpos; uma vez que não pode haver fantasmas aparte de um corpo. Portanto, não pode haver erro no conhecimento de substâncias separadas e, conseqüentemente, também não pode haver pecado na vontade.

Além do mais. Em nós, a falsidade ocorre nas operações intelectuais de síntese e análise, por meio do intelecto que não apreende absolutamente a qüididade de uma coisa e acopla algo com a coisa apreendida. Ora, na operação pela qual o intelecto apreende o que é uma coisa, a falsidade não ocorre exceto acidentalmente, na medida em que, também nesta operação , há uma certa mistura da operação intelectual desíntese e análise. Isso acontece porque nosso intelecto atinge o conhecimento da qüididade de uma coisa, não de uma vez, mas em uma certa ordem de investigação: assim, primeiro apreendemos a anima l, depois a dividimos por diferenças opostas, deixando uma delas de lado , acrescente o outro ao gênero, até chegarmos à definição da espécie. Nesse processo pode haver falsidade, se tomarmos como uma diferença do gênero, aquela que não é uma diferença do gênero. Ora, proceder assim ao conhecimento do que é uma coisa, pertence a um intelecto que discorre de uma coisa a outra pelo raciocínio: e não convém separar as substâncias intelectuais, como provamos acima. Aparentemente, portanto , não pode haver erro no conhecimento de tais substâncias: e, conseqüentemente, também não pode haver pecado em sua vontade.

Além disso. Visto que nada deseja além do seu próprio bem, pareceria impossível para aquele que tem apenas um único bem,

errar em seu apetite. Por isso, embora as faltas aconteçam nas coisas naturais por algum defeito ocorrido na execução do apetite, elas nunca acontecem no apetite natural: assim, uma pedra sempre tende para um lugar mais baixo, seja para alcançá-lo, seja para ela vermelha. Ora, em nós, o pecado acontece no ato do apetite, porque, como a nossa natureza é composta de elementos espirituais e corpóreos, há mais de um bem em nós: pois uma coisa é o nosso bem em relação ao intelecto, outra é o nosso. bom em relação às sensações, ou em relação ao corpo. E entre essas várias coisas que são bens do homem há uma ordem, de modo que o que é de menor importância deve ser subordinado ao que é de maior importância. Conseqüentemente, o pecado da vontade ocorre em nós, quando em desafio a esta ordem , desejamos o que é bom para nós em um sentido restrito em preferência ao que é simplesmente bom. Mas essa composição e diversidade de bens não estão em substâncias separadas: na verdade, seu muito bom está em relação ao intelecto. Portanto, aparentemente , nenhum pecado da vontade é possível neles.

Novamente. Em nós, o pecado da vontade resulta do excesso ou da deficiência, entre os quais a virtude se encontra. Conseqüentemente, em assuntos que não admitem excesso e deficiência, mas apenas o meio, a vontade não pode pecar: assim, nenhum homem pode pecar ao desejar a justiça, pois a própria justiça é uma espécie de meio. Ora, as substâncias separadas não podem desejar senão os bens intelectuais, pois é absurdo dizer que as coisas incorpóreas desejam bens corpóreos, ou que aquelas que não têm sentidos desejam bens sensíveis. Mas em bens intelectuais não pode haver excesso; pois por sua própria natureza eles são um meio entre o excesso e a deficiência: assim, a verdade é um meio entre dois erros, um dos quais está do lado do excesso, o outro do lado da deficiência ; portanto os bens sensíveis e corpóreos estão na média, visto que estão de acordo com a razão. Portanto, aparentemente, as substâncias intelectuais separadas não podem pecar na vontade.

Além disso. Uma substância incorpórea está, aparentemente, mais distante de defeitos do que uma substância corpórea. Ora, nenhum defeito pode ocorrer nessas substâncias corpóreas que

estão distantes da contrariedade, ou seja, os corpos celestes. Muito menos, portanto, qualquer pecado pode ocorrer em substâncias separadas que estão distantes tanto da contrariedade, quanto da matéria, e do movimento, que parecem ser as fontes de qualquer defeito possível.

CAPÍTULO CIX
ESSE PECADO É POSSÍVEL NOS DEMÔNIOS, E COMO

QUE o pecado da vontade está nos demônios fica claro pela autoridade das Escrituras. Pois é dito (1 Jo. 3: 8) que o diabo peca desde o princípio; e (Jo. 8:44) é dito que o diabo é mentiroso e pai da mentira, e que ele foi um assassino desde o princípio: e (Sb 2:24) que pela inveja do diabo, a morte veio ao mundo.

Se alguém decidisse seguir as opiniões dos platônicos, ele explicaria facilmente essas autoridades. Pois eles afirmam que os demônios têm um corpo composto de ar: e assim, uma vez que têm um corpo unido a eles, pode haver uma faculdade de sentido neles. Conseqüentemente, eles atribuem a eles paixões que em nós são a causa do pecado, ou seja, raiva, ódio e coisas semelhantes, pelo que Apuleio diz que eles são passivos em mente.

Além disso, independentemente de serem unidos aos corpos, como afirmam os platônicos, talvez outro tipo de conhecimento possa ser atribuído a eles além do intelecto. Pois, de acordo com Platão, a alma sensível também é incorruptível: de modo que deve ter uma operação em que o corpo não concorda. Consequentemente, nada impede o funcionamento da alma sensível e, portanto, das paixões, de estar em uma substância intelectual, mesmo que não esteja unida a um corpo. Conseqüentemente, a mesma fonte de pecado está assentada neles e em nós.

Mas ambas as explicações são impossíveis. Pois foi provado acima que, com exceção das almas humanas, nenhuma outra substância intelectual se une aos corpos. - E que as operações da alma sensível são impossíveis sem um corpo, fica claro do fato, que quando um órgão sensorial é destruída, a única operação do sentido é destruída: assim, a visão cessa com a perda de um olho. Por isso, assim que o órgão do tato é destruído, o animal deve morrer, pois sem ele não pode viver.

Para resolver a questão proposta, então, devemos observar que, assim como há ordem entre as causas ativas, o mesmo ocorre nas

causas finais: de modo que, a saber, o fim secundário depende do fim principal, mesmo que o agente secundário depende do agente principal. Agora, uma falha ocorre nas causas ativas quando o agente secundário se afasta da ordem do agente principal; assim como, quando a tíbia deixa de realizar o movimento comandado pela força apetitiva por estar torta, o resultado é um andar manco. Da mesma forma, portanto, também nas causas finais, quando o fim secundário não está subordinado ao fim principal, há pecado na vontade, cujo objeto é o bem e o fim.

Ora, toda vontade naturalmente deseja aquilo que é o bem próprio do mais astuto, ou seja, o ser perfeito, nem pode desejar nada contrário a isso. Por conseguinte, nenhum pecado da vontade pode ocorrer em um astuto cujo bem próprio é o fim último, que não está subordinado a nenhum outro fim, e ao qual todos os outros fins estão subordinados. Tal mais astuto é Deus, cujo ser é o bem soberano, que é o fim último . Portanto, em Deus não pode haver pecado da vontade.

Mas em todos os outros astutos, cujo bem próprio deve estar subordinado a outro bem, o pecado da vontade pode ocorrer, se o considerarmos em sua natureza. Pois, embora oa inclinação natural da vontade, cada vez mais astuta, será desejar e amar sua própria perfeição, de modo que não pode desejar nada contrário a ela; ainda assim, não é naturalmente implantado nele de forma que ele direcione sua perfeição para outro fim infalivelmente: visto que o fim superior não é o seu fim adequado, mas aquele da natureza superior. Portanto, é deixado a seu critério direcionar sua própria perfeição para um fim superior. Pois os seres dotados de uma vontade diferem daqueles que não o são, no sentido de que os primeiros dirigem a si mesmos e o que é deles para um fim, ao passo que se diz que eles têm livre arbítrio: enquanto os últimos não se dirigem para um fim , mas são dirigidos por um agente superior, sendo, por assim dizer, movidos até o fim pela ação de outro, e não pela sua própria.

Conseqüentemente, pode haver pecado na vontade de uma substância separada , por ele não direcionar seu próprio bem e perfeição para seu fim último, e aderir ao seu próprio bem como seu

fim. E uma vez que as regras de ação devem ser tomadas desde o fim, a consequência foi que, ao fazer de si mesmo seu próprio fim, ele pretendia submeter outras coisas à sua regra, e que sua vontade não estava sujeita a outro superior a ele. Mas isso pertence somente a Deus. Nesse sentido, então, devemos entender que ele desejava ser igual a Deus: não que seu bem pudesse ser igual ao bem divino; porque tal coisa não poderia vir à sua mente; e porque desejando ele não desejaria ser, visto que a distinção das espécies é de acordo com os vários graus de coisas, como fica claro pelo que foi dito acima. - Agora, a vontade de governar os outros, e a recusa em submeter-se à vontade de um superior é a vontade de ser supremo e, por assim dizer, de não ser sujeito, que é o pecado da soberba. Portanto, é razoavelmente dito que o primeiro pecado do demônio foi o orgulho. - Mas como de um erro sobre um princípio, erros diversos e múltiplos resultam, então, da primeira desordem na vontade do demônio, surgiram todos os tipos de pecados em sua vontade: tanto de ódio para com Deus como de resistência ao seu orgulho, e mais justamente punindo sua culpa; e de inveja do homem; e de muitos desses pecados.

Devemos também observar que, como o bem próprio de uma coisa é subordinada a vários bens de maior, o WILIER está livre para se afastar da ordem de um superior, e não a partir da ordem de outro que é maior ou menor do que a f ormer : assim, um soldado que está subordinado ao seu rei e ao seu general, pode dirigir sua vontade para o bem do general, e não do rei, ou vice-versa. Mas se o general se afastar da ordem do rei, a vontade do soldado será boa , se ele se afastar da vontade de seu general e dirigir sua própria vontade ao rei; e a vontade do soldado que obedece à vontade de seu general contra a vontade de seu rei será má: porque a ordem do princípio inferior depende da ordem do superior. Ora, as substâncias separadas não são apenas subordinadas a Deus, mas uma delas está subordinada à outra, da primeira à última, como provamos no Segundo Livro. E visto que em cada astuto sob Deus pode haver pecado da vontade, se ele for considerado em sua natureza, era possível que uma das substâncias separadas mais elevadas, ou mesmo a mais elevada de todas, pecasse em sua vontade. E isso de fato não é improvável; pois ele não teria descansado em seu

bem como fim a menos que esse bem fosse muito perfeito. Possivelmente então , algumas das substâncias separadas inferiores, por sua própria vontade, dirigiram seu bem a ele, afastando-se assim da ordem divina e pecando assim como ele: enquanto outras aderiram, pelo movimento de sua vontade, ao ordem divina, justamente se afastou da ordem daquele que pecou, embora ele fosse superioreles na ordem natural. No Quarto Livro, mostraremos como em ambos os casos a vontade deles continua imutável: pois isso diz respeito às punições ou recompensas dos bons ou maus.

Existe , entretanto, esta diferença entre um homem e uma substância separada, de que em qualquer homem existem várias faculdades apetitivas que estão subordinadas umas às outras. Mas este não é o caso com substâncias separadas, embora uma substância seja subordinada a outra. Ora, o pecado ocorre na vontade sempre que o apetite inferior é desviado. Assim como o pecado, portanto, seria provocado em uma substância separada, seja por ser desviado da ordem divina ou porque uma substância inferior é desviada de sua ordem para uma superior, que permanece sob a ordem divina, assim em o pecado do homem ocorre de duas maneiras. Ocorre de uma maneira pelo fato de que a vontade humana não dirige seu próprio bem a Deus; e este pecado é comum ao homem e às substâncias separadas. Ocorre de outra maneira pelo fato de que o apetite inferior não é regulado em relação ao superior, como por exemplo quando desejamos as delícias da carne, para as quais tende o apetite concupiscível, em desacordo com a razão. Mas esse tipo de pecado não é encontrado em substâncias separadas.

CAPÍTULO CX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ANTERIORES

CONSEQUENTEMENTE, não é difícil resolver as objeções que foram levantadas.

Pois não somos forçados a dizer que houve erro no intelecto da substância separada por julgar um bom não ser bom; mas por não considerar o bem maior ao qual seu próprio bem deveria ter sido referido. Sua vontade, por estar voltada para o seu próprio bem, pode ser a causa dessa falta de consideração : pois a vontade é livre para se voltar para isto ou aquilo.

Também é claro que ele desejava apenas um bem, e esse era o seu próprio bem: mas seu pecado consistia em ignorar o bem maior, ao qual o seu próprio deveria ser direcionado. Pois assim como em nós há pecado por desejarmos bens inferiores, a saber, os do corpo, fora da ordem da razão, também no diabo havia pecado por não referir o seu próprio bem ao divino.

É claro também que ele se desviou do meio da virtude, na medida em que não se submeteu à ordem de seu superior, e assim a si mesmo deu mais do que era devido, e a Deus menos do que era devido a Ele, como regra soberana a cuja ordem todas as coisas devem estar sujeitas. Conseqüentemente, é evidente que neste pecado o meio-termo não foi perdido por excesso de paixão, mas meramente pela desigualdade de justiça que diz respeito às operações. Pois em substâncias separadas pode haver operações, mas paixões em absoluto.

Nem se segue que, porque nos corpos superiores não pode haver defeitos, não pode haver pecado em substâncias separadas. Porque os corpos e todos os seres irracionais sofrem a ação e não se colocam em ação, pois não têm domínio sobre suas ações. Portanto, eles não podem escapar da primeira regra que os coloca em ação e os move; a menos que sejam incapazes de receber adequadamente a retidão da regra suprema, devido a uma indisposição da matéria. Portanto, os corpos superiores nos quais hánão pode ser qualquer indisposição da matéria, nunca pode se

afastar da retidão da primeira regra. Mas as substâncias racionais ou intelectuais não são apenas aplicadas, mas também se movem para suas próprias ações. E isso se aplica ainda mais a eles, na medida em que sua natureza é a mais perfeita: já que quanto mais perfeita a natureza de uma coisa, mais perfeita é sua força de ação. Conseqüentemente, a perfeição de sua natureza não impede a possibilidade de pecado neles da maneira explicada acima; a saber, aderindo a si próprios e desconsiderando a ordem do agente superior.

CHAPT ER CXI
QUE AS CRIATURAS RACIONAIS ESTÃO SUJEITAS À PROVIDÊNCIA DIVINA DE FORMA ESPECIAL

Pelo que foi provado até agora, é evidente que a providência divina se estende a todas as coisas. E, no entanto, deve haver algum tipo especial de providência concedida às criaturas intelectuais e racionais, de preferência a outras. Pois eles superam as outras criaturas tanto nas perfeições de sua natureza quanto na excelência de seus fins. Na perfeição de sua natureza - porque somente a criatura racional tem domínio sobre sua ação, uma vez que se move livremente para agir: enquanto outras criaturas são movidas para suas próprias ações ao invés de agirem elas mesmas; como foi provado acima. Na excelência de seu fim, - porque somente a criatura intelectual por sua operação atinge o fim último do universo, a saber, conhecendo e amando a Deus: enquanto outras criaturas não podem atingir o fim último, exceto por uma certa participação de Sua semelhança. Ora, as ações variam em espécie de acordo com a diversidade de fim e de seu objeto: assim, na arte, as operações variam de acordo com a diferença de fim e matéria: pois um médico age de maneira diferente para expulsar a doença e para confirmar a saúde; e diferentemente, novamente em corpos de temperamento diferente. Do mesmo modo, no governo de um estado, um tipo diferente de ordem deve ser observado de acordo com os diferentes status dos súditos e de acordo com os diferentes fins para os quais eles são dirigidos: pois deve haver uma regra diferente para os soldados fazerem eles estão prontos para lutar e para que os artesãos os tornem capazes de trabalhar. Conseqüentemente, há um tipo de ordem pela qual as criaturas racionais estão sujeitas à providência divina; e outra pela qual outras criaturas estão sujeitas a ela.

CAPÍTULO CXII
QUE AS CRIATURAS RACIONAIS SÃO GOVERNADAS PARA SEU PRÓPRIO BEM, E OUTRAS CRIATURAS, COMO A ELAS ORIENTAM

Em primeiro lugar, então, a própria condição da criatura racional, em que ela tem domínio sobre suas ações, requer que o cuidado da providência seja conferido a ela por si mesma: enquanto a condição de outras coisas que não têm domínio sobre suas ações mostra que eles são cuidados, não por si mesmos, mas como sendo direcionados para outras coisas. Porque aquilo que só age quando movido por outro, é como um instrumento; ao passo que o que age por si mesmo é como um agente principal. Agora, um instrumento é necessário, não por si mesmo, mas para que o agente principal possa usá-lo. Por issotudo o que é feito para cuidar dos instrumentos deve ser referido ao agente principal como seu fim: ao passo que qualquer ação desse tipo dirigida ao agente principal como tal, seja pelo próprio agente ou por outro, é para o mesmo principal agente. Conseqüentemente, as criaturas intelectuais são governadas por Deus, como se Ele cuidasse delas para seu próprio bem, enquanto outras criaturas são governadas como sendo dirigidas a criaturas racionais.

Novamente. Aquele que tem domínio sobre seu próprio ato é livre em sua ação, porque é livre aquele que é causa de si mesmo: enquanto aquele que por algum tipo de necessidade é movido por outro a agir, está sujeito à escravidão. Th erefore qualquer outra criatura é, naturalmente, sob a escravidão; a natureza intelectual sozinha é gratuita. Agora, em cada governo, a provisão é feita gratuitamente para seu próprio bem; mas para escravos que eles podem ser úteis para os livres. Conseqüentemente, a providência divina provê para a criatura intelectual por si mesma, mas para outras criaturas por causa da criatura intelectual.

Além disso. Sempre que certas coisas são direcionadas para um determinado fim, se algum deles é incapaz de atingir o fim, elas precisam ser direcionadas para aqueles que alcançam o fim, que

são direcionados para o fim por si próprios. Assim, o fim do exército é a vitória, que os soldados obtêm por sua própria ação na luta, e somente eles no exército são necessários para seu próprio bem; ao passo que todos os outros, aos quais são atribuídas outras funções, como cuidar de cavalos, preparar armas, são necessários para o bem dos soldados do exército. Agora, é claro pelo que foi dito, que Deus é o fim último do universo, a quem somente a natureza intelectual obtém em si mesmo, a saber, por conhecê-lo e amá-lo, como foi provado acima. Portanto, apenas a natureza intelectual é necessária para seu próprio bem no universo, e todos os outros para seu próprio bem.

Avançar. Em cada todo, as partes principais são necessárias por conta própria para a conclusão do todo, enquanto outras são necessárias para a preservação ou melhoria das primeiras. Agora, de todas as partes do universo, as criaturas intelectuais ocupam o lugar mais alto, porque elas se aproximam da semelhança divina. Portanto, a providência divina provê a natureza intelectual por si mesma e para todos os outros por ela.

Além do mais. É claro que todas as partes estão voltadas para a perfeição do todo: pois o todo não é por conta das partes, mas as partes por conta do todo. Ora, as naturezas intelectuais são mais semelhantes ao todo do que as outras naturezas: porque, em certo sentido, a substância intelectual é todas as coisas, visto que por seu intelecto é capaz de compreender todas as coisas; ao passo que todas as outras substâncias têm apenas uma participação particular do ser. Conseqüentemente, Deus se preocupa com outras coisas por causa das substâncias intelectuais.

Além do mais. O que quer que aconteça com uma coisa no curso da natureza, acontece com ela de maneira natural . Agora, vemos que no curso da natureza a substância intelectual usa todas as outras para seu próprio benefício; seja para a perfeição do intelecto, que vê a verdade neles como em um espelho; ou para a execução de seu poder e desenvolvimento de seu conhecimento, da mesma forma que um artesão desenvolve a concepção de sua arte em matéria corpórea; ou ainda para sustentar o corpo que está unido a uma alma intelectual, como é o caso do homem. É claro, portanto,

que Deus cuida de todas as coisas por causa das substâncias intelectuais.

Além disso. Se um homem busca algo por si mesmo, ele busca sempre, porque o que é per se, é sempre: ao passo que se ele busca uma coisa por causa de outra, elenão necessariamente o busca sempre, mas apenas em referência àquilo por causa do qual ele o busca. Agora, como provamos acima, as coisas derivam do seu ser da vontade divina. Portanto, tudo o que é sempre desejado por Deus por si mesmo; e o que nem sempre é desejado por Deus, não por si, mas por outrem . Agora, as substâncias intelectuais se aproximam do ser sempre, visto que são incorruptíveis. Além disso, são imutáveis, exceto em sua escolha. Portanto, as substâncias intelectuais são governadas por si mesmas, por assim dizer; e outros para o consumo de substâncias intelectuais.

O fato de todas as partes do universo serem dirigidas à perfeição do todo não está em contradição com a conclusão anterior: uma vez que todas as partes são dirigidas à perfeição do todo, na medida em que uma parte serve a outra. Assim, no corpo humano é claro que os pulmões pertencem à perfeição do corpo, na medida em que servem ao coração: portanto, não há contradição nos pulmões ser para o bem do coração e para o bem de todo o animal. Da mesma forma que outras naturezas são por conta do intelectual, não é contrária ao seu ser para a perfeição do universo: pois sem as coisas necessárias para a perfeição da substância intelectual, o universo não seria completo.

Nem o fato de que os indivíduos são para o bem da espécie milita contra o que foi dito. Porque por serem direcionados para sua espécie, eles são direcionados também para a natureza intelectual. Pois uma coisa corruptível é dirigida ao homem, não por causa de apenas um homem individual, mas por causa de toda a espécie humana. No entanto, uma coisa corruptível não poderia servir a toda a espécie humana, exceto no que diz respeito à sua própria espécie inteira. Conseqüentemente, a ordem pela qual as coisas corruptíveis são direcionadas ao homem exige que os indivíduos sejam direcionados à espécie.

Quando afirmamos que as substâncias intelectuais são dirigidas pela providência divina para seu próprio benefício, não queremos dizer que não sejam também referidas a Deus e para a perfeição do universo. Conseqüentemente, diz-se que eles são providos por sua própria conta e outros por conta deles, porque os bens que lhes foram concedidos pela providência divina não lhes são dados para lucro alheio: ao passo que aqueles concedidos a outros estão no plano divino destinado o uso de substâncias intelectuais. Por isso é dito (Deuteronômio 4:19): Para que não vejas o sol e a lua e as outras estrelas, e sendo enganado pelo erro, tu as adora e serve, que o Senhor teu Deus criou para o serviço de todas as nações que estão sob o aven: e (Salmo 8: 8): Sujeitaste todas as coisas debaixo de seus pés, todas as ovelhas e bois; além disso, também os animais do campo: e (Sb 12,18): Tu, sendo senhor do poder, julgue com tranquilidade e, com grande favor, disponha-se de nós.

Nisto é refutado o erro daqueles que disseram que é pecado para um homem matar animais mudos: pois pela providência divina eles se destinam ao uso do homem na ordem natural. Portanto, não é errado que o homem faça uso deles, seja matando ou de qualquer outra forma. Por isso o Senhor disse a Noé (Gn 9: 3): Como as ervas verdes, entreguei-te toda a carne.

E se alguma passagem das Sagradas Escrituras parece nos proibir de sermos cruéis com animais mudos, por exemplo, matar um pássaro com seus filhotes: isso é tanto para remover os pensamentos do homem de serem cruéis para os outros homens, quanto para evitar que sejam cruéis para os animais alguém se torna cruel comseres humanos: ou porque ferir um animal leva à ferida temporal do homem, seja do autor da ação, seja de outro: ou por alguma significação : assim o Apóstolo expõe a proibição de amordaçar o boi que pisa o milho.

CAPÍTULO CXIII

QUE A CRIAÇÃO RACIONAL É DIRECIONADA À SUA AÇÃO DE DEUS NÃO SOMENTE EM SUA RELAÇÃO COM AS ESPÉCIES, MAS TAMBÉM EM SUA RELAÇÃO COM O INDIVÍDUO

H ENCE é claro que só a criatura racional é dirigida por Deus para suas ações, com a devida consideração não só à espécie, mas também ao indivíduo. Pois, aparentemente, tudo se deve ao seu funcionamento: já que o funcionamento é a perfeição última de uma coisa. Portanto, cada coisa é dirigida à sua ação por Deus, conforme está sob a providência divina. Agora, a criatura racional está sob a providência divina como sendo governada e cuidada, por sua própria conta, e não, como outras criaturas corruptíveis , por conta apenas da espécie: porque o indivíduo que é governado apenas para o bem da espécie, não é governado por si mesmo; ao passo que a criatura racional é governada por si mesma, como deixamos claro. Conseqüentemente, somente as criaturas racionais são dirigidas por Deus para suas ações por causa, não apenas da espécie, mas também do indivíduo.

Além do mais. Coisas que são direcionadas em suas ações apenas na medida em que se referem à espécie, não têm o poder de agir ou não agir: visto que tudo o que resulta da espécie, é comum e natural a todos os indivíduos contidos na espécie; e não temos escolha sobre as coisas naturais. Portanto, se o homem fosse direcionado em suas ações com referência apenas às demandas da espécie, ele não teria o poder de agir, ou não agir, e ele teria que seguir a inclinação natural comum a toda espécie, como é o caso com todas as criaturas irracionais. É claro, portanto, que as criaturas racionais são dirigidas em suas ações, não só no que diz respeito à espécie, mas também ao indivíduo.

Além disso. Como provamos acima, a providência divina se estende a todas as coisas, mesmo as menores. Portanto, tudo o que as coisas têm ações fora da inclinação da natureza, deve em tais ações receber da providência divina uma direção além daquela que

diz respeito à espécie. Ora, muitas ações se manifestam na criatura racional, para as quais a inclinação da espécie não é suficiente: e um sinal disso é que não são iguais em todos, mas diferentes em sujeitos diferentes. Portanto, a criatura racional deve ser direcionada às suas ações por Deus, com referência não apenas à espécie, mas também ao indivíduo.

Novamente. Deus provê para cada natureza de acordo com sua capacidade: pois Ele fez cada criatura tal que Ele sabia que se adaptava para obter seu fim sendo governada por Ele. Ora, só a criatura racional é capaz de ser direcionada para suas ações, não só a respeito da espécie, mas também do indivíduo: porque tem intelecto e razão, para poder perceber as diferentes maneiras pelas quais um determinado coisa é boa ou má em relação a várias pessoas, épocas e lugares. Portanto, a criatura racionalsó é dirigido por Deus para suas ações, não só com respeito aos pecies, mas também ao indivíduo.

Além do mais. A criatura racional está sujeita à providência divina de tal forma, que não só é governada por ela, mas é capaz de conhecer algo da natureza da providência: de modo que é capaz de providência e governo em relação aos outros. Este não é o caso com outras criaturas, pois elas apenas participam da providência estando sujeitas a ela. Agora, sendo capaz de providência, um homem pode dirigir e governar suas próprias ações também. Portanto, a criação racional participa da providência divina não apenas em ser governada, mas também em governar: pois ela governa a si mesma em suas próprias ações e em outras coisas também. Agora, toda providência inferior está sujeita à providência divina como suprema. Portanto, o governo dos atos de uma criatura racional, como atos pessoais, pertence à providência divina.

Novamente. Os atos pessoais de uma criatura racional são propriamente aqueles que procedem da alma racional. Ora, a alma racional é capaz de perpetuar, não só em relação à espécie, como as outras criaturas, mas também em relação ao indivíduo. Portanto, as ações de uma criatura racional são dirigidas pela providência divina, não apenas no que diz respeito à sua pertença à espécie, mas também na medida em que são pessoais.

Conseqüentemente , embora todas as coisas estejam sujeitas à providência divina, as Sagradas Escrituras atribuem a ela o cuidado dos homens de uma maneira especial; de acordo com Ps. 8: 5: O que é o homem para que te lembres dele? e 1 Cor. 9: 9: Deus cuida dos bois? Essas coisas são ditas porque Deus zela pelas ações do homem não apenas como pertencentes à espécie, mas também como atos pessoais.

CAPÍTULO CXIV
QUE AS LEIS SÃO DADAS POR DEUS AO HOMEM

É evidente a partir disso que era necessário que o homem recebesse as leis de Deus. Pois, como mostramos, assim como os atos das criaturas irracionais são dirigidos por Deus, na medida em que pertencem à espécie, as ações do homem são dirigidas por Deus, na medida em que pertencem ao indivíduo. Ora, na medida em que são ações pertencentes à espécie, as ações das criaturas irracionais são dirigidas por Deus por uma certa inclinação natural, que é conseqüência da natureza específica. Portanto, além disso, algo deve ser dado ao homem pelo qual ele é direcionado em suas ações pessoais. E isso é o que chamamos de lei.

Novamente. A criatura racional, como foi dito acima, está sujeita à providência divina, de modo a participar de certa semelhança da providência divina, na medida em que é capaz de governar a si mesma em suas próprias ações, e também em outras coisas. Agora, que pelo qual as ações das pessoas são governadas é uma lei. Portanto, era razoável que uma lei fosse dada ao homem por Deus.

Além do mais. Visto que uma lei nada mais é do que uma razão e uma regra de ação, é razoável que somente a eles uma lei seja dada, que conhece a razão de sua ação. Agora, isso se aplica apenas à criatura racional. Portanto, era apropriado que uma lei fosse dada apenas à criatura racional.

Avançar. Uma lei deve ser dada àqueles em quem está o poder de agir ou não agir. Mas isso pertence apenas à criatura racional. Portanto, apenas a criatura racional está adaptada para receber uma lei.

Além disso. Uma vez que uma lei nada mais é do que uma razão de ação: e a razão da ação de todos é o seu fim: todo aquele que é capaz de receber uma lei deve receber a lei daquele que o guia até o seu fim: mesmo como o artesão inferior é guiado pelo mestre-artesão e o soldado pelo comandante-chefe. Agora, a criatura racional obtém seu fim último em Deus e de Deus, como já vimos .

Portanto, era razoável que uma lei fosse dada aos homens por Deus.

Por isso é dito (Jerem. 31:33): Eu darei Minha lei em seus corações, e (Ver 8:12): Vou escrever a ele minhas múltiplas leis.

CAPÍTULO CXV
QUE A LEI DIVINA ORIENTA O HOMEM PRINCIPALMENTE A DEUS

Disto podemos deduzir qual é a intenção principal da lei divina.

Pois é evidente que todo legislador pretende por sua lei dirigir os homens para seu próprio fim: como o comandante-chefe leva à vitória, e o governador de um estado, à paz. Agora, o fim pretendido por Deus, é o próprio Deus. Portanto, a intenção principal da lei divina é conduzir os homens a Deus.

Novamente. A lei, como afirmado acima, é uma regra que a providência governante de Deus estabelece perante a criatura racional. Agora, o governo da providência de Deus conduz cada coisa para o seu fim adequado. Conseqüentemente, a lei dada por Deus dirige o homem principalmente para o seu fim. Mas o fim da criatura humana é aderir a Deus: pois nisso consiste a sua felicidade, como já provamos acima. Portanto, a lei divina dirige o homem principalmente à união com Deus.

Também. A intenção de todo legislador é tornar bons aqueles para quem ele legisla: portanto, os preceitos da lei devem ser sobre atos de virtude. Portanto, a lei divina visa aqueles atos que são melhores. Agora, de todos os atos humanos , os melhores são aqueles pelos quais o homem adere a Deus, como sendo o mais próximo ao Seu fim. Portanto, a lei divina dirige o homem a esses atos antes de todos os outros.

Além do mais. Aquilo que dá força à lei deve ocupar o lugar principal na lei. Mas a lei dada por Deus deriva sua força com os homens do fato de os homens estarem sujeitos a Deus; pois ninguém está sujeito à lei de um rei a quem ele não esteja sujeito. Portanto, a união da mente do homem com Deus deve ser a coisa principal na lei divina.

Por isso está escrito (Deuteronômio 10:12): E agora, Israel, o que o Senhor teu Deus requer de ti, senão que tema o Senhor teu Deus, ande nos seus caminhos e o ame, e sirva ao Senhor teu Deus Deus, com todo o teu coração e com toda a tua alma.

CAPÍTULO CXVI
QUE O FIM DA LEI DE DEUS É O AMOR DE DEUS

DESDE que a intenção principal da lei de Deus é que o homem se apegue a Deus; e visto que o homem adere mais firmemente a Deus pelo amor: segue-se necessariamente que o propósito principal da lei é dirigido ao amor.

É evidente que o homem adere a Deus principalmente por amor . No homem há duas coisas pelas quais ele pode aderir a Deus, seu intelecto e sua vontade: pois pelas faculdades inferiores de sua alma ele não pode aderir a Deus, mas aos seres inferiores. Mas a adesão do intelecto é completada pela adesão da vontade, porque por sua vontade o homem, por assim dizer, repousa naquilo que o intelecto apreende. Agora, a vontade adere a uma coisa por amor ou por medo, mas não da mesma maneira. Pois quando adere a uma coisa pelo medo, adere por outra coisa, nomear-se para evitar um mal que ameaça, a menos que adira a essa coisa. Mas quando adere a uma coisa por meio do amor, adere por si mesma. Agora, aquilo que é por causa de si mesmo é mais valioso do que aquilo que é por causa dos outros. Portanto, aderir a Deus por amor é aderir a Ele da maneira mais próxima possível: e, conseqüentemente, esta é a intenção principal da lei divina.

Novamente. O objetivo de toda lei, especialmente a divina, é tornar os homens bons. Ora, diz-se que o homem é bom porque tem boa vontade, por meio da qual põe em ação tudo o que há de bom nele. Além disso, a vontade é boa quando se deseja o bem e, acima de tudo, o maior bem, que é o fim. Portanto, quanto mais sua vontade deseja este bem, tanto melhor é o homem. Ora, um homem deseja mais aquilo que deseja por causa do amor, do que aquilo que deseja apenas por causa do medo: pois quando ele deseja uma coisa apenas por medo, ele está parcialmente indisposto: como quando um homem, por medo, deseja para lançar sua carga ao mar. Portanto, acima de tudo, o amor do Soberano Bem, a saber , Deus, torna os homens bons e é pretendido pela lei divina acima de tudo.

Avançar. A bondade do homem resulta da virtude: visto que é a virtude que torna o seu possuidor bom. Conseqüentemente, a lei pretende tornar os homens virtuosos; e os preceitos da lei são sobre atos de virtude. Mas uma condição da virtude é que o virtuoso aja com firmeza e prazer. Agora, este é especialmente o efeito do amor: porque através do amor fazemos algo com firmeza e prazer. Portanto, o amor ao bem é o objetivo final da lei divina.

Além do mais. Os legisladores movem aqueles a quem a lei é dada pelo comando da lei que eles promulgam. Ora, em todas as coisas movidas por um primeiro motor, quanto mais uma coisa participa desse movimento, e quanto mais se aproxima de uma semelhança a esse primeiro motor, mais perfeitamente ela é movida. Agora Deus, o legislador divino, faz todas as coisas por causa de Seu amor. Conseqüentemente, aquele que cuida dele dessa maneira, ou seja, amando-o, cuida dele da maneira mais perfeita. N ow, cada agente tem a intenção perfeição no que faz. Portanto, o fim de toda legislação é que o homem ame a Deus.

Por isso é dito (1 Tim. 1: 5): O objetivo do mandamento é a caridade: e (Mat. 22:37, 38) que o maior e primeiro mandamento nas leis é: Amarás o Senhor teu Deus.

Daí também que a Nova Lei, por ser mais perfeita, é chamada de lei do amor, enquanto a Antiga Lei, por ser menos perfeita, é chamada de lei do medo.

CAPÍTULO CXVII
QUE SOMOS DIRIGIDOS PELA LEI DIVINA AO AMOR DE NOSSO VIZINHO

Disto se segue que a lei divina visa o amor ao próximo.

Pois deve haver união de afeto entre aqueles que têm um fim comum. Agora, os homens têm um fim último comum, a saber, felicidade, para a qual são dirigidos por Deus. Ther homens ntes devem ser unidos pelo amor mútuo.

Novamente. Todo aquele que ama um homem, ama aqueles a quem ama e aqueles que são seus semelhantes. Agora, os homens são amados por Deus, visto que Ele preparou para eles um fim último que consiste no desfrute de Si mesmo. Portanto, um homem é um amante de Deus, então ele deve ser um amante de seu próximo.

Além disso. Visto que o homem por natureza é um animal social, ele precisa da ajuda de outros homens para obter seu próprio fim. Agora, isso é mais adequadamente feito se os homens se amam mutuamente. Conseqüentemente , a lei de Deus, que dirige os homens até seu último fim, ordena que amemos uns aos outros.

Novamente. Para aplicar-se às coisas divinas, o homem precisa de calma e paz. Agora, o amor mútuo, mais do que qualquer outra coisa, remove os obstáculos à paz. Vendo então que a lei divina dirige os homens a aplicarem-se às coisas divinas, devemos concluir que esta mesma lei leva os homens a amarem-se uns aos outros.

Avançar. A lei divina é oferecida ao homem em auxílio da lei natural. Ora, é natural que todos os homens se amem: uma prova disso é que um homem, por uma espécie de instinto natural, vem em auxílio de qualquer pessoa, mesmo desconhecida que esteja em necessidade, por exemplo, avisando-o, caso tenha tomou o caminho errado, ajudando-o a se levantar, caso ele caísse, e assim por diante: como se todo homem fosse íntimo e amigo de seu semelhante. Portanto, o amor mútuo é prescrito ao homem pela lei divina. Portanto é dito (Jo. 15:12): Este é o meu mandamento de

que vos ameis uns aos outros; e (1 Jo. 4:21): Este mandamento temos de Deus, que aquele que ama a Deus ame também a seu irmão : e (Mat. 22:39) que o segundo mandamento é: Amarás o teu próximo.

CAPÍTULO CXVIII
QUE A LEI DIVINA CONDUZ OS HOMENS À VERDADEIRA FÉ

Disto fica claro que a lei divina liga os homens ao verdadeiro fa .

Pois assim como o início do amor material é a visão exercida através do olho material, o início do amor espiritual é a visão intelectual de um objeto espiritual adorável. Agora, a visão daquele objeto espiritual amável que é Deus, é impo ssível para nós na vida presente, exceto pela fé, porque ultrapassa a razão natural, e especialmentena medida em que nossa felicidade consiste em desfrutar dela. Portanto, precisamos ser conduzidos à verdadeira fé pela lei divina.

Novamente. A lei divina dirige o homem à sujeição perfeita a Deus. Agora, como o homem está sujeito a Deus quanto à Sua vontade por amá-lo, ele também está sujeito a Deus quanto ao seu intelecto por crer nEle. De fato, não por acreditar em algo falso: visto que Deus, que é a verdade, não pode propor nada falso ao homem; portanto quem crê em algo falso não crê em Deus. Portanto, a lei divina direciona o homem à verdadeira fé.

Também. Aquele que erra sobre algo essencial a uma coisa não conhece essa coisa: assim, se alguém, ao apreender um animal irracional, pensasse que é um homem, não conheceria o homem. Seria diferente se ele errasse sobre os acidentais de alguma coisa. Em coisas compostas, entretanto, aquele que erra sobre qualquer um dos princípios essenciais, embora ele não conheça a coisa simplesmente, ainda assim ele sabe em algum aspecto; assim, se ele pensa que um homem é um animal irracional, ele o conhece a respeito de seu gênero. Mas isso não pode se aplicar a coisas simples, e qualquer erro remove todo o conhecimento da coisa. Agora, Deus é extremamente simples. Portanto, errar sobre Deus não é conhecer a Deus: assim, quem crê que Deus é um corpo não conhece a Deus de forma alguma, mas apreende outra coisa em vez de Deus. Agora, uma coisa é amada e desejada conforme é conhecida. Portanto, quem se engana a respeito de Deus não pode

amar a Deus, nem desejá-lo como seu fim. Conseqüentemente, visto que o objetivo da lei divina é fazer com que os homens amem e desejem a Deus, essa lei deve obrigar os homens a uma verdadeira fé em Deus.

Além disso. A opinião falsa em matéria de inteligência é como o vício oposto à virtude em questões morais : pois o verdadeiro é o bem do intelecto. Agora, pertence à lei divina proibir o vício. Portanto, também pertence a ele proibir as falsas opiniões sobre Deus e as coisas divinas. Por isso é dito (Hb 11: 6): Sem fé é impossível agradar a Deus. Além disso (Êxodo 20), antes que outros mandamentos sejam dados, uma fé correta em Deus é prescrita quando se diz: Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é um.

Nisto é refutado o erro daqueles que sustentaram que não importa para a salvação do homem com que fé ele serve a Deus.

CAPÍTULO CXIX
QUE NOSSA MENTE É DIRECIONADA A DEUS POR CERTAS COISAS SENSÍVEIS

UMA VEZ que é conatural ao homem adquirir conhecimento por meio dos sentidos, e uma vez que é muito difícil elevar-se acima das coisas sensíveis, a providência divina nomeou as coisas sensíveis como um lembrete ao homem das coisas divinas, de modo que assim a intenção do homem pode ser mais prontamente recordado às coisas divinas, sem excluir o homem cuja mente não é igual à contemplação das coisas divinas em si mesmas.

Por esta razão, sacrifícios razoáveis foram instituídos; visto que o homem os oferece a Deus, não porque Deus precisa deles, mas para que o homem seja lembrado de que deve referir-se a ele mesmo e a tudo o que é seu a Deus como seu fim, e como o Criador, Governador e Senhor de tudo.

Novamente , coisas sensíveis são empregadas para a santificação do homem, na forma de lavagens, unções, comida e bebida, e a expressão de palavras sensíveis, como significando parao homem recebe dons inteligíveis de uma fonte externa e de Deus cujo nome é expresso por palavras sensíveis.

Além disso, o homem realiza certas ações sensíveis, não para despertar Deus, mas para despertar para as coisas divinas: como prostrações, genuflexões, elevação da voz e canto. Tais coisas não são feitas como se Deus precisasse delas , pois Ele conhece todas as coisas, e Sua vontade é imutável, e Ele olha para a afeição do coração, e não para o mero movimento do corpo: mas nós as fazemos para nosso próprio bem , que por eles nossa intenção pode ser fixada em Deus, e nossos corações inflamados. Ao mesmo tempo, confessamos que Deus é o autor da nossa alma e do nosso corpo, visto que empregamos a alma e o corpo na adoração que Lhe damos.

Portanto, não devemos nos maravilhar que os hereges que negam que Deus é o autor de nosso corpo, condenem a oferta deste sofrimento corporal a Deus. Por isso, é claro que se

esquecem de que são homens, na medida em que consideram desnecessária a apresentação de objetos sensíveis para o conhecimento interior e a afeição. Pois a experiência mostra que por atos do corpo a alma é despertada para um certo conhecimento ou afeição. Portanto, é evidentemente razoável que usemos corpos a fim de elevar nossa mente a Deus.

A oferta dessas coisas corporais a Deus é chamada de adoração (culto) a Deus. Pois falamos em cultivar aquelas coisas para as quais pensamos na forma de ações. Agora, pensamos em Deus em nossas ações, não de fato para que possamos ser vantajosos para Ele, como quando cultivamos outras coisas por nossas ações: mas porque por meio delas avançamos em direção a Deus. E desde que por atos internos tendemos a Deus diretamente, portanto, propriamente falando, adoramos a Deus por atos internos. No entanto, os atos externos também pertencem ao culto divino, visto que por esses atos a mente é elevada a Deus, como já dissemos.

Essa piora divina também é chamada de religião: porque por esses atos o homem amarra (ligat) a si mesmo, por assim dizer, para não se desviar de Deus. Também, porque por uma espécie de instinto natural ele se sente obrigado a sua própria maneira a mostrar reverência a Deus, de quem flui Seu ser e todo o bem.

Por isso a religião é chamada de piedade. Porque pela piedade damos a devida honra àqueles que nos geraram. Conseqüentemente, parece razoavelmente pertencer à piedade honrar a Deus Pai de todos. Por esta razão, aqueles que são avessos à adoração de Deus são considerados ímpios.

E uma vez que Deus não é apenas a causa e fonte de nosso ser, mas também todo o nosso ser está em Seu poder, e tudo o que temos devemos a Ele, e por isso Ele é verdadeiramente nosso mestre, aquilo que fazemos para honrar Ele é chamado de serviço. Agora, Deus é Senhor não acidentalmente, como homem de seu semelhante, mas por natureza. Conseqüentemente, devemos serviço a Deus de outra forma do que a um semelhante, a quem estamos sujeitos acidentalmente, e que exerce sobre as coisas um domínio restrito, que ele recebe de Deus. Portanto, o serviço devido a Deus é chamado pelo nome especial de latria pelos gregos.

CAPÍTULO CXX
QUE A ADORAÇÃO DE LATRIA É DEVIDO SOMENTE A DEUS

ALGUNS consideraram que a adoração de latria deveria ser dada não apenas ao autor supremo de tudo, mas a todas as coisas, mesmo criaturas, que estão acima do homem. Portanto, alguns, embora defendendo Deus como a causa universal única, consideraram que deveríamos oferecer latria, primeiro - depois do Deus supremo - às substâncias intelectuais celestiais, que eles chamavam de deuses, embora tais substâncias fossem inteiramente separadas dos corpos, ou animado as esferas ou estrelas.

Em segundo lugar, a outras substâncias intelectuais que eles acreditavam estarem unidas a corpos aéreos, e chamados de demônios: no entanto, julgando-os acima dos homens, assim como um corpo aéreo está acima do terrestre, sustentavam que essas substâncias deveriam ser honradas pelos homens com uma adoração divina, e que em comparação com os homens eles eram deuses, como estando entre os homens e os deuses. - E como eles acreditavam que as almas dos homens bons, por serem separadas de seus corpos, passavam a um estado superior ao de Na vida presente, eles sustentavam que a adoração divina deveria ser dada também às almas dos mortos, a quem chamavam de heróis ou manes.

Outros, acreditando que Deus é a alma do mundo , sustentavam que a honra divina deveria ser dada ao mundo inteiro e a cada parte dele; nem por isso por causa do corpo, mas por causa da alma, que dizem ser Deus; assim como honramos o sábio, não pelo corpo, mas pela alma.

Outros, também, achavam que a honra divina deveria ser dada até mesmo às coisas que, embora inferiores ao homem por natureza, participam do poder de uma natureza superior. Portanto, acreditando que certas imagens, feitas pelos homens, recebem um certo poder sobrenatural, seja pela influência de um corpo celeste, seja pela presença de certos espíritos, eles disseram que tais

imagens deveriam receber honra divina. A essas imagens eles chamaram de deuses: por isso são chamados de idólatras, porque ofereciam latria aos ídolos, ou seja, imagens.

Mas é absurdo para aqueles que sustentam que existe apenas uma causa primeira separada, dar honra divina a outra. Pois adoramos a Deus, como declarado acima, não porque Ele precise disso, mas para que as verdadeiras noções sobre Deus possam ser confirmadas em nós por meio de coisas sensíveis. Ora, a noção de que existe apenas um Deus supremo não pode ser confirmada em nós por meio de objetos sensíveis, exceto por oferecermos a Ele algo distinto, e isso chamamos de culto divino. É claro, então, que uma noção verdadeira sobre uma causa é tolhida se a adoração divina for dada a várias.

Avançar. Como dissemos acima, essa adoração externa é necessária ao homem para que sua alma seja despertada para dar homenagem espiritual a Deus. Ora, o costume é de grande importância para mover a mente humana à ação, pois nos inclinamos mais facilmente para o que é costume. E o costume entre os homens é que a honra dada ao chefe do estado, por exemplo, o rei ou o imperador, não seja concedida a nenhum outro. Portanto, a mente humana deve ser instada a perceber que existe uma causa suprema de todas, dando a ela algo que ela não dá a nenhuma outra. Isso é o que chamamos de adoração de latria.

Novamente. Se a adoração de latria fosse devida a um ser tão superior e não tão supremo: visto que um homem, e um anjo, é superior a outro, seguir-se-ia que um homem deveria dar a adoração de latria a outro homem, e a um anjo para outro anjo. E uma vez que aquele que é superior em um aspecto, é inferior em outro, o resultado seria que os homens adorariam uns aos outros: o que é um bsurd.

Além do mais. É costume entre os homens que uma retribuição especial seja devida por um benefício especial. Agora, há uma bênção especial que o homem recebe do Deus Altíssimo, a saber, sua criação: pois provamos no Segundo Livro que somente Deus cria. Portanto, o homem deve dar a Deus um retorno especial em

reconhecimento a esta dádiva especial: e esta é a adoração de latria.

Além disso. Latria significa serviço: e serviço é devido a um mestre. Certa e verdadeiramente, um mestre é aquele que ordena os outros que trabalhem e não recebe ordens de ninguém: pois aquele que executa as ordens de outro é servo e não mestre. Agora, Deus, a causa suprema de todos, ordena todas as coisas às suas respectivas ações, por Sua providência, como provamos acima: portanto, as Sagradas Escrituras descrevem os anjos e os corpos superiores como servindo a Deus, cujas ordens eles executam, e a nós por de quem eles funcionam bem. Portanto, a adoração de latria, que é devida ao Senhor soberano, não deve ser concedida a ninguém, mas à causa suprema de todos.

Também. De todas as coisas relativas à latria, o sacrifício parece ocupar um lugar especial: pois genuflexões, prostrações e outros sinais de honra semelhantes podem ser dados até mesmo aos homens, embora com outra intenção do que quando dado a Deus: enquanto ninguém o tem pensava que um sacrifício deveria ser oferecido exceto para alguém a quem ele considerava, ou fingia considerar, como Deus. Ora, o sacrifício externo é uma representação do verdadeiro sacrifício interior no qual a mente humana se oferece a Deus. E nossa mente se oferece a Deus, como princípio de sua criação, como autor de sua operação, como fim em que reside sua felicidade. Isso só pode se aplicar à causa suprema de todas: pois foi mostrado acima que Deus é a única causa da alma racional; que só Ele pode inclinar a vontade do homem aonde quer ; e a felicidade final desse homem consiste em desfrutar somente Dele. Somente a Deus, portanto, o homem deve oferecer sacrifícios e a adoração de latria, e não a quaisquer substâncias espirituais de qualquer espécie.

Embora a opinião que sustenta que o Deus Altíssimo nada mais é do que a alma do mundo, é falsa, como já provamos; ao passo que é verdade o que considera Deus um ser separado, de quem todas as outras substâncias intelectuais, separadas ou incorporadas, se originam; no entanto, a oferta de latria para várias coisas é mais consistente com a opinião anterior. Porque, ao

oferecer a adoração de latria a várias coisas, pareceria oferecer a mesma adoração ao Deus Altíssimo, a quem, de acordo com esta opinião, as várias partes do mundo são comparadas, assim como os vários membros de o corpo humano é comparado à alma. - Mas a razão novamente está em contradição com esta opinião. Pois eles afirmam que a adoração de latria deve ser dada ao mundo não por causa de seu corpo, mas por causa de sua alma, que eles consideram ser Deus. E embora o corpo do mundo seja divisível em várias partes, a alma é indivisível. Portanto, honra divina não deve ser dada a muitas coisas, mas apenas a uma.

Novamente. Se supomos que o mundo tem uma alma que anima o todo e todas as suas partes, isso não pode significar a alma nutritiva ou sensitiva: já que as operações dessas faculdades da alma não são competentes para todas as partes do universo. Na verdade, dado que o mundo tem uma alma sensitiva e nutritiva, o agravamento da latria não seria devido a ela por causa de uma alma semelhante, já que também não é devido a animais ou plantas. - Segue-se então isso ao dizer que Deus, a quem se deve a latria, é a alma do mundo, eles significam a alma intelectual. Mas essa alma não é uma afeição de certas partes definidas do corpo, mas de alguma forma considera o todo. Este é claramente o caso de nossa alma, que é de grau inferior: pois o intelecto não emprega um órgão do corpo, como é provado em 3 De Anima, iv. Conseqüentemente, de acordo com seu princípio, a honra divina não deveria ser mostrada às várias partes do mundo, mas ao todo, por causa de sua alma.

Além disso. Se, de acordo com sua opinião, houver apenas uma alma animando o mundo inteiro e todas as suas partes; e se o mundo não deve ser chamado de Deus, a não ser por causa de sua alma: portanto, haverá apenas um Deus. Conseqüentemente, a honra divina é devida a apenas uma. - E se houver apenas uma alma do todo, e as várias partes novamente tiverem várias almas, eles devem admitir que as almas das partes estão subordinadas à alma do todo: para o mesma proporção é entre perfeições e as coisas aperfeiçoadas. Ora, onde há ordem entre as várias substâncias intelectuais, o culto à latria se deve apenas àquela que ocupa o lugar mais alto, como comprovamos contra a outra opinião.

Conseqüentemente, a adoração de latria teria de ser concedida não às partes do mundo, mas apenas ao todo.

Novamente. É evidente que certas partes do mundo não têm alma própria : conseqüentemente, a adoração não teria que ser dada a elas. No entanto, essas pessoas adoravam todos os elementos do mundo; ou seja, terra, água, fogo e outros corpos inanimados semelhantes.

Além do mais. É claro que um superior não deve a adoração de latria a um inferior. Ora, o homem, na ordem da natureza, é superior a todos os corpos inferiores, pelo menos, conforme tem uma forma mais perfeita. Portanto, o homem não teria que dar a adoração de latria a corpos inferiores, se tal adoração fosse devida a eles por causa de suas próprias almas.

A afirmação de que cada parte do mundo tem sua própria alma, e que o mundo inteiro não tem uma alma comum, leva às mesmas inconsistências. Pois daí se seguiria que a parte mais elevada do mundo tem o tipo mais elevado de alma, à qual um solitário, de acordo com o que dissemos, o culto de latria seria devido.

Essas opiniões são superadas em irracionalidade por aquela que afirma que o culto da latria deve ser dado às imagens. Pois se essas imagens derivam poder ou excelência dos corpos celestes, não há razão para dar-lhes a adoração de latria; visto que não é dado aos próprios corpos, exceto talvez por causa de suas almas, como alguns afirmaram. E essas imagens devem receber um certo poder dos corpos celestes em relação ao seu poder corporal.

Além do mais. É claro que eles não recebem dos corpos celestes uma perfeição igual à da alma humana. Portanto, eles são inferiores em excelência a qualquer homem individual. Conseqüentemente, o homem não deve a eles nenhum tipo de adoração.

Novamente. A causa é mais potente do que o efeito. Agora, os homens são os criadores dessas imagens. Portanto, o homem não deve a eles adoração.

E se for dito que essas imagens derivam poder ou excelência por meio da associação com alguma substância espiritual ; isso novamente é insuficiente, pois a adoração de latria não se deve a

nenhuma substância espiritual, exceto apenas à mais elevada de todas.

Além disso. A alma racional está associada de maneira mais excelente ao corpo humano, do que uma substância espiritual às referidas imagens id. Portanto, o homem ainda permanece em uma posição de maior excelência do que essas imagens.

Novamente. Como essas imagens às vezes são feitas para produzir efeitos nocivos, é claro que, se tais efeitos são provocados por substâncias espirituais, essas substâncias espirituais são perversas. Isso fica ainda mais claro pelo fato de que eles são enganosos em suas respostas e exigem de seus adoradores coisas que são contrárias à virtude. Conseqüentemente, eles são inferiores aos homens bons; e, conseqüentemente, a adoração de latria não é devida a eles. Portanto, é evidente do que foi dito que a adoração de latria é devida somente ao Deus Altíssimo. Por isso é dito (Êxodo 12:20): Aquele que sacrificar aos deuses será morto, exceto ao Senhor: e (Deuteronômio 6:13): O Senhor teu Deus tu deves adorar, e somente ele deverás servir. Mais uma vez, é dito dos pagãos (Rom. 1:22, 23): Dizendo-se sábios, tornaram-se tolos e mudaram a glória do Deus incorruptível, em semelhança da imagem do homem falível e dos pássaros. , e de animais de quatro patas, e de coisas rastejantes: e mais adiante (1.25): Que mudou a verdade de Deus em mentira: e adorou e serviu a criatura antes do que o Criador, que é (acima de todas as coisas Deus) abençoado para sempre. Desde então, é errado conceder a adoração da latria a qualquer outro que não seja o primeiro princípio de todos; e incitar ao mal pertence apenas a uma criatura racional mal-intencionada: é claro que os homens foram instados às formas ilegais de adoração acima mencionadas, por instigação dos demônios, que cobiçando a honra divina até se ofereceram à adoração do homem em o lugar de Deus. Por isso, é dito (Sl 95: 5.): Todos os deuses dos gentios são demônios: e (1 Cor 10:20.): As coisas que os pagãos sacrificam, as s acrifice aos demônios e não a Deus. Portanto, visto que a principal intenção da lei divina é que o homem esteja sujeito a Deus e dê a Ele uma reverência peculiar não apenas em pensamento, mas também em palavras e atos do corpo: portanto, em primeiro lugar (Êxodo 20). Quando é estabelecida a lei de Deus, é proibida a

adoração de mais de um Deus, onde se diz: Não terás deuses estranhos diante de mim; não farás para ti nada de escultura, nem semelhança de coisa alguma. Em segundo lugar, o homem está proibido de pronunciar irreverentemente o nome de Deus, a fim de, a saber, confirmar uma falsidade: e isso se expressa nas palavras: Não tomarás o nome de ... Deus em vão. Em terceiro lugar, um certo tempo é prescrito para descanso das obras externas, a fim de que a mente possa ter tempo para pensar em Deus: por isso se diz: Lembre-se de que santifica o dia de sábado.

CAPÍTULO CXXI

QUE A LEI DIVINA ORIENTA O HOMEM DE ACORDO COM A RAZÃO NO QUE DIZ RESPEITO ÀS COISAS CORPORAIS E SENSÍVEIS

ASSIM COMO a mente humana pode ser elevada a Deus por meio de coisas corpóreas e sensíveis , desde que se faça uso correto delas para a honra de Deus, mesmo assim seu abuso afasta totalmente a mente de Deus, se a vontade colocar seu fim nas coisas inferiores; ou distrai a intenção da mente de Deus, quando estamos muito apegados a essas coisas. Não w, a lei divina foi dada principalmente para que o homem pudesse aderir a Deus. Portanto, pertence à lei divina dirigir o homem em seu amor e uso das coisas corpóreas e sensíveis.

Novamente. Assim como a mente do homem está subordinada a Deus, o corpo está subordinado à alma, e as faculdades inferiores ao raciocínio. Ora, pertence à providência divina, que Deus apresenta ao homem sob a forma da lei divina, que tudo mantenha sua ordem. Portanto, o homem deve ser dirigido pela lei divina, de modo que os poderes inferiores estejam sujeitos à razão; o corpo para a alma; e coisas externas sejam empregadas para as necessidades do homem.

Avançar. Cada lei que é formulada corretamente conduz à virtude. Ora, a virtude é a regra da razão aplicada tanto às afeições interiores quanto ao uso das coisas corpóreas. Portanto, isso deve ser prescrito pela lei divina.

Além disso. Todo legislador deve legislar sobre as coisas que são necessárias para a observância da lei. Visto que, então, a lei é proposta à razão, o homem não obedeceria à lei, a menos que tudo o que há no homem estivesse sujeito à razão. Portanto, cabe à lei divina ordenar que tudo o que há no homem seja sujeito à razão.

Por isso é dito (Rom. 12: 1): Seu serviço razoável: e (1 Tes. 4: 3): Esta é a vontade de Deus, sua santificação .

Nisto refutamos o erro daqueles que afirmam que existe pecado, a menos que nosso próximo seja ferido ou escandalizado.

CAPÍTULO CXXII
COMO, SEGUNDO A LEI DIVINA, A FORNICAÇÃO SIMPLES É UM PECADO: E QUE OMATRIMÔNIO É NATURAL

Daí fica claro o quão fútil é o raciocínio daqueles que dizem que a simples fornicação não é pecado. Pois eles dizem: Tome, por exemplo, uma mulher que não está vinculada pelo vínculo do casamento, ou sob qualquer autoridade, paterna ou não. Se com seu consentimento, um homem tem relações sexuais com ela, ele não lhe faz mal: desde que ela se agrade e tem a disposição de seu próprio corpo. Ele não faz mal a terceiros: porque, supostamente, ela não está sob a autoridade de ninguém. Portanto, não há pecado.

Nem, aparentemente, é suficiente responder que ele faz um mal a Deus. - Porque não fazemos mal a Deus, a menos que erremos nosso próprio bem, conforme declarado acima. Mas isso não parece ser contrário ao bem do homem. Consequentemente, nenhum mal, aparentemente, é feito a Deus por meio disso.

Da mesma forma, não pareceria ser o caso se, ao respondermos, o homem ofende seu próximo ao escandalizá-lo. - Pois alguém pode ficar escandalizado com algo que não é um pecado em si mesmo, de modo que se torna um pecado acidentalmente. Mas o ponto em questão é se a fornicação simples é um pecado, não acidentalmente, mas em si mesma.

Portanto, devemos buscar a solução do que foi dito acima. Pois foi declarado que Deus cuida de tudo com respeito ao que é bom para isso. Agora, é bom para tudo que ele obtenha seu fim: e seu mal é que ele se desvie de seu fim. Isso se aplica tanto às partes como ao todo: de modo que todas as partes do homem, até mesmo todos os seus atos, devem atingir o seu fim devido. Agora, embora a semente seja supérflua para a preservação do indivíduo, ela é necessária para a propagação da espécie. Outras superfluidades, como excreções, urina, suor e semelhantes, não são necessárias para nada e , portanto, apenas sua secreção é boa para o homem. A semente, porém, tem outro fim em vista, uma vez que é emitida

para fins de geração, que é objeto de coito. Além disso, a geração seria em vão, se a nutrição devida não viesse a seguir: porque a descendência não sobreviveria se privada de sua nutrição devida. Conseqüentemente, a emissão da semente deve ser ordenada de tal maneira que possa seguir-se a geração adequada e a criação da descendência.

Portanto, é claramente contrário ao bem do homem que a semente seja emitida de tal forma que a geração não possa ocorrer: e se isso for feito deliberadamente, deve ser um pecado. - Quero dizer, se for feito de uma forma que seja diretamente oposta à geração, como toda emissão de semente sem a união natural de macho e fêmea: portanto, pecados desse tipo são considerados contra a natureza. Se, no entanto, for acidental que essa geração não possa ocorrer, não é por isso um motivo contrário à natureza, ou pecaminoso: por exemplo, se a mulher for estéril.

Da mesma forma, deve ser contrário ao bem do homem, se, embora a semente seja emitida para que essa geração possa seguir-se, a educação adequada da descendência é impedida. Pois deve ser observado que naqueles animais em que apenas a fêmea é suficiente para a criação da prole - cães, por exemplo - o macho e a fêmea não permanecem juntos após o coito. Por outro lado, em todos os casos em que a fêmea não é suficiente para criar o anel da descendência , o macho e a fêmea permanecem juntos após o coito, pelo tempo que for necessário para a criação e desenvolvimento dos filhotes. Temos um exemplo disso em certas aves, cujos filhotes são incapazes de buscar alimento assim que nascem. Pois uma vez que o pássaro não alimenta seus filhotes com leite - que está à mão por ser preparado pela natureza, como no caso dos quadrúpedes - e precisa ir em busca de alimento para eles e, além disso, os alimenta por incubação; só a mulher não bastaria para tudo isso. Portanto, a providência divina deu ao macho desses animais o instinto natural de permanecer com a fêmea para a criação da prole. - Agora está claro que na espécie humana a fêmea está longe de ser suficiente para a criação dos filhos , visto que as necessidades da vida humana exigem muitas coisas que uma pessoa sozinha não pode fornecer. É, portanto, de acordo com a natureza humana que o homem permaneça com a mulher após o

coito, e não a deixe imediatamente, entregando-se a relações sexuais promíscuas, como fazem aqueles que têm o hábito de fornicação..

Esse argumento também não é enfraquecido porque alguma mulher tem meios suficientes para criar seus filhos sozinha. Porque a retidão natural nos atos humanos depende, não do que é acidentalmente em um indivíduo, mas daquilo que é próprio de toda a espécie. Novamente, devemos observar que, na espécie humana, a prole necessita não apenas de nutrição para seu corpo, como com outros animais, mas também de instrução para sua alma. Pois outros animais têm sua premeditação natural que os capacita a prover para si próprios: enquanto o homem vive pela razão, que pode atingir a premeditação somente após longa experiência: de modo que os filhos precisam ser instruídos por seus pais experientes.

Além disso, as crianças não são capazes desta instrução assim que nascem, mas apenas depois de muito tempo, e especialmente quando atingem a idade de discernimento. Além disso, esta instrução requer muito tempo. E mesmo então, por causa dos assaltos das paixões pelas quais o juízo da prudência é pervertido, eles precisam não só de instrução, mas de correção. Ora, a mulher é insuficiente para essas coisas; na verdade, há mais necessidade do homem para tais coisas, pois sua razão é mais perfeita para a instrução, e seu braço é mais forte para o castigo. Conseqüentemente, um curto espaço de tempo, como o suficiente para os pássaros, não é suficiente para a educação da prole na espécie humana, e uma grande parte da vida é necessária para esse propósito. De modo que, como em todos os animais, cabe ao macho permanecer com a fêmea enquanto o pai for necessário para a prole, é natural na raça humana que o homem não tenha uma vida curta, mas uma comunhão duradoura com uma mulher definida: e esta comunhão é chamada de matrimônio. Portanto, o matrimônio é natural ao homem: e a relação sexual de fornicação, que está separada do matrimônio, é contrária ao bem do homem. Por esta razão, deve ser um pecado.

Além disso, a emissão de sementes sem a intenção necessária de procriação e educação, não deve ser considerada um pecado leve , pois é um pecado pequeno, ou nenhum pecado, usar alguma parte do corpo para algum outro propósito que não aquele para qual a intenção da natureza: por exemplo, se alguém andar sobre as mãos ou usar os pés para fazer o que as mãos devem fazer. Porque por ações semelhantes o bem do homem não é muito prejudicado; ao passo que a descarga excessiva de sêmen é perversa de um bem natural, que é a preservação da espécie. Portanto, após o pecado do assassinato, pelo qual a natureza humana é privada de existência real, este tipo de pecado, pelo qual a geração da natureza humana é impedida, ocupa, aparentemente, o segundo lugar.

As conclusões anteriores são confirmadas pela autoridade divina. Que a descarga de sêmen de maneira que nenhuma descendência possa resultar, é ilegal, é claro a partir das palavras de Levit. 18:22, 23: Não te deitarás com a humanidade como se fosse mulher ... não copularás com qualquer animal; e de 1 Coríntios. 6:10: Nem os afeminados, nem mentirosos com a humanidade ... possuirão o reino de Deus.

Novamente, essa fornicação e todas as relações sexuais com outras que não a própria esposa são ilegais, é evidente pelas palavras de Deut. 23:17: Não haverá prostituta entre as filhas de Israel, nem prostituta entre os filhos de Israel: e de Jó 4:13: Cuida de te guardar ... de toda fornicação , e ao lado de tua esposa nunca tende a conhecer a crime: e de 1 Coríntios. 6:18: Fornicação com mosca.

Com isso excluímos o erro daqueles que negaram que havia pecado maior na emissão da semente do que na descarga de outras supérfluas: e daqueles que disseram que fornicação não é pecado.

CAPÍTULO CXXIII
ESSE MATRIMÔNIO DEVE SER INDISSOLÚVEL

Se alguém considerar o assunto corretamente, verá que os argumentos anteriores não apenas mostram que a comunhão do homem e da mulher na natureza humana, que chamamos de mat rimony, deve ser duradoura, mas também ao longo da vida.

Pois os bens são direcionados à preservação da vida natural: e uma vez que a vida natural que não pode ser preservada na pessoa de um pai imortal, é preservada, por um parente de sucessão, na pessoa do filho, é naturalmente adequado que o filho tenha sucesso nas coisas que pertencem ao pai. Portanto, é natural que o cuidado do pai por seu filho perdure até o fim de sua vida. Se, então, o cuidado do pai por seu filho causa, mesmo entre os pássaros, a contínua comunhão de macho e fêmea, a ordem natural exige que na espécie humana pai e mãe permaneçam juntos até o fim da vida.

Também pareceria contrário à equidade que a referida comunhão fosse dissolvida. Pois a fêmea requer o macho, não só para a procriação, como nos outros animais, mas também para o governo: porque o macho se destaca tanto em inteligência quanto em força. Agora, a mulher é posta em sociedade com o homem para fins de procriação. Conseqüentemente, quando a mulher deixa de ser fecunda e justa, isso é um obstáculo para que ela seja tomada por outro homem. Portanto, se um homem depois de se casar em sua juventude, enquanto ela ainda é bela e frutífera, pode repudiá-la quando ela envelhecer , ele lhe causará um dano, contrário à eqüidade natural.

Novamente. É claramente impróprio que a mulher possa repudiar o homem: uma vez que ela está naturalmente sujeita à autoridade do homem: e quem está sujeito a outro não é livre para se afastar de sua autoridade. Portanto, seria contrário à ordem natural se a esposa pudesse deixar o marido. Conseqüentemente, se o marido pudesse deixar sua esposa, não haveria apenas comunhão entre marido e mulher, mas uma espécie de escravidão por parte dos últimos .

Também. Há no homem uma certa ansiedade natural em ter a certeza de sua prole: e isso é necessário, porque a criança precisa da autoridade do pai por muito tempo. Portanto, tudo o que o impede de ter filhos é contrário ao instinto natural da espécie humana. Agora, se o marido repudiar sua esposa, ou a esposa deixar seu marido e tomar outro homem, sendo assim copulado primeiro para um, e depois para outro, a certeza da descendência seria prejudicada. Portanto, é contrário ao instinto natural da espécie humana que marido e mulher sejam separados: e, em conseqüência, a união do homem e da mulher na raça humana deve ser não apenas duradoura, mas indissolúvel.

Além disso. Quanto maior for a amizade, mais estável e duradoura será. Agora, aparentemente entre marido e mulher existe a maior amizade: pois eles são feitos umnão apenas no ato da relação carnal, que mesmo entre os animais mudos causa uma fraternidade agradável, mas também como parceiros nas relações sexuais da vida diária: de modo que, para indicar isso, o homem deve deixar pai e mãe (Gn 2: 24) por causa de sua esposa. Portanto, é justo que o matrimônio seja totalmente indissolúvel. Deve-se observar também que, entre os atos naturais, a geração do solitário se dirige ao bem comum: desde o comer, e a descarga das demais supérfluas, diz respeito ao indivíduo; ao passo que a procriação diz respeito à preservação da espécie. Portanto, como a lei é feita para o bem comum, tudo o que diz respeito à procriação deve ser regulado, antes de mais, por leis divinas e humanas. Ora, as leis positivas devem ser baseadas no instinto natural, se forem humanas: assim como nas ciências demonstrativas, todas as descobertas humanas devem ser fundadas em princípios naturalmente conhecidos. E se são divinos, não apenas expressam o instinto da natureza, mas também suprem o defeito do instinto natural: assim como as coisas que Deus revela, estão além do alcance da razão natural. Como, então, o instinto natural da espécie humana é que a união do macho e da fêmea seja indissolúvel e que um homem seja unido a uma mulher, cabia que isso fosse ordenado pela lei humana. Além disso, a lei divina acrescenta uma espécie de razão sobrenatural tirada da representação da união indissolúvel de Cristo e da Igreja, que é a união de um com um. Portanto, a

desordem no ato da geração não só é contrária ao instinto natural, mas também transgride as leis divinas e humanas. Conseqüentemente, esse tipo de distúrbio é mais pecaminoso do que o que pode ocorrer ao ingerir alimentos ou coisas semelhantes.

E uma vez que no homem todas as outras coisas devem estar subordinadas ao que há de melhor nele, a união do macho e da fêmea é ordenada por lei não apenas no ponto de sua relação com a procriação dos filhos, como nos outros animais, mas também em sua Em relação aos bons costumes, que a justa razão regula, tanto no que diz respeito ao homem em si mesmo, quanto considerado como membro quer de uma família privada, quer da comunidade civil. Ora, a indissolubilidade da união do macho e da fêmea pertence aos bons costumes. Porque o amor mútuo será tanto mais constante se souberem que estão indissoluvelmente unidos. Eles também serão mais cuidadosos na conduta da família, quando perceberem que devem permanecer sempre juntos na posse das mesmas coisas. Novamente, isso exclui a origem de brigas que precisam surgir entre o marido e os parentes de sua esposa, se ele for repudiar sua esposa: e aqueles que estão ligados por afinidade têm maior consideração uns pelos outros. Além disso, remove as ocasiões de adultério que ocorreriam se o marido fosse livre para repudiar a esposa, ou vice-versa: pois isso encorajaria a busca de um novo casamento.

Por isso se diz (Mat. 5:31; 19: 9; 1 Cor. 7:10): Mas eu vos digo que a mulher não se afasta do marido.

Nisto condenamos o costume de repudiar a esposa. Não obstante, isso era permitido aos judeus na Lei Antiga por causa da dureza de seu coração: porque, a saber, eles eram propensos ao assassinato de esposas. Assim, o mal menor foi permitido, a fim de evitar o maior.

CAPÍTULO CXXIV
ESSE MATRIMÔNIO DEVE SER A UNIÃO DE UM HOMEM COM UMA MULHER

Deve-se observar também, aparentemente, que todos os animais acostumados a copular têm um instinto natural para resistir à relação de outra pessoa com sua consorte: portanto, os animais lutam por causa da cópula. E no que diz respeito a todos os animais, há uma razão comum para isso, porque todo animal deseja se entregar à vontade ao prazer da cópula, assim como ao prazer de comer: e essa liberdade cessa se muitos machos tiverem acesso a uma fêmea, ou vice-versa: assim como um animal é privado do livre gozo de seu alimento, se outro animal o despoja do alimento que deseja consumir. Conseqüentemente, os animais lutam tanto por comida quanto pela cópula. Mas, no que diz respeito aos homens, há uma razão especial: porque, como já foi dito, o homem naturalmente deseja ter certeza de sua prole: e essa certeza seria totalmente anulada no caso de cópula promíscua. Portanto, a união de um homem com uma mulher vem de um instinto natural.

Uma diferença, no entanto, deve ser observada aqui. Pois, no que diz respeito a uma mulher não estar unida a vários homens, ambos os argumentos anteriores são válidos. Mas no que diz respeito a um homem não estar unido a várias mulheres, o segundo argumento é inútil: uma vez que a certeza de ter filhos não é removida se um homem estiver unido a várias mulheres. O primeiro argumento, entretanto, vale contra isso: pois assim como a liberdade de acesso à mulher é negada, se ela tiver outro homem, também a mesma liberdade é negada à mulher, se o homem tiver várias mulheres. Conseqüentemente, como a certeza de ter filhos é o principal bem buscado no casamento, nenhuma lei ou costume humano permitiu a poliandria. Isso foi considerado errado mesmo entre os antigos romanos, dos quais Máximo Valerius relata que eles consideravam que nem mesmo por causa da esterilidade o vínculo matrimonial deveria ser rompido.

Novamente. Em todas as espécies animais em que o pai tem certo cuidado com sua prole, o único macho tem apenas uma fêmea, como pode ser visto nos pássaros, onde ambos se unem para alimentar seus filhotes: pois um macho não seria suficiente para criar a progênie de várias mulheres. Por outro lado, onde o animal macho não tem o cuidado da prole, encontramos indiferentemente a união de um macho com várias fêmeas, ou de uma fêmea com vários machos: como é o caso de cães, galinhas e assim por diante. Visto que, de todos os animais, o macho da espécie humana é preeminente no cuidado de sua prole, é claramente natural para o homem que um homem tenha uma esposa e vice-versa.

Além do mais. A igualdade é uma condição para a amizade. Portanto, se uma mulher não pode ter vários maridos, porque isso remove a certeza da descendência; se fosse permitido a um homem ter várias esposas, a amizade de uma esposa por seu marido não seria concedida livremente, mas servil, por assim dizer. E este argumento é confirmado pela experiência: visto que onde os homens têm várias esposas, as esposas são tratadas como servas.

Avançar. Na amizade perfeita é impossível ser amigo de alguém, segundo o Filósofo (8 Ética. Vi.). Portanto, se a mulher tem apenas um marido, enquanto o marido tem várias esposas, a amizade não vai ser igual em ambos os lados: e, consequentemente, será não uma dada gratuitamente, mas uma amizade servil como w ere.

Além disso. Como já afirmamos, o matrimônio entre os homens deve ser ordenado de forma a ser consistente com os bons costumes. Ora, é contrário aos bons costumes que um homem tenha várias esposas, pois isso leva à discórdia na família, como mostra a experiência. Ther ntes que não é certo para um homem ter várias mulheres.

Por isso é dito (Gênesis 2:24): Eles serão dois em uma carne.

Por este meio, a poligamia está condenada, assim como a opinião de Platão, que disse que as esposas deveriam ser possuídas em comum: opinião essa que foi adotada por Nicolau, um dos sete diáconos.

CAPÍTULO CXXV
ESSE CASAMENTO NÃO DEVE SER CONTRATADO ENTRE PARENTES

POR esses motivos razoáveis, as leis decretaram que certas pessoas pertencentes a ações ordinárias deveriam ser excluídas do casamento.

Porque, como o casamento é a união de pessoas diferentes, aqueles que deveriam se considerar um por ter um ancestral comum, estão justamente impedidos de casar, para que tenham maior consideração um pelo outro, percebendo que por esse motivo são 1.

Novamente. Visto que nas relações entre marido e mulher há uma certa vergonha natural, as relações devem ser proibidas entre aqueles que, por estarem unidos pelo sangue, devem reverenciar um ao outro. Este motivo parece estar indicado na lei, onde é dito: Não descobrirás a nudez de tua irmã, e assim por diante.

Avançar. Que os homens se entreguem em demasia ao prazer da cópula corrompe os bons costumes: porque, visto que, mais do que qualquer outro, esse prazer absorve a mente, a razão seria prejudicada nas coisas que dizem respeito à retidão. Agora, haveria um abuso de prazer se o homem pudesse se unir na cópula com aqueles, em cuja sociedade ele deve viver, como irmãs e outros parentes: pois seria impossível evitar a ocasião da relação sexual com tais pessoas. . Portanto, era de acordo com os bons costumes que as leis proibissem tais uniões.

Além disso. O prazer da cópula corrompe inteiramente o julgamento da prudência. Portanto, a frequência desse prazer é contrária aos bons costumes. Agora, esse prazer é aumentado pelo amor mútuo daqueles que estão assim unidos. Conseqüentemente, seria contrário à boa moral que parentes se casassem: pois então haveria neles o amor que surge da comunidade de sangue e amor , além do amor de desejo; e, em conseqüência, pela multiplicidade de amores, a alma seria ainda mais escrava dos prazeres.

Além do mais. É muito necessário na sociedade humana que a amizade esteja entre muitos. Agora, as amizades entre os homens são multiplicadas se o casamento for celebrado entre pessoas de origens diferentes. Portanto, as leis determinavam que o casamento fosse celebrado com pessoas de estirpes diferentes, e não entre parentes.

Também. Não é adequado que uma pessoa esteja socialmente unida àqueles a quem deveria estar naturalmente sujeita. Agora, é natural para um homem estar sujeito a seus pais. Portanto, não é adequado casar-se com um dos pais, uma vez que o casamento é uma união social.

Por isso é dito (Levítico 18: 6): Nenhum homem se aproximará daquela que é próxima dele.

Por este meio está condenado o costume daqueles que contraem laços da carne com pessoas de sua parentela. Devemos observar, entretanto, que assim como a inclinação natural é para o que ocorre com mais frequência, também a lei é feita para se adequar à maioria dos casos. Os argumentos anteriores não são invalidados por quaisquer exceções possíveis: para o bem de muitos não deve ser abandonado por causa do bem de um, uma vez que o bem comum é cada vez mais divino do que o bem de um. Para que, no entanto, um defeito que possa ocorrer em uma única instância, não seja totalmente irremediável, legisladores e semelhantes têm o poder de dispensar nos estatutos que são feitos para a generalidade, de acordo com os requisitos de um caso particular. Se a lei for feita pelo homem, aqueles que têm o mesmo poder podem dispensá-la. Mas se a lei é de Deus, a dispensa pode ser concedida pela autoridade divina: assim como na antiga lei da poligamia, o concubinato e o divórcio eram aparentemente permitidos pela dispensa.

CAPÍTULO CXXVI
QUE NEM TODO O INTERCURSO CARNAL É PECADO

Assim como é contrário à razão ceder ao intercurso carnal a fim de frustrar a geração e a criação de filhos, também é adequado à razão fazer uso dele de maneira compatível com a procriação e a criação. Agora, a lei divina proíbe apenas as coisas que são contrárias à razão, como mostramos acima. Portanto, não é razoável dizer que todas as relações carnais são pecaminosas.

Novamente. Visto que os membros do corpo são instrumentos da alma, a essência de cada membro, como de qualquer outro instrumento, é o seu uso. Agora, o uso de certos membros do corpo é relação carnal. Portanto, a relação carnal é o fim de certos membros do corpo. Mas aquilo que é o fim de qualquer coisa natural, não pode ser mau em si mesmo: uma vez que aquilo que é de acordo com a natureza, é dirigido a um fim pela providência divina, como afirmado acima. Portanto, a relação carnal não pode ser má em si mesma.

Avançar. As inclinações naturais são implantadas nas coisas por Deus, que move todas as coisas. Portanto, a inclinação natural de uma espécie não pode ser para o que é mau em si. Agora, em todos os animais perfeitos há uma inclinação natural para o intercurso carnal. Portanto, a relação carnal não pode ser má em si mesma.

Além disso. Aquilo que é uma condição necessária para algo bom e muito bom, não é mau em si. Mas a preservação das espécies animais não pode ser duradoura, exceto por meio da geração por meio de relações carnais. Portanto, a relação carnal não pode ser má em si mesma.

Ele NCE é dito (1 Cor 7:28.): Mulher pecados A não se ela se casar.

Nisto refutamos o erro daqueles que dizem que toda relação carnal é ilegal: portanto, eles condenam totalmente o matrimônio e as núpcias. Alguns deles são levados a essa afirmação porque

acreditam que os corpos não foram feitos por um princípio bom, mas por um mau.

CAPÍTULO CXXVII
QUE NENHUM ALIMENTO É PECADO PARA SE TOMAR

MESMO como venery, assim também como comida, podem ser usados sem pecado, se a ordem da razão for observada. E uma coisa é feita de acordo com a ordem da razão quando é dirigida de maneira adequada ao seu fim devido. Agora, o fim devido ao consumo de alimentos é a preservação do corpo pela nutrição. Portanto, pode-se comer qualquer alimento que seja adaptado para este propósito. T or conseguinte nenhum alimento é em si mesmo pecaminoso para um a tomar.

Novamente. Não é pecaminoso em si mesmo usar algo que não seja mau em si. Ora, nenhum alimento é mau por natureza: porque tudo, em sua natureza, é bom, como provamos acima. Um determinado alimento pode, no entanto, fazer mal a uma determinada pessoa, por ser prejudicial ao bem-estar do seu corpo. Portanto, nenhum alimento, considerado como uma coisa dessa ou daquela natureza, é pecaminoso para se ingerir: mas pode ser pecaminoso se o usarmos de forma irracional, de modo a prejudicar a saúde.

Além disso. Colocar uma coisa no uso a que se destina não é, em si, um pecado. Agora, as plantas são destinadas aos animais; de animais, alguns são destinados a outros; e todas as coisas são destinadas ao homem, como já provamos. Portanto, não é sinf ul em si mesmo fazer uso de plantas ou da carne de animais, seja para alimento ou para qualquer outro fim útil ao homem.

Além do mais. O defeito do pecado se espalha da alma para o corpo, e não vice-versa: porque o pecado é uma desordem da vontade. Agora, o alimento diz respeito ao corpo imediatamente, e não à alma. Portanto, o consumo de alimentos não pode ser pecaminoso em si, exceto na medida em que é contrário à retidão da vontade. Isso acontece de uma maneira, por incompatibilidade com o fim para o qual o alimento é ingerido : por exemplo, quando, por causa do prazer proporcionado por ele, um homem participa de

um alimento prejudicial à sua saúde, seja por causa do tipo de alimento , ou em razão da quantidade consumida.

De outra forma, isso pode acontecer pelo fato de o alimento estar em conformidade com a condição tanto do consumidor quanto daqueles entre os quais vive: por exemplo, se um homem é tão exigente com sua alimentação, a ponto de ir além de seus meios, ou singularizar a si mesmo por não se conformar com a forma de alimentação habitual aos que o rodeiam . - De uma terceira forma, isso pode acontecer se certos alimentos forem proibidos por lei por alguma razão especial: assim, na antiga lei, certos alimentos eram proibidos por conta de de seu significado: no Egito, antigamente era proibido comer carne de boi, para que a agricultura não fosse prejudicada. Ou ainda, porque certos regulamentos proíbem o uso de certos alimentos, para domar a carne. Por isso nosso Senhor disse (Mat. 15:11): Não é o que entra pela boca que contamina o homem. Novamente é dito (1 Coríntios 10:25): Tudo o que se vende no matadouro, coma: não faça perguntas por causa da consciência. E novamente (1 Timóteo 4: 4): Toda criatura de Deus é boa, e nada a ser rejeitado é recebido com ações de graças.

Nisto refutamos o erro de quem diz que o uso de certos alimentos é ilícito em si mesmo; de quem São Paulo diz (1Tm 4: 1-3): Nos últimos tempos, alguns se afastarão da fé: proibindo o casamento, a abstenção de alimentos, que Deus criou para serem recebidos com ações de graças.

Visto que, então, o uso de comida e veado não é ilegal em si mesmo, e só pode ser ilegal se fugir da ordem da razão; e considerando que os bens externos são necessários para o consumo de alimentos, a criação dos filhos, o sustento da família e outras necessidades corporais; segue-se que nem a posse da riqueza é ilícita em si mesma, se a ordem da razão for observada: de tal modo, a saber, que o homem possui justamente o que possui; que ele não coloque aí o fim de sua vontade; que ele o use corretamente, para o seu próprio bem e o dos outros. Daí o apóstolo (1 Timóteo 6:17, 18) não condena os ricos, mas estabelece para eles uma regra definitiva para o uso das riquezas, quando diz: Encarregue os ricos deste mundo de não serem altivos, nem confiar

na incerteza das riquezas ... fazer o bem, ser rico em boas obras, dar facilmente, comunicar aos outros. De novo é dito (Ec 31: 8): Bem - aventurado o homem rico que se achou sem mancha: e que não foi atrás de ouro, nem confiou em dinheiro nem em tesouros.

Nisto também refutamos o erro daqueles que, como afirma Augu stine (De Haeres., Xl.), Mais arrogantemente se intitulavam Apostólicos, porque eles admitiam em sua comunidade, nem homens casados, nem possuidores de propriedades, tais como estão no Igreja Católica, bem como monges e secretários em grande número. A razão pela qual esses são hereges é porque eles se separam da Igreja e consideram que aqueles que estão sem esperança usam essas coisas que eles próprios carecem.

CAPÍTULO CXXVIII
COMO PELA LEI DIVINA O HOMEM É DIRIGIDO AO SEU VIZINHO

ASSIM, pelo que foi dito, é claro que o homem é levado pela lei divina a observar a ordem da razão em todas as coisas que lhe possam ser úteis. Agora, de todas as coisas que podem ser úteis ao homem, outros homens ocupam o primeiro lugar, visto que o homem é por natureza um animal social : pois ele precisa de muitas coisas que não podem ser fornecidas por um só homem. Portanto, cabe ao homem ser instruído pela lei divina, a fim de se comportar para com os outros homens de acordo com a ordem da razão.

Novamente. O objetivo da lei divina é que o homem possa aderir a Deus. Ora, nisso um homem é assistido por outro tanto em seu conhecimento como em suas afeições: porque um homem ajuda outro a conhecer a verdade; e um impele o outro para o bem e o afasta do mal. Por isso é dito (Provérbios 27:17): O ferro afia o ferro, assim o homem afia o semblante de seu amigo; e (Ec 4: 9-12): É melhor ... que dois estejam juntos, do que um: porque eles têm a vantagem de sua sociedade: se um cair, será apoiado pelo outro. Ai daquele que está sozinho, pois quando ele cai, ele não tem ninguém para levantá-lo. E se dois dormirem juntos, eles se aquecerão; como um só pode ser aquecido? E se um homem prevalecer contra um, dois o enfrentarão. Portanto, cabia à lei divina dirigir as relações mútuas entre o homem e o homem.

Além disso. A lei divina é uma regra da providência divina para o governo dos homens. Agora, pertence à providência divina manter todas as coisas sujeitas a ela dentro dos limites da ordem correta: para que, a saber, cada coisa esteja em seu lugar e grau . Conseqüentemente, a lei divina dirige os homens uns aos outros de tal forma que cada um permaneça em sua própriaordem: que é para os homens estarem em paz uns com os outros, pois a paz entre os homens nada mais é do que harmonia bem ordenada, como diz Agostinho.

Além do mais. Se nunca várias coisas estão subordinadas a uma, elas devem ser harmoniosamente ordenadas umas às outras: do contrário, impediriam uma à outra na prossecução do fim comum: assim, um exército é harmoniosamente ordenado à vitória que é o fim do comandante er-em-chefe. Agora, todo homem é ordenado a Deus pela lei divina. Portanto, cabia à lei divina estabelecer uma harmonia ordenada, que é a paz, entre os homens, para que não sejam um obstáculo uns aos outros.

Por isso, é dito no salmo: Quem pôs paz nas tuas fronteiras; e nosso Senhor disse (Jo. 16:33): Estas coisas vos tenho falado, para que em mim tenhais paz.

Ora, a harmonia ordenada é observada entre os homens quando a cada um é dado o que lhe é devido: e isso pertence à justiça. Por isso se diz (Isaías 32:17): A obra da justiça será a paz. Portanto, cabia à lei divina dar preceitos de justiça, para que cada um pudesse dar aos outros o que lhes era devido e abster-se de fazer-lhes mal.

Entre os homens, nossa maior dívida é com nossos pais. Portanto o primeiro dos preceitos legais (Êxodo 20: 12-17) que nos ordena ao nosso próximo é: Honra teu pai e tua mãe, pelo que devemos entender que cada um é ordenado a dar o que é devido a seus pais e para outros, de acordo com Rom. 13: 7: Renda a todos os homens as suas obrigações. - O próximo lugar é dado aos preceitos que proíbem o mal ao próximo: prejudicá-lo pela ação ou em sua própria pessoa, pois está dito: Não matarás ; ou em uma pessoa unida a ele, pois está dito: Não cometerás adultério; ou nas coisas eternas, pois está dito: Não roubarás. Também estamos proibidos de fazer mal ao nosso próximo com a palavra, pois está escrito: Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. E visto que Deus também julga os corações, estamos proibidos de ferir nosso próximo em pensamento, cobiçando sua esposa ou seus bens.

Ora, o homem é movido de duas maneiras para observar essa justiça que é prescrita pela lei divina: primeiro, de dentro; em segundo lugar, de fora. De dentro, quando o homem está disposto a observar os preceitos da lei divina. Este é o resultado do amor do

homem a Deus e ao próximo: pois quem ama o outro dá-lhe o que lhe é devido de boa vontade e com prazer, e dá ainda mais com liberalidade. Portanto, todo o cumprimento da lei depende do amor, segundo a palavra do apóstolo (Rm 13,10): O amor é o cumprimento da lei. Novamente, nosso Senhor diz (Mat. 22:40) que de ... dois mandamentos - isto é, do amor de Deus e de nosso próximo, depende toda a lei. Mas como alguns não têm a disposição interior de fazer o que a lei ordena, de boa vontade e por conta própria, eles precisam ser retirados de fora para cumprir a justiça da lei. Isso é feito quando eles cumprem a lei com medo da punição, não como homens livres, mas como escravos. Por isso é dito (Isaías 26: 9): Quando você fizer seus julgamentos na terra, ou seja, punindo os malfeitores, os habitantes do mundo aprenderão a justiça.

Os primeiros, então, são uma lei para si mesmos, pois têm a caridade que os move em vez da lei e os faz agir como homens livres. Portanto, era necessário que a lei externa não fosse feita por conta deles, mas por causa daqueles que não estão inclinados a fazer o bem por conta própria. Por isso se diz (1 Timóteo 1: 9): A lei não é feita para o justo, mas para os injustos. Mas isso não significaque os justos não são obrigados a cumprir a lei, como alguns entenderam erroneamente; mas que eles estão inclinados por si mesmos a fazer justiça, mesmo sem a lei.

CAPÍTULO CXXIX
QUE ALGUNS ATOS HUMANOS SÃO DIREITOS POR NATUREZA, E NÃO PORQUE SÃO PRESCRITOS POR LEI

Pelo que foi dito, pode-se ver que as coisas prescritas pela lei divina são certas não apenas porque são prescritas por lei, mas também por sua própria natureza.

Pois a lei divina sujeita a mente humana a Deus e todo o resto do homem à razão. Ora, a ordem natural exige que o inferior seja sujeito ao superior. Portanto, os preceitos da lei divina são em si mesmos retos por natureza.

Avançar. A providência divina dotou o homem com o tribunal natural da razão, como o princípio de seus próprios atos. Agora, os princípios naturais são direcionados para coisas que são naturais. Conseqüentemente, certas ações se tornam naturalmente ao homem, e em si mesmas corretas por natureza, e não apenas porque são prescritas por lei.

Além disso. Tudo o que tem uma natureza determinada deve ter ações determinadas, cabendo a essa natureza: pois o bom funcionamento de uma coisa é conseqüência de sua natureza. Agora, é claro que o homem tem uma natureza determinada. Portanto, deve haver certas ações que em si mesmas se convenham ao homem.

Além do mais. Se uma coisa é natural para um homem, isso também deve ser natural para ele, sem o qual ele não pode ter essa coisa: pois a natureza não carece de coisas necessárias. Ora, é natural para o homem ser um animal social, e isso é provado pelo fato de que um só homem não é suficiente para suprir todas as necessidades da vida humana. Consequentemente, tudo o que é necessário para a manutenção da sociedade humana é naturalmente adequado ao homem: tais são para respeitar os direitos dos outros e abster-se de lhes fazer qualquer dano. Portanto, em atos humanos algumas coisas são naturalmente corretas.

Também. Foi mostrado acima que é natural para o homem usar coisas abaixo de si para as necessidades de sua vida. Agora, há uma certa medida segundo a qual o uso das coisas acima mencionadas é conveniente para a vida humana, e se essa medida for ignorada, um mal é feito ao homem, como no consumo desordenado de comida. Portanto, certos atos humanos são naturalmente certos, e alguns naturalmente errados.

Novamente. De acordo com a ordem natural, o corpo está por conta da alma, e os poderes inferiores da alma por conta da razão: assim como em outras coisas, a matéria é para a forma e os instrumentos para o agente principal . Agora, se uma coisa for ordenada a outra, deve ser uma ajuda e não um estorvo. Portanto, é naturalmente certo que o homem cuide tanto de seu corpo e das faculdades inferiores da alma, que não sejam um obstáculo, mas uma ajuda ao ato da razão e ao seu próprio bem; se acontecer de outra forma, será mau por natureza. Portanto bebericando vinho e festejando; uso desordenado de venery que impede o uso da razão; e a submissão às paixões que impedem o livre julgamento da razão são todas más por natureza.

Moreov er. Essas coisas são naturais para cada homem, pelo que ele tende para o seu fim natural: enquanto aquelas que são de natureza contrária, são naturalmente inadequadas para ele.Agora, provamos acima que o homem é por natureza dirigido a Deus como seu fim. Conseqüentemente, aquelas coisas pelas quais o homem é levado ao conhecimento e amor de Deus, são naturalmente corretas: e tudo o que as coisas têm um resultado contrário, são naturalmente ruins para o homem.

Portanto, é claro que o bem e o mal nos atos humanos resultam não apenas da prescrição da lei, mas também da ordem da natureza.

Por isso, é dito no Salmo (28:10) que os julgamentos do Senhor são verdadeiros, justificados em si mesmos.

Refutamos aqui a declaração daqueles que afirmam que o justo e o direito são prescritos apenas por lei.

CAPÍTULO CXXX
DOS CONSELHOS DADOS NA LEI DIVINA

UMA VEZ que o maior bem do homem é aderir com sua mente a Deus e às coisas divinas: e embora lhe seja impossível dar atenção total às coisas diversas: para que sua mente se volte mais livremente para Deus, isso se dá no divino conselhos legais pelos quais os homens são retirados das ocupações da vida presente, na medida do possível para alguém cuja vida está na terra. Ora, isso não é tão necessário para a justiça do homem, que sem ela a justiça seria impossível: visto que a virtude e a justiça não são destruídas, se o homem fizer uso das coisas físicas e terrenas segundo a ordem da razão. Portanto, essas admoestações da lei divina são chamadas de conselhos, e não preceitos, visto que o homem é aconselhado a renunciar aos bens menores por causa dos maiores. Agora, os cuidados do homem, no que diz respeito ao modo geral de vida humana, estão ocupados com três coisas: primeiro, com sua pessoa, quanto ao que ele deve fazer, onde ele deve viver; em segundo lugar, sobre as pessoas unidas a ele, especialmente sua esposa e filhos; em terceiro, sobre se prover daquelas coisas externas de que necessita para o sustento da vida. Para acabar com o seu cuidado com as coisas externas, a lei divina dá o conselho da pobreza: nomeadamente, que renuncie aos bens deste mundo, que podem emaranhar-se de ansiedades. Por isso nosso Senhor disse (Mat. 19:21): Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e vem, segue-me. A fim de remover o desejo de esposa e filhos, o homem recebe o conselho da virgindade ou continência. Por isso se diz (1 Coríntios 7:25): Ora, a respeito das virgens, não tenho mandamento do Senhor, mas dou um conselho. E para dar a razão desse conselho, ele acrescenta (versículo 32 sq.): Aquele que está sem mulher, é solícito pelas coisas que pertencem ao Senhor, como pode agradar a Deus; mas aquele que está com mulher , é solícito pelas coisas do mundo, em como pode agradar a sua esposa; e ele está dividido. A fim de remover o cuidado do homem por si mesmo, o conselho da obediência é dado, pelo qual ele entrega a disposição de seus próprios atos nas mãos

de seu superior. Por isso se diz (Hb 13.17): Obedecei aos vossos prelados e sujei-vos a eles. Pois eles procuram prestar contas de suas almas.

E enquanto a mais alta perfeição da vida humana é que a mente do homem esteja ocupada com Deus, e como esses três são aparentemente as melhores disposições para essa ocupação, parece que eles pertencem corretamente ao estado de perfeição; não como eles eramperfeições em si mesmas, mas porque são disposições para a perfeição que consiste em estar ocupado com Deus. Isso é claramente indicado pelas palavras de nosso Senhor no aconselhamento da pobreza, quando disse: Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e segue-me, como se ele declarasse a perfeição de vida a consistem em segui-lo.

Eles também podem ser descritos como efeitos e sinais de perfeição. Pois quando a mente é fortemente afetada pelo amor e pelo desejo de uma coisa certa , o resultado é que ela pensa menos em outras coisas. Portanto, se a mente do homem é alimentada com amor e desejo pelas coisas divinas, em que a perfeição claramente consiste, o resultado é que ele renuncia a tudo que possa impedir seu movimento em direção a Deus, não apenas o cuidado com os bens e o amor à esposa e filhos, mas também amor por si mesmo. Isso é representado pelas palavras das Escrituras. Pois é dito (Cant. 8: 7): Se um homem der todos os bens de sua casa por amor, ele a desprezará como nada; e (Mat. 13:45, 46): O reino dos céus é semelhante a um comerciante que buscava boas pérolas; o qual, encontrando uma pérola de grande valor, seguiu seu caminho, vendeu tudo o que tinha e comprou-a; e (Filipe 3: 7, 8): As coisas que eram lucro para mim.… Eu conto … como esterco, para que eu possa ganhar Cristo.

Visto que essas três são disposições para a perfeição e os efeitos e sinais da perfeição, é conveniente que aqueles que juram essas três coisas sejam considerados no estado de perfeição.

Ora, a perfeição para a qual as coisas em questão dispõem o homem, consiste na mente estar ocupada com Deus. Por isso aqueles que os professam são chamados de religiosos, por se

dedicarem e seus bens em sacrifício a Deus: seus bens, pela pobreza; seu corpo, por continência; sua vontade, pela obediência. Pois a religião consiste na adoração a Deus, como afirmado acima.

CAPÍTULO CXXXI
SOBRE O ERRO DE QUEM CONDENAM A POBREZA VOLUNTÁRIA

ALGUNS, em contradição com o ensino do Evangelho, condenaram a pobreza intencional . O primeiro deles foi Vigilantius, que foi seguido por outros, fingindo ser mestres da lei, não entendendo nem o que eles dizem, nem o que afirmam. Eles basearam sua controvérsia nos seguintes argumentos semelhantes.

O apetite natural exige que todo animal supra suas necessidades vitais. Conseqüentemente, aqueles animais que são incapazes de encontrar as necessidades vitais em todas as épocas do ano, por instinto natural, reúnem essas coisas na hora em que devem ser encontradas e as armazenam, por exemplo, abelhas e formigas. Agora, os homens precisam de muitas coisas para o sustento da vida, que não podem ser encontradas o tempo todo. Portanto, é natural ao homem obter e manter as coisas de que necessita. Portanto, é contrário à lei natural espalhar pela pobreza tudo o que se reuniu.

Novamente. Tudo tem um gosto natural por aquelas coisas pelas quais seu ser é preservado, visto que todas as coisas procuram existir. Agora a vida do homem é sustentada pela substância das coisas externas. W or conseguinte, pela lei natural todo homem é obrigado a manter a substância das coisas externas, mesmo como a própria vida. Portanto, é muito contraa lei natural para um homem privar-se das necessidades da vida por meio da pobreza voluntária, como é para impor as mãos sobre si mesmo.

Além disso. O homem é por natureza um animal social, como afirmado acima. Agora, a sociedade não pode perdurar entre os homens a menos que um ajude o outro. Conseqüentemente, é natural para os homens que um ajude o outro em suas necessidades. Mas eles impossibilitam a si mesmos de obter essa ajuda, se renunciam à substância das coisas externas, pelas quais especialmente a ajuda é dada a outros. Portanto, é contrário ao

instinto natural e ao bem da piedade e da caridade que um homem, por pobreza voluntária, renuncie a todos os bens mundanos .

Além do mais. Se é um mal possuir a substância deste mundo; e se é bom libertar o próximo de um mal, e o mal trazer o mal sobre ele: segue-se que é mal dar a substância deste mundo a quem está em necessidade, e bem tirá-la de aquele que o tem: o que é um absurdo. Portanto, é bom possuir a substância deste mundo: e renunciá-lo totalmente pela pobreza voluntária é mau.

Novamente. Ocasiões do mal devem ser evitadas. Agora, a pobreza é uma ocasião do mal, pois por meio dela os homens são levados ao roubo, lisonja e perjúrio e assim por diante. Portanto, a pobreza não deve ser abraçada deliberadamente; antes, devemos evitá-lo, para que não nos aconteça.

Avançar. Visto que a virtude segue a média, ela é destruída por qualquer um dos extremos . Agora, a liberalidade é uma virtude que dá o que deve ser dado e mantém o que deve ser retido. E a iliberalidade é um vício do lado da deficiência, apegando-se ao que deve ser retido e ao que não deve ser retido. É também um vício no sentido do excesso, quando tudo é doado: e isso é feito por aqueles que abraçam a pobreza voluntária. Portanto, é pecaminoso e aliado à prodigalidade.

Esses argumentos parecem ser confirmados pela autoridade das Escrituras. Pois é dito (Prov. 30: 8, 9): Não me dê mendicância nem riquezas: dê-me apenas o necessário para a vida. Para que, talvez, estando cheio, eu não seja tentado a negar e dizer: Quem é o Senhor? ou sendo compelido pela pobreza, deveria roubar e jurar o nome do meu Deus.

CAPÍTULO CXXXII
DOS CAMINHOS DE LI FE SEGUIDOS POR AQUELES QUE ABRAÇAM A POBREZA VOLUNTÁRIA

ESTA questão pareceria ser ainda mais relevante se considerarmos as maneiras pelas quais aqueles que precisam viver, que abraçam a pobreza voluntária.

Uma maneira de viver é vender os bens de cada um e todos viverem juntos com o lucro. Isso parece ter sido feito em Jerusalém sob os apóstolos: pois é dito (Atos 4:34, 35): Todos quantos eram proprietários de terras. ou casas, vendiam-nas e traziam o preço das coisas que vendiam e colocavam-no diante dos pés dos apóstolos. E a distribuição foi feita para todos, de acordo com a necessidade.

Agora, desta forma, parece que provisão suficiente não foi feita para o sustento do homem. Primeiro, porque não é provável que muitos possuidores de grandes posses adotem esse tipo de vida. E o produto da venda dos bens de alguns homens ricos, depois de dividido entre muitos, não duraria muito.

Também, porque é possível e fácil que o preço recebido se perca, seja por fraude por parte dos distribuidores, seja por furto ou furto. Conseqüentemente, aqueles que abraçam esse tipo de pobreza ficarão sem um meio de subsistência.

Além do mais. Muitas coisas acontecem que obrigam um homem a mudar de residência. Portanto, será difícil fornecer para aqueles que podem estar espalhados em vários lugares, se o produto da venda for atribuído a todos eles em comum.

Há outro modo de vida observado em muitos mosteiros, onde as posses são compartilhadas e as provisões feitas para cada um de acordo com suas necessidades.

Mas também não parece que esse estilo de vida seja conveniente. Pois as posses terrenas são acompanhadas de ansiedades: tanto na obtenção de receita, quanto em protegê-las contra fraude e violência: e essas ansiedades são tanto maiores e

envolvem muito mais pessoas, conforme maiores posses são necessárias para bastar para o manutenção do maior número. Desta forma, portanto, o motivo da pobreza voluntária é frustrado: pelo menos no que diz respeito a muitos que precisam ser solícitos no cuidado da propriedade.

Novamente. A posse em comum costuma ocasionar discórdia. Pois, aparentemente, pessoas que, como os espanhóis e os persas, nada têm em comum, não são propensas ao contencioso, mas aquelas que têm algo em comum: por isso há brigas entre irmãos. Bem, as discórdias são um grande obstáculo para a mente estar ocupada com as coisas divinas, como afirmado acima. Portanto, esse modo de vida parece frustrar o fim da pobreza voluntária.

Existe novamente um terceiro modo de vida, onde aqueles que abraçam a pobreza voluntária vivem do trabalho manual. O apóstolo Paulo seguiu essa maneira de viver e, por seu exemplo e instituição, aconselhou outros a observá-la. Pois está dito (2 Tes. 3: 8-10): Nem comemos pão de ninguém por nada, mas com trabalho e fadiga trabalhamos noite e dia, para não sermos cobrados de nenhum de vocês: não como se não tivéssemos poder, mas para que pudéssemos dar-vos um modelo, para nos imitar. Pois também quando estávamos convosco , isto vos declaramos: se alguém não quer trabalhar, também não coma. No entanto, esse tipo de vida também não parece conveniente. Pois o trabalho manual é necessário como meio de subsistência, visto que algo é adquirido por meio dele. Agora parece fútil renunciar ao que é necessário e depois trabalhar para recuperá-lo. Conseqüentemente, se depois de abraçar a pobreza voluntária um homem deve recuperar o meio de vida trabalhando com as mãos, seria inútil para ele renunciar a tudo o que tinha para sustentar sua vida.

Também. A pobreza voluntária é aconselhada para que assim o homem esteja disposto a seguir a Cristo com maior prontidão, estando livre das preocupações mundanas. Agora, parece envolver maior solicitude que um homem ganhe a vida com seu próprio trabalho, do que viver com o que já tem: especialmente se ele fosse moderadamente rico, ou possuísse bens móveis, com os quais era fácil para ele obter o necessário para a vida. Portanto, viver de

trabalho manual pareceria inconsistente com o propósito daqueles que abraçam a pobreza voluntária.

A isso devemos acrescentar que nosso Senhor aparentemente proibiu Seus discípulos de trabalho manual quando, usando a comparação entre os pássaros e os lírios do campo, Ele os advertiu contra a solicitude pelas coisas terrenas . Pois Ele disse (Mat. 6:26): Eis as aves do céu, porque não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E novamente (versículo 28): Considere os lírios do campo como eles crescem: eles não trabalham, nem fiam.

Mas essa forma de vida é aparentemente inadequada. Pois muitos desejam a perfeição, mas não têm habilidade nem habilidade para passar a vida trabalhando, porque não foram educados nem ensinados a fazer tais coisas. Pois assim os camponeses e trabalhadores estariam em melhor posição para alcançar a perfeição de vida do que aqueles que estudaram a sabedoria e foram criados com riqueza e comodidade, a que renunciam por amor a Cristo. - Também acontece que alguns que abraçam a pobreza voluntária, perdem a saúde ou são impedidos de trabalhar de alguma outra forma. Conseqüentemente, eles seriam privados de meios de subsistência.

Novamente. Não basta pouco tempo para que se possa trabalhar pelas necessidades da vida; como evidenciado no número de homens que passam todo o seu tempo fazendo isso, e ainda assim dificilmente são capazes de ganhar um sustento adequado. Mas, se quem abraça a pobreza voluntária tiver que viver de trabalho manual, o resultado seria que passaria a maior parte de sua vida nesse tipo de trabalho: e, conseqüentemente, ficaria privado de ações de maior importância, que também requerem muito tempo, como o estudo da sabedoria, ensino e outras ocupações espirituais. E assim a pobreza voluntária seria mais um obstáculo do que uma disposição para a perfeição da vida.

Se alguém disser que o trabalho manual é necessário para banir a ociosidade: não é o caso. Pois era melhor banir a ociosidade ocupando-se no exercício das virtudes morais, às quais as riquezas servem instrumentalmente, por exemplo, dando esmolas e coisas semelhantes, do que com trabalho manual. - Além disso: era inútil

aconselhar a pobreza apenas que os homens, depois de se tornarem pobres, poderiam abster-se da ociosidade, ocupando seu tempo no trabalho manual, a menos que fosse dado o conselho de que eles pudessem se dedicar a ocupações mais elevadas do que as pertencentes à vida comum do homem.

E se alguém disser que o trabalho manual é necessário para domar os desejos da carne; isso não é o ponto. Pois a questão em questão é se é necessário que aqueles que abraçam a pobreza voluntária vivam do trabalho manual. - Além disso: há muitas outras maneiras de domar a concupiscência carnal: a saber, jejuando, observando e coisas semelhantes. - Além disso, até os ricos, que não precisam trabalhar para viver, podem usar o trabalho manual para esse fim.

Existe ainda um outro modo de vida, onde aqueles que abraçam a pobreza voluntária vivem da ministração de outros, que desejam estar a serviço da perfeição da pobreza voluntária, retendo suas riquezas. Este caminho, aparentemente, foi seguido por nosso Senhor e Seus discípulos: pois lemos (Lc. 8: 2, 3) que certas mulheres seguiram a Cristo e ministraram a Ele de seus bens.

Mas também não parece que esse estilo de vida seja conveniente. Pois, aparentemente, não é razoável renunciar ao próprio bem para viver do bem de outrem.

Além disso. Pareceria impróprio receber de outrem sem devolver-lhe: visto que se observa a igualdade da justiça em dar e receber. - É, porém, permitido viver da esmola de outrem, para quem lhes oferece algum tipo de serviço . Portanto, não parece razoável que os ministros do altar, eos pregadores, que dão ao povo doutrina e outras coisas piedosas, devem receber deles o sustento: pois o trabalhador é digno de sua comida , como diz nosso Senhor (Mat. 10:10). Por isso o Apóstolo diz (1 Cor. 9: 13-14) que o Senhor ordenou que aqueles que pregam o Evangelho, vivam do Evangelho: e que aqueles que servem ao altar participem com o altar. Conseqüentemente, não era adequado para aqueles que não desempenham nenhum dever ministerial para o povo, receber do povo o necessário para a vida.

Avançar. Esse modo de vida parece ser prejudicial para os outros. Para alguns, existem que precisam ser sustentados pela generosidade dos outros, por não poderem se sustentar por causa da pobreza ou da doença. E essa generosidade precisaria ser diminuída, se aqueles que abraçam a pobreza voluntária tivessem que ser sustentados pelas ofertas de outros: uma vez que as pessoas são incapazes e não querem sustentar um grande número de pobres. Daí o apóstolo (1 Tim. 4) ordenar que se um homem tem uma viúva aparentada com ele, deixe-o ministrar a ela, para que a Igreja cuide daqueles que são realmente viúvas. Portanto, é impróprio que aqueles que optam pela pobreza voluntária sigam esse modo de vida.

Além disso. Uma mente livre é a condição mais necessária para a virtude perfeita: pois sem ela um homem facilmente se torna participante dos pecados de outros homens: seja por consentimento expresso, ou por aprovação lisonjeira, ou pelo menos por dissimulação. Agora , essa liberdade é consideravelmente prejudicada pelo modo de vida acima mencionado: pois um homem não pode deixar de temer ofender alguém de cuja bondade ele vive. Consequentemente, este modo de vida é um obstáculo à virtude perfeita, que é o fim da pobreza voluntária: e por isso pareceria impróprio para aqueles que são voluntariamente pobres.

Além do mais. Não podemos ter certeza do que depende da vontade de outra pessoa. Agora, a doação de si mesmo depende da vontade do doador. Portanto, esse modo de vida não fornece o suficiente para os voluntariamente pobres no que diz respeito a ter certeza de seu sustento.

Avançar. Os pobres que têm que viver com o que os outros lhes dão, têm que dar a conhecer as suas necessidades aos outros e pedir o que precisam. Ora, tal mendigar torna o mendigo desprezível e até pesado: pois as pessoas se consideram melhores do que aqueles que precisam de seu apoio; e muitos demoram a dar. Mas aqueles que escolhem a vida perfeita, devem ser respeitados e amados, para que os homens os imitem mais prontamente e aceitem o estado de virtude: e se o contrário for o caso, até a própria virtude é desprezada. Portanto, viver pedindo esmola é

prejudicial para aqueles que preferem a pobreza voluntária em prol da virtude perfeita.

Novamente. Os homens perfeitos devem evitar não só o mal, mas também o que tem a aparência do mal : pois o Apóstolo diz (Rm 12): De toda a aparência do mal, abstenha-se: e o Filósofo diz que o homem bom deve evitar não só o que é errado, mas também o que parece errado. Agora, mendigar tem a aparência do mal: já que muitos mendigam por causa do lucro. Portanto, tal modo de vida não deve ser abraçado pelos perfeitos.

Além do mais. A pobreza voluntária é aconselhada para que a mente do homem, estando afastada dos cuidados terrenos, tenha mais liberdade para se entregar a Deus. Mas esse modo de viver pedindo esmolas é cheio de cuidados: pois, aparentemente, mais cuidado está em obter os bens dos outros do que em usar os seus. Portanto, este modo de vida pareceria impróprio para aqueles que fazem profissão de pobreza voluntária.

Se, entretanto, alguém deseja louvar a mendicância por causa da humildade, sua contenda pareceria totalmente irracional. Pois louvamos a humildade assim como desprezamos a eminência mundana, que consiste em riquezas, honras, renome e coisas semelhantes: mas não pelo desprezo da eminência da virtude, a respeito da qual devemos ser magnânimos. Portanto, a humildade seria condenável se, em nome da humildade, alguém fizesse algo depreciativo à eminência da humildade. Ora, mendigar é depreciativo desta forma: tanto porque é melhor dar do que receber: e porque tem a aparência de errado. Portanto, a mendicância não deve ser elogiada por causa da humildade.

Houve também alguns que disseram àqueles que professam a perfeição de vida que eles não deveriam ter solicitude, nem por mendigar, nem por labutar, nem por guardar algo para si, e que deveriam olhar somente para Deus para seu sustento. : porque é dito (Mat. 6:25) .: Não se preocupe com a sua vida, com o que comer (e com o que beber), nem com o que vestir do seu corpo : e novamente (versículo 34): Não seja solícito com amanhã.

Mas isso parece totalmente irracional. Pois é tolice desejar o fim e omitir os meios. Ora, comer é o fim a que se dirige a solicitude do

homem, por meio da qual ele busca seu alimento. Conseqüentemente, os que não conseguem viver sem comer devem ser solícitos em conseguir seu alimento. - Além disso. A solicitude em relação às coisas terrenas não deve ser evitada, exceto porque impede a contemplação das coisas eternas. Mas, enquanto ele está revestido de carne mortal, o homem não pode viver sem fazer muitas coisas que impedem a contemplação, como dormir, comer e assim por diante. Nem, portanto, deve deixar de ser solícito com as necessidades da vida, por serem um obstáculo à contemplação. - Além disso, isso leva a um estranho absurdo. Pois um homem poderia, com igual razão, dizer que não andaria, nem abriria a boca para comer, nem evitaria uma pedra que caísse ou o golpe de uma espada, mas que esperaria que Deus agisse: e isso é para tentar a Deus. Portanto, a solicitude pela comida não deve ser evitada de todo.

CAPÍTULO CXXXIII
COMO A POBREZA É BOA

Para elucidar a verdade sobre o que falamos, devemos formar nosso julgamento da pobreza, considerando as riquezas. As riquezas externas são necessárias para o bem da virtude: por meio delas sustentamos o corpo e ajudamos os outros. Agora, as coisas dirigidas a um fim devem tirar sua bondade desse fim. Conseqüentemente, as riquezas externas devem ser um bem do homem; não seu chefe, mas, por assim dizer, seu secundário, bom: porque o fim é principalmente um bem; e outras coisas, conforme forem direcionadas até o fim. Por esta razão, alguns pensaram que as virtudes são o maior bem do homem, e as riquezas externas, os bens de menor valor. Ora, as coisas dirigidas a um fim devem ser avaliadas desde a exigência do fim. Por isso as riquezas são boas, na medida em que servem ao uso da virtude; e se essa medida for excedida, de modo que impedem a prática da virtude, não devem mais ser contadas como um bem, mas como um mal. Daí acontece que a posse de riquezas é boa para alguns que as usam para a virtude: enquanto para outros é umamal, porque se afastam assim da virtude, por estarem muito ansiosos por eles, ou muito apegados a eles, ou presunçosos a respeito deles.

Enquanto, no entanto, existem virtudes da vida ativa e da vida contemplativa, ambas precisam de riquezas externas de maneiras diferentes. Pois as virtudes contemplativas precisam delas apenas para o sustento da natureza: enquanto as virtudes ativas precisam delas tanto para esse propósito , como para sustentar outros que compartilham a mesma vida. Conseqüentemente, a vida contemplativa é mais perfeita porque tem menos necessidades. A esta vida, na verdade, parece pertencer que o homem se ocupe totalmente com as coisas divinas: e a esta perfeição o ensinamento de Cristo aconselha ao homem. Conseqüentemente, aqueles que buscam essa perfeição se contentam com um mínimo de riquezas externas, tanto, a saber, quanto suficiente para sustentar a natureza. Daí o apóstolo dizer (1 Timóteo 6: 8): Tendo comida e com a qual ser cobertos, com isso nos contentamos.

Conseqüentemente, a pobreza é louvável na medida em que liberta o homem daqueles vícios em que alguns estão enredados pela riqueza. Na medida em que elimina a ansiedade que é ocasionada pelas riquezas, é útil para alguns, nomeadamente aqueles que estão dispostos a se ocupar com as coisas melhores: mas é prejudicial para alguns, que estando livres desta ansiedade, dirigem-se a piores ocupações. Daí Gregory diz (6 Moral. Xxxvii): Muitas vezes acontece que as pessoas que estão ocupadas em fazer bem enquanto os homens vivem, são mortas pela espada da aposentadoria. - Na medida em que a pobreza remove o bem resultante de as riquezas, nomeadamente a ajuda alheia e o próprio sustento, é simplesmente um mal: a não ser que, na medida em que a ajuda pela qual o próximo se alivia nas coisas temporais, possa ser compensada por um bem maior, em que um homem, por falta riqueza, pode mais livremente se dedicar aos negócios de Deus e de sua alma. Mas o bem do próprio sustento é tão necessário, que não pode ser compensado por nenhum outro: pois o homem não deve privar-se de seu sustento para obter qualquer outro bem.

Tal pobreza é, portanto, louvável quando um homem, sendo assim libertado da solicitude mundana, é habilitado a ocupar-se mais livremente com as coisas divinas e espirituais; no entanto, para reter a possibilidade de se sustentar legalmente, para o qual muitas coisas não são necessárias. E quanto mais o modo de viver na pobreza exige menos solicitude, tanto mais se deve recomendar a pobreza : mas não porque a pobreza é maior. Pois a pobreza não é boa em si mesma, mas na medida em que liberta o homem daquilo que o impede de se dedicar às coisas espirituais. Conseqüentemente, sua medida de bondade depende de quão longe ela liberta o homem dos obstáculos mencionados. - Na verdade, isso se aplica a todas as coisas externas em comum, que são tanto boas quanto úteis à virtude, mas não em si mesmas.

CAPÍTULO CXXXIV
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS DADOS ACIMA CONTRA A POBREZA

MANTENDO essas observações em mente, resolveremos facilmente os argumentos anteriores pelos quais a pobreza foi impugnada. Pois embora o homem tenha um desejo natural de reunir o necessário para a vida, como afirma o primeiro argumento, isso não implicaque cada indivíduo deve estar ocupado em fazê-lo. Na verdade, nem todas as abelhas estão ocupadas com o mesmo dever: mas algumas colhem mel, algumas constroem suas moradias com cera, enquanto as rainhas não fazem nenhuma dessas coisas: e deve ser assim com o homem. Pois, como muitas coisas são necessárias para a subsistência de uma pessoa, para as quais um homem não é suficiente por si mesmo, é necessário que diferentes coisas sejam feitas por diferentes homens: por exemplo, que alguns cultivem a terra, que alguns cuidem de animais, que alguns construam casas e assim por diante. E visto que a vida do homem exige não apenas os bens do corpo, mas também, e ainda mais, os bens da alma, é necessário que alguns se ocupem com as coisas espirituais para o aperfeiçoamento dos outros; e tais devem estar isentos de cuidados. de coisas temporais. Esta divisão de diversos deveres entre diversas pessoas é feita pela providência divina, de acordo com o fato de alguns estarem mais inclinados a um dever do que a outros.

É claro, portanto, que quem renuncia aos bens temporais não se priva de seu sustento: como afirma o segundo argumento. Pois eles ainda têm a provável esperança de sustento, seja do próprio trabalho, seja da bondade dos outros, seja na forma de propriedade comum, seja como pão de cada dia. Pois assim como o que é possível por meio de nossos amigos é possível, em certo sentido, para nós mesmos, como diz o filósofo, o que nossos amigos têm é, em certo sentido, nosso.

Agora, entre os homens, deve haver aquela amizade mútua pela qual eles ajudam uns aos outros tanto em deveres espirituais quanto

terrenos. Mais uma vez, é melhor ajudar outro nos espirituais do que nos temporais: visto que os espirituais são mais excelentes do que os temporais, e mais necessários para atingir aquele fim que é a bem-aventurança. Portanto, o homem que por pobreza voluntária se priva da possibilidade de ajudar os outros nas coisas temporais, a fim de obter coisas espirituais, pelas quais possa ser de serviço mais útil aos outros, não contraria, como concluiu o terceiro argumento, o bem de sociedade humana.

Do exposto, fica claro que as riquezas são um bem do homem, visto que são direcionadas para o bem racional, mas não em si mesmas. Portanto, nada impede que a pobreza seja melhor, se por ela o homem é direcionado para um bem mais perfeito. Assim, o quarto argumento é respondido. E visto que nem a riqueza , nem a pobreza, nem qualquer coisa externa é em si mesmo um bem para o homem, mas apenas na medida em que é dirigido ao bem da razão; nada os impede de ser uma fonte de pecado, quando não são empregados pelo homem de acordo com a regra da razão. E, no entanto, não devem ser considerados simplesmente maus, mas apenas quando são usados para um mau uso. Portanto, nem a pobreza deve ser condenada por causa de certos vícios que às vezes são ocasionados por ela: como o quinto argumento se esforçou para provar. Portanto, devemos também observar que o meio da virtude não depende da quantidade de bens externos empregados, mas da regra da razão. De modo que às vezes acontece que o que é um extremo em quantidade de uma coisa externa, é o meio segundo a regra da razão. Pois ninguém tende a coisas maiores do que o homem magnânimo, nem supera em valor as despesas do homem magnífico. Portanto, eles seguem a média não pela quantidade de despesas, ou algo semelhante, mas por não exceder ou ficar aquém da regra de razão. Esta regra, de fato, mede não só a quantidade da coisa usada, mas também a condição da pessoa, e sua intenção, a adequação do lugar e do tempo, e as coisas que sãoexigido em atos de virtude. Conseqüentemente, um homem, por meio da empatia voluntária , não frustra a virtude, mesmo que renuncie a todas as coisas. Nem é pródigo ao fazê-lo: visto que o faz para um fim devido e observando outras circunstâncias devidas. Pois é mais expor-se à morte - o que, no

entanto, o homem o faz pela virtude da fortaleza, observando as devidas circunstâncias - do que renunciar a todos os seus bens para um fim devido. Assim, o sexto argumento é respondido.

As palavras citadas de Salomão não estão em contradição com isso. Pois é claro que ele fala de pobreza compulsória, que costuma ser motivo de furto.

CAPÍTULO CXXXV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES PROVOCADAS PELAS DIVERSAS FORMAS DE VIDA SEGUIDAS POR QUEM ABRAÇA A POBREZA VOLUNTÁRIA

Devemos, em conseqüência do anterior, considerar as maneiras pelas quais aqueles que abraçam a pobreza voluntária devem viver. A primeira forma, ou seja, que todos vivam em comum com o produto da venda de seus bens, é suficiente, mas não por muito tempo. E assim os apóstolos instituíram esta forma de vida para os fiéis em Jerusalém, porque previram, através do Espírito Santo, que não deveriam permanecer muito tempo juntos em Jerusalém, tanto por causa das perseguições vindouras pelos judeus, como por causa de a destruição iminente da cidade e da nação: portanto, não houve necessidade de provi de para os fiéis, exceto por um curto período de tempo. Por isso, quando passaram aos gentios, entre os quais a Igreja deveria ser firmemente estabelecida e duradoura, não lemos que instituíram este modo de vida.

No entanto, o fato de que o dispensador pode ser culpado de fraude não é argumento contra esse modo de vida. Pois isso é comum a todos os estilos de vida, em que as pessoas vivem juntas; no entanto, tanto menos dessa maneira particular, já que aparentemente é menos provável que aconteça que aqueles que buscam a vida perfeita sejam culpados de fraude. um remédio pode ser fornecido contra isso escolhendo dispensadores fiéis: portanto, sob os apóstolos Estêvão e outros foram escolhidos, que foram considerados dignos deste cargo.

A segunda forma de vida também é adequada para aqueles que abraçam a pobreza voluntária: aquela, ou seja, em que vivam de sua propriedade comum. Nada há, neste modo de vida, que deprecie a perfeição a que tendem os que se tornaram pobres voluntariamente. Porque é possível a um ou a uns poucos ter o cuidado de cuidar dos bens, para que os outros, estando livres do cuidado das coisas temporais , possam ocupar-se livremente com as coisas espirituais, que são os rendimentos provenientes da

pobreza voluntária. Nem os que assumem esta responsabilidade pelos outros, perdem qualquer coisa da perfeição da vida: pois o que parecem perder ao serem perturbados lhes é compensado na obediência ao chamado da caridade, em em que também consiste a perfeição da vida .

Nem esse modo de vida destrói a harmonia pelo fato de a propriedade ser mantida em comum. Pois aqueles que abraçam a pobreza voluntária devem desprezar as coisas temporais; de forma que eles não poderiam estar em desacordo por causa dos deuses terrestres ;especialmente porque não devem esperar das temporalidades nada além do necessário para a vida; e visto que os distribuidores devem ser fiéis. - Nem é o fato de alguns abusarem deste modo de vida, uma razão suficiente para condená-lo: visto que os homens maus fazem mau uso até mesmo das coisas boas, assim como os homens bons fazem bom uso das coisas más .

A terceira forma de vida também é adequada para aqueles que assumem a pobreza voluntariamente: a saber, aquela em que vivem do trabalho manual. Pois não é inútil renunciar às posses temporais, a fim de recuperá-las pelo trabalho manual: como a primeira objeção sustentou. Porque a posse de riquezas exigia que o homem fosse solícito em administrá-la ou, pelo menos, em mantê-la, e atraía suas afeições: o que não é mais o caso quando ele está ocupado em obter o pão de cada dia com o trabalho manual.

Agora, é claro que pouco tempo é suficiente, e nenhuma grande solicitude é necessária, para que um homem obtenha um sustento suficiente com o trabalho manual. Ao passo que, para enriquecer, ou prover-se de mais do que um sustento suficiente, que é o objetivo do trabalhador mundano, é necessário gastar muito tempo e exercer muito cuidado. Portanto, a resposta ao segundo argumento é clara.

Devemos observar que no Evangelho nosso Senhor não proibia o trabalho, mas a ansiedade mental quanto às necessidades da vida. Pois ele não disse: Não trabalhe, mas não seja solícito. Ele prova sua afirmação com um argumento a fortiori. Pois se a providência divina mantém pássaros e lírios, que são de baixa condição e não podem trabalhar como os homens para obter esse sustento; muito mais proverá para o homem, que está em condição superior, e a

quem deu os meios de obter seu pão com seu próprio trabalho; de modo que não precisa ser ansiosamente solícito a respeito do necessário para esta vida. É claro, então, que este modo de vida não é condenado pelas palavras de nosso Senhor citadas na objeção. Novamente, este modo de vida não pode ser condenado sob o argumento de que é insuficiente. Porque raramente acontece que um homem seja incapaz, por meio do trabalho manual, de obter o suficiente para seu sustento, seja por motivo de doença, seja por algum motivo semelhante. E uma ordenança não deve ser censurada por deixar de ser aplicada em alguns casos: pois isso acontece nas ordenanças da natureza e da vontade. Nem há qualquer modo de viver que fornece para o homem, sem possibilidade de ser em falta: de riquezas pode ser levado por furto ou roubo, assim como o homem que vive de trabalho manual pode tornar-se incapaz de work.-E ainda há é ainda um remédio no que diz respeito ao modo de vida acima mencionado: a saber, que um homem que não pode obter o suficiente para si mesmo com seu trabalho, seja assistido por outros da mesma associação, que são capazes de trabalhar mais do que o suficiente para si próprios; ou ag ain por aqueles que têm meios, de acordo com a lei da caridade e da amizade natural, por meio dos quais um ajuda o outro em suas necessidades. Assim o apóstolo, depois de dizer (2 Tessalonicenses 3:10), Aquele que não trabalha, tampouco coma; por causa daqueles que não conseguem obter o suficiente para si com o seu próprio trabalho, acrescenta esta admoestação aos outros (versículo 13): Mas você ... não se canse de fazer o bem.

Além disso, como poucas coisas são necessárias para um sustento suficiente, aqueles que se contentam com pouco não precisam gastar muito tempo para obter o suficiente com o trabalho manual. Portanto, eles não são muito impedidos de fazer outras obras espirituais, por causa das quaisabraçaram a pobreza voluntária: ainda mais porque, trabalhando com as mãos, podem pensar em Deus e louvá-lo, e fazer outras coisas semelhantes , que na vida privada os homens são obrigados a fazer. No entanto, para que não sejam totalmente impedidos de cuidar das coisas espirituais, eles podem ser ajudados pela bondade de outros membros fiéis.

Agora, embora a pobreza voluntária não seja abraçada a fim de que o trabalho manual elimine a ociosidade ou castigue a carne, já que mesmo aqueles que têm riquezas podem fazer isso: ainda assim, não há dúvida de que o trabalho manual aproveita para as coisas mencionadas, mesmo sem ser feito para ganhar a vida. A ociosidade, entretanto, pode ser removida por outras ocupações mais úteis, e a concupiscência da carne pode ser domada por meio de remédios mais eficazes. Conseqüentemente, aqueles que têm meios de subsistência legais, ou são capazes de obtê-los, não são obrigados, pelos motivos acima, a realizar trabalho manual . Pois só a necessidade de sustento obriga o homem a trabalhar com as mãos; pelo que o apóstolo diz (2 Tess. 3:10): Quem não trabalhar, também não coma.

Novamente, a quarta maneira de viver das ofertas de outros é adequada para aqueles que abraçam a pobreza voluntária. Pois não é impróprio que aquele que renunciou aos seus por causa de algo proveitoso para os outros, seja mantido pelo que os outros dão. Porque, se não fosse assim, a sociedade humana não poderia durar: já que, se um homem não cuidasse dos seus, ninguém estaria a serviço da comunidade. Portanto, é conveniente para a sociedade humana que aqueles que, renunciando ao cuidado da propriedade, estão a serviço da comunidade, sejam mantidos por aqueles a quem estão ao serviço; visto que, por esta razão, os soldados vivem das contribuições dos outros, e os governantes do estado são pagos com o tesouro comum. Agora, aqueles que abraçam a pobreza voluntária para seguir a Cristo, renunciam a todas as coisas precisamente para serem úteis à comunidade, porque com sua sabedoria, aprendizado e exemplo iluminam o povo e o sustentam com sua oração e intercessão.

Portanto, também está claro que não é nenhuma desgraça para eles viver do que os outros dão, visto que eles retribuem em melhor espécie, recebendo coisas temporais para seu sustento e lucrando com outros em coisas espirituais. Daí o apóstolo dizer (2 Coríntios 8:14): Deixe a sua abundância, ou seja, em bens temporais, suprir a necessidade deles; para que também a abundância deles, isto é, em bens rituais espirituais, supra a sua necessidade. Pois aquele que ajuda o outro, participa de suas ações, tanto no bem como no mal.

E quando por seu exemplo eles encorajam outros à virtude, o resultado é que aqueles que lucram com seu exemplo, tornam-se menos apegados às riquezas, ao ver que outros renunciam totalmente às riquezas em prol da perfeição da vida. Agora, quanto menos um homem ama a riqueza e quanto mais inclinado à virtude, tanto mais prontamente dá de sua própria riqueza para o sustento de outros. Portanto, aqueles que abraçam a pobreza voluntária e vivem do que os outros dão, tornam-se mais úteis aos outros pobres, encorajando os outros, por palavra e exemplo, a obras de misericórdia, do que prejudiciais por receber os dons de outros para seu sustento.

É também evidente que os homens de perfeita virtude, tal como deveriam ser, que professam pobreza voluntária por desprezar as riquezas, não perdem a liberdade só porque recebem algumas coisas de outros para seu sustento; já que o homem não cessaser livre livre por causa das coisas que dominam suas afeições. Conseqüentemente, ele não perde sua liberdade por causa das coisas que ele despreza, se elas forem dadas a ele.

E embora o sustento de quem vive do que os outros lhe dão dependa da boa vontade de quem dá, não é, por isso, insuficiente para o sustento dos pobres de Cristo. Pois depende da boa vontade, não de um, mas de muitos. E não é provável que na multidão de fiéis não haja muitos dispostos a suprir as necessidades daqueles a quem reverenciam pela perfeição de sua virtude.

Tampouco é impróprio que dêem a conhecer suas necessidades e implorem, seja pelos outros ou por si mesmas. Assim, lemos que até mesmo os apóstolos fizeram isso; pois eles aceitaram não apenas para si as necessidades da vida daqueles a quem pregaram; —o que foi um ato de autoridade em vez de implorar, visto que o Senhor ordenou que aqueles que servem ao evangelho vivessem pelo evangelho —mas também para os pobres em Jerusalém, que renunciaram à sua propriedade e viveram na pobreza, mas não pregaram aos gentios; no entanto, sua administração espiritual poderia beneficiar aqueles por quem eram mantidos. Conseqüentemente, o apóstolo aconselha que tais pessoas sejam mantidas por esmolas, dadas, não por necessidade,

mas gratuitamente , conselho esse que nada mais é do que mendigar. - Este mendigo não torna os homens desprezíveis, se for feito com razão, por causa da necessidade , sem excessos e sem importunação: com a devida consideração tanto da pessoa procurada, quanto do lugar e do tempo: tudo isso deve ser observado por aqueles que buscam a perfeição de vida.

É, conseqüentemente, claro que não há aparência de malfeitor em mendigar assim: embora haveria se fosse feito com importunação e indiscretamente por causa da auto-indulgência ou ganância.

Agora, é evidente que mendigar implica certa rebaixamento. Pois, como ser passivo é inferior a ser ativo, receber é inferior a dar; e sujeição e obediência, para governar e comandar: embora possa haver uma compensação na forma de uma circunstância concomitante.

Agora, fazer uma escolha deliberada daquilo que implica humilhação é um ato de humildade; não de forma simples, mas de acordo com a necessidade. Pois, visto que a humildade é uma virtude, ela não faz nada indiscretamente : de modo que é um sinal, não de humildade, mas de loucura, se um homem adotar todo tipo de humilhação. Por outro lado, se um homem não recua por causa da humilhação de fazer o que a virtude exige dele; - por exemplo, se a caridade exige que ele execute um serviço humilhante para seu próximo - por meio da humildade ele não se esquivará de fazê-lo. Conseqüentemente, se, para abraçar a vida de pobreza, é necessário mendigar, é um ato de humildade sofrer essa humilhação. - Novamente, é um ato de virtude, às vezes, tomar sobre nós coisas que são degradantes, embora o nosso dever não nos obrigue a fazê-lo, para que com o nosso exemplo possamos encorajar os outros que estão assim amarrados, para que os sofram mais facilmente: assim o oficial às vezes faz o trabalho de um soldado comum , para encorajar os outros. - Às vezes também o uso virtuoso da humilhação serve de remédio. Por exemplo, se a mente de um homem está inclinada a uma presunção imoderada, é bom para ele recorrer, com a devida moderação, a atos de auto-humilhação , seja por sua própria escolha, ou como ordenado por

outros, a fim de reprimira exaltação de sua alma: uma vez que, ao fazê-lo, ele se eleva ao nível do mais baixo dos homens, cujos deveres são do tipo inferior.

Aqueles que sustentam que nosso Senhor proibiu toda solicitude em buscar o pão de alguém, são culpados de um erro totalmente irracional. Porque todo ato exige solicitude. Conseqüentemente, se o homem não deve se preocupar com as coisas do corpo, segue-se que ele não deve realizar nenhuma ação corporal: o que é impossível e irracional. Pois Deus designou para cada coisa uma ação proporcional à sua natureza. Agora, o homem é formado por uma natureza tanto espiritual quanto corporal. Portanto, de acordo com a ordenança divina, é necessário que o homem execute as ações do corpo e atenda às coisas da alma: e ele é tanto mais perfeito quanto mais atende às coisas espirituais: contudo, a perfeição do homem não depende em não realizar nenhuma ação do corpo; porque, uma vez que as ações do corpo são direcionadas para o que é necessário para a manutenção da vida, se um homem as omitir, ele negligencia sua vida, que todos são obrigados a manter. Ora, um homem é um tolo e tenta a Deus, se ele não fizer nada por si mesmo e olhar para Deus para provê-lo com aquelas coisas em que ele pode ajudar por sua própria ação. Pois pertence à bondade divina prover para tudo, não fazendo todas as coisas imediatamente, mas movendo as outras coisas para sua ação apropriada, como provamos acima. Portanto, o homem não deve esperar que Deus proverá para ele, sem ele fazer qualquer ação pela qual ele seja capaz de prover para si mesmo: pois isso é contrário à ordenança e bondade divinas.

Mas porque, embora esteja em nosso poder, não é por nosso intermédio que nossas ações alcançam o devido fim, por causa dos obstáculos que podem ocorrer; o resultado da ação de todos está sujeito à disposição divina. Consequentemente, nosso Senhor ordenou-nos que não fossemos solícitos no que diz respeito a Deus, nomeadamente no que diz respeito ao resultado das nossas ações: mas Ele não nos proibiu de sermos solícitos sobre o que nos diz respeito, nomeadamente as nossas ações. Portanto, um homem não desobedece ao mandamento de nosso Senhor, se ele for solícito sobre o que ele mesmo deve fazer: mas se ele for solícito

quanto ao resultado possível, mesmo se ele fizer o que lhe pertence, então ele omite fazer o que ele devemos, a fim de evitar tais resultados, contra os quais devemos esperar na providência de Deus, que dá sustento até mesmo para pássaros e plantas. Pois ser solícito dessa forma, aparentemente tem o sabor do erro dos pagãos, que negam a providência divina. Portanto, nosso Senhor conclui: Não seja solícito para amanhã. Com essas palavras, Ele não nos proíbe de guardar até o dia seguinte o que é necessário em seu devido tempo, mas de ser solícitos sobre os acontecimentos futuros, desesperando, por assim dizer, da ajuda divina: ou de antecipar hoje a solicitude que nós deve reservar para a manhã seguinte, pois cada dia tem seus próprios cuidados; portanto é acrescentado: basta para o dia o seu mal.

É claro, então, que aqueles que abraçam a pobreza voluntária podem viver de várias maneiras adequadas. E entre essas formas, uma é mais louvável que as outras, pois isenta mais a mente do homem da solicitude pelas coisas terrenas e de se ocupar com elas.

CAPÍTULOS CXXXVI E CXXXVII
A RESPEITO DO ERRO AQUELES QUE CONDENAM CONTINÊNCIA PERPETUAL

HOMENS de julgamento distorcido falaram contra o bem da continência, mesmo quando contestaram a perfeição da pobreza. Alguns desses se esforçam para proibir a continuidade perpétua pelos seguintes e semelhantes argumentos.

A união do homem e da mulher é voltada para o bem da espécie. Ora, o bem da espécie é mais divino do que o bem individual. Portanto, é um pecado maior abster-se de um ato pelo qual a espécie é preservada do que abster-se de um ato pelo qual o indivíduo é mantido, como comer, beber e assim por diante .

Novamente. Por ordenança divina, o homem recebeu membros aptos para a geração; também a faculdade do desejo que o estimula, e outras coisas semelhantes dirigidas para o mesmo fim. Portanto, aquele que se abstém totalmente do ato de geração parece contrariar a ordenança divina.

Também. Se é bom para um ser continente, é melhor para muitos, e melhor que todos sejam continente. Mas isso resultaria na extinção da raça humana. Portanto, não é bom para um homem ser continente.

Além do mais. A castidade, como as outras virtudes, segue um caminho intermediário. Conseqüentemente, como um homem age contra a virtude e é intemperante se ele cede totalmente aos seus desejos; mesmo assim, ele age contra a virtude se ele se abstém de seus desejos completamente, e cai no vício da insensibilidade.

Além disso. É impossível para um homem ficar sem todas as emoções sexuais; uma vez que são naturais para ele. Ora, é mais perturbador para a alma resistir totalmente às concupiscências e lutar contra elas incessantemente do que apreciá-las com moderação. Visto que a perturbação da mente é mais inconsistente com a perfeição da virtude, pareceria incompatível com a perfeição da virtude observar a continência perpétua.

Esses argumentos, então, parecem militar contra a continência perpétua. E a eles pode ser acrescentada a ordem do Senhor que, lemos, foi dada aos nossos primeiros pais (Gn 1:28, 9: 1): Aumentar e multiplicar, e encher a terra. Isso nunca foi revogado, na verdade, foi confirmado por nosso Senhor no evangelho (Mat. 19: 6) onde é dito em referência ao vínculo do casamento: O que Deus uniu, ninguém separe. Agora, aqueles que observam a continência perpétua desobedecem a este preceito. Portanto, parece ilegal manter a continência perpétua.

No entanto, tendo em mente o que dissemos acima, responderemos facilmente a essas objeções. Pois devemos observar que em questões relativas às necessidades do indivíduo não devemos raciocinar da mesma forma que em questões que dizem respeito às necessidades da comunidade. Pois quando se trata das necessidades do indivíduo, cada um deve ser atendido. Essas coisas são comida e bebida, e outras coisas que dizem respeito à manutenção do indivíduo : portanto, todos precisam comer e beber. Mas quando se trata do que é necessário para a comunidade, não é necessário, nem mesmo é possível, que tais coisas devam ser da preocupação de cada membro da comunidade. Pois é claro que muitas coisas são necessárias para a comunidade humana,tais como comida, bebida, roupas, moradia e semelhantes, que não podem ser fornecidos por um homem. Daí a necessidade de vários homens tendo vários deveres: assim como no corpo, vários membros são nomeados para vários atos. Visto que, então, a procriação está ligada às necessidades, não do indivíduo, mas de toda a espécie, não é necessário que todos os homens se ocupem da procriação; mas alguns, abstendo-se disso, são designados para cumprir outros deveres, como o serviço militar ou a contemplação.

Portanto, a resposta à segunda objeção é clara. Pois a providência divina concedeu ao homem todas as coisas necessárias para toda a espécie: e ainda não é necessário que cada homem use cada uma dessas coisas. Assim, o homem recebeu a arte de construir, a força para lutar; porém, não há necessidade de que todo homem seja construtor ou soldado. Da mesma forma, embora o homem tenha recebido de Deus o poder e os meios de procriação,

não há necessidade de todo homem prestar atenção ao ato de procriar.

Portanto, a resposta ao terceiro argumento também é clara. Pois embora para cada indivíduo seja melhor abster-se do que é necessário para a comunidade e ocupar-se com coisas melhores; não é bom que todos se abstenham. O mesmo se aplica à ordem do universo: visto que, embora uma substância espiritual seja melhor do que um corpo, ainda assim, não seria um universo melhor, mas menos perfeito, onde não houvesse nada além de substâncias espirituais. E embora, no corpo do animal, o olho seja melhor do que o pé, o animal não seria perfeito a menos que tivesse olho e pé. Da mesma forma, nem a comunidade humana estaria em perfeito estado, a menos que houvesse alguns que prestassem atenção ao ato da procriação e outros que se abstivessem dele e se entregassem à contemplação.

A quarta objeção, baseada na necessidade de a virtude seguir um caminho intermediário, pode ser resolvida a partir do que foi dito acima a respeito da pobreza. Porque o meio da virtude nem sempre depende da quantidade da coisa regulada pela razão, mas da própria regra da razão, que circunda o fim devido e mede as circunstâncias requeridas. E assim, a abstinência irracional de todas as emoções sexuais é chamada de vício da insensibilidade. Mas se for feito com razão, é uma virtude que supera o modo de vida usual do homem: uma vez que dá ao homem uma semelhança especial com a divindade: por essa razão, as virgens são consideradas como os anjos.

À quinta objeção, respondemos que a solicitude e a ocupação das pessoas casadas com relação à esposa, aos filhos e às necessidades da vida são contínuas: ao passo que a perturbação a que o homem está sujeito por resistir à concupiscência é transitória. Além disso, quanto menos ele consente, menos fica perturbado: uma vez que quanto mais um homem se entrega ao prazer, maior se torna o seu desejo de prazer. Além disso, os desejos são enfraquecidos pela abstinência e outros exercícios corporais adequados para aqueles que se propõem a ser continentes. - Mais uma vez, a indulgência com os prazeres do corpo é mais humilhante

para a mente e um obstáculo maior para a contemplação das coisas rituais espirituais do que é a perturbação conseqüente à resistência ao desejo por esses prazeres: porque pela condescendência com os prazeres, especialmente os venenosos, a mente se torna mais apegada às coisas carnais: uma vez que o prazer faz com que o apetite e repouse no objeto prazeroso. Conseqüentemente, para aqueles que se dedicam à contemplação das coisas divinas, e de qualquer verdade, é muito prejudicial entregar-se ao veneno e muito útil abster-se dele. - No entanto, embora possa ser dito em geral que para um homem é melhor parapermanecer continente do que desfrutar o uso do casamento, nada impede que esta última alternativa seja melhor para um determinado indivíduo. Por isso, nosso Senhor, falando de continência, disse: Todos os homens não tomam esta palavra ... Aquele que pode agüentar, que tome.

Pelo que foi dito, é claro como responder à última objeção tirada da ordem dada aos nossos primeiros pais. Pois esse preceito diz respeito à inclinação natural que o homem tem de manter as espécies pelo ato da procriação: que nem todos precisam cumprir, mas apenas alguns, como já dissemos. E como não convém que todos se abstenham do casamento, tampouco convém em todos os momentos, quando o aumento da espécie está em jogo: seja porque há poucos indivíduos, como quando no início a raça humana começou a se multiplicar. ; ou por conta do pequeno número de fiéis, quando cabia a eles aumentar por geração carnal, como era o caso no Antigo Testamento. Conseqüentemente, o conselho de manter a continência perpétua foi reservado ao Novo Testamento, quando os fiéis aumentassem por geração espiritual.

Houve também outros que, embora não condenando a continência perpétua, sustentaram que o estado de casado é igual a ele: o que é a heresia de Jovinian. A falsidade desse erro é clara pelo que dissemos: visto que a continência torna o homem mais capaz de elevar sua mente às coisas espirituais e divinas; e o eleva, em certo sentido, acima de seu estado, comparando-o aos anjos.

Tampouco importa que o homem da mais perfeita virtude tenha abraçado o estado de casado, por exemplo, Abraão, Isaque e Jacó: porque quanto mais forte a mente se torna pela virtude, menos ela

está sujeita a cair de seu alto por qualquer causa. E ainda, porque gozavam do matrimônio, não quer dizer que gostassem menos da contemplação da verdade e das coisas divinas: mas, de acordo com as necessidades da época, recorriam ao matrimônio para aumentar o número de fiéis. No entanto, a perfeição de um determinado indivíduo não prova a perfeição de seu estado: visto que um homem pode aplicar uma mente mais perfeita no uso de um bem menor do que o outro no uso de um bem maior. Conseqüentemente, o fato de Abraão ou Moisés serem mais perfeitos do que muitos que são continentes não argumenta que o estado de casado seja mais perfeito ou mesmo igual ao estado de continência.

CAPÍTULO CXXXVIII
CONTRA AQUELES QUE CONDENAM OS VOTOS

ALGUNS acham tolice comprometer-se por voto de obedecer a uma pessoa em particular, ou obedecer a qualquer propósito particular. Pois, aparentemente, qualquer boa ação, seja qual for, quanto mais livremente for feita, tanto mais virtuosa ela será. Agora, quanto maior a necessidade pela qual alguém é obrigado a fazer uma coisa, tanto menos livremente é feito aparentemente. Conseqüentemente, parece que atos virtuosos merecem menos elogios por serem exigidos por obediência ou voto.

Agora, aqueles que argumentam assim, aparentemente, não sabem o significado da necessidade. Pois a necessidade é dupla. Há necessidade de compulsão: e isso diminui o elogio pela virtude, visto que se opõe ao que é voluntário; pois a compulsão é contrária à vontade. - Mas há outra necessidade resultante de uma inclinação interior. Isso faznão diminui, mas aumenta o elogio por um ato virtuoso: porque torna a vontade mais tensa para o ato da virtude. Pois é claro que quanto mais perfeito é um hábito da virtude, mais fortemente ele torna a vontade tendente para o bem virtuoso e menos suscetível de se desviar dele. E quando a virtude atinge seu fim perfeito, ela traz consigo uma espécie de necessidade de boa ação, por exemplo no Abençoado, que não pode pecar, como mostraremos mais adiante: e ainda assim a vontade não é, por essa razão, tanto menos livre, ou o ato menos bom.

Há ainda outro tipo de necessidade que surge de um fim: como quando um navio é dito ser necessário para um homem para que ele possa cruzar o mar. E é claro que nem este tipo de necessidade diminui a liberdade de vontade, ou a bondade das ações. Em vez disso, o que um homem faz como sendo necessário para um fim, por isso mesmo é louvável, e tanto mais, quanto o fim é melhor.

Ora, é evidente que a necessidade de cumprir um voto, ou de obedecer a uma pessoa a quem se submeteu, não é uma necessidade de compulsão, nem que vem de uma inclinação interior, mas surge de uma direção para um fim. : porque quando um

homem fez um voto, é necessário que ele faça isto ou aquilo, se o voto deve ser mantido, ou a obediência observada. Portanto, visto que esses fins são louváveis , visto que assim o homem se submete a Deus, a necessidade em questão não tira nada do louvor devido à virtude. Além disso, devemos observar que quando um homem faz o que jurou fazer, ou cumpre os mandamentos de alguém a quem se submeteu por amor de Deus, sua ação é digna de ainda maior louvor e recompensa. Pois às vezes uma ação pertence a dois vícios, quando o ato de um vício é direcionado ao fim de outro vício: assim, quando o roubo é cometido com o propósito de fornicação, o ato é, em sua espécie, um de cobiça, mas em a intenção é a luxúria. O mesmo acontece com as virtudes: para que o ato de uma virtude seja dirigido a outra virtude: assim, quando um homem dá as suas, pode ser ligado a outra na amizade da caridade, seu ato, em sua espécie , é um ato de liberalidade, mas por conta de seu fim, é um ato de caridade. Ora, um ato desse tipo merece o maior elogio da virtude maior, ou seja, a caridade, do que da liberalidade. Portanto, mesmo se o ato fosse diminuído no ponto da liberalidade, ainda, por ser direcionado à caridade, exigirá maior elogio e recompensa do que um ato de maior liberalidade não direcionado à caridade.

Suponhamos, então, que um homem pratique um ato de virtude, jejuando, por exemplo, ou se abstendo de vingança: - se ele fizer essas coisas sem voto, será um ato de castidade ou abstinência; mas se ele faz essas coisas por voto, então elas se referem a alguma outra virtude, à qual pertence fazer votos a Deus, a saber, a religião , que é uma virtude maior do que a castidade ou a abstinência, uma vez que nos faz comportar-nos corretamente para com Deus. Conseqüentemente, um ato de abstinência ou continência será mais louvável em quem o mantém por voto, mesmo que não tenha tanto prazer em se abster ou em ser continente, porque sente mais prazer em uma virtude maior que é a religião.

Novamente. O mais importante em uma virtude é o devido fim: porque o caráter da bondade deriva principalmente do fim. Conseqüentemente, onde o fim é maior, mesmo que um homem seja um tanto negligente em seu ato, seu ato será mais virtuoso: assim, se um homem se propõe a percorrer um longo caminho por causa de um bem virtuoso, e outro, ir umaResumindo, aquele que

se propõe a fazer o maior por causa da virtude merecerá o maior elogio; embora ele possa fazer um progresso mais lento no caminho. E se um homem faz algo para Deus, ele oferece aquele ato a Deus: mas se ele o faz por voto, ele oferece a Deus não apenas seu ato, mas até mesmo seu próprio poder de agir. Portanto, ele claramente pretende oferecer a Deus algo maior. Portanto, seu ato será mais virtuoso em razão do bem maior pretendido, embora outro homem possa parecer mais fervoroso na execução.

Além do mais. A vontade que precede o ato permanece virtualmente durante todo o tempo em que o ato é realizado, e o torna louvável, mesmo quando um homem, enquanto está realizando uma ação, não pensa mais no propósito para o qual iniciou a ação: assim, um homem que empreende uma jornada para Deus, não precisa realmente pensar em Deus em cada etapa de seu caminho. Agora, é claro que um homem que jurou fazer uma coisa, desejou fazê-lo de forma mais inflexível do que aquele que simplesmente se propôs a fazê-lo: visto que não apenas desejou fazê-lo, mas também desejou se fortalecer para não falhar para fazer isso. Acco rdingly, esta intenção da vontade torna louváveis a execução do voto em razão de uma certa inflexibilidade, mesmo quando a vontade não é realmente direcionado para a ação, ou é dirigido de forma negligente.

Portanto, o que é feito por voto é mais digno de louvor do que o que é feito sem voto: as outras coisas, porém, são iguais.

CAPÍTULO CXXXIX
QUE NEM MÉRITO NEM PECADOS SÃO IGUAIS

Fica claro pelo que foi dito que nem todas as boas ações, nem todos os pecados são iguais. Pois um conselho é apenas sobre um grande bem. Agora, os conselhos da lei divina são sobre pobreza, continência e coisas semelhantes, conforme declarado acima. Conseqüentemente, essas coisas são melhores do que o uso do casamento e a posse de bens terrenos: e ainda assim, a pessoa pode viver uma vida virtuosa, se se mantiver dentro dos limites da razão, como já provamos. Portanto, os atos de virtude não são todos iguais.

Novamente. Os atos tiram suas espécies de seus objetos. Portanto, quanto melhor o objeto, mais virtuoso também será o ato em sua espécie. Agora, o fim é melhor do que as coisas dirigidas ao fim: e destes, um é melhor do que o outro, quanto mais perto está do fim. Conseqüentemente, o melhor dos atos humanos é aquele que é direcionado para o fim último, ou seja, Deus, imediatamente. Depois disso, o ato será tanto melhor em sua espécie, quanto mais seu objeto estiver mais próximo de Deus.

Além do mais. Nos atos humanos, o bem depende de serem regulados pela razão. Ora, sucede que alguns atos se assemelham mais à razão do que outros: porquanto os atos da própria razão têm maior participação no bem da razão do que os atos das potências inferiores, que a razão comanda. Portanto, alguns atos humanos são melhores do que outros.

Também. Os preceitos da lei são mais bem cumpridos por meio do amor, conforme declarado acima. Agora, pode acontecer de um homem cumprir uma obrigação por meio de um amor maior do que o de outro homem. Portanto, um ato virtuoso será melhor do que outro.

Avançar. Se as ações de um homem são compensadas pela virtude; e visto que a mesma virtude é mais intensa em um do que em outro: segue-se que um ato humano é melhor do que outro.

Além disso. Se os atos humanos se tornam bons pelas virtudes, o melhor ato deve ser aquele que procede da melhor virtude. Agora vemos que uma virtude é melhor do que outra: como magnificência do que liberalidade, e magnanimidade do que moderação . Assim, um ato humano será melhor do que outro.

Por isso se diz (1 Coríntios 7:38): Aquele que dá a sua virgem em casamento faz bem; e aquele que a dá não faz melhor.

As mesmas razões mostram que todos os pecados não são iguais: pois por um pecado o homem se desvia mais de seu fim do que por outro: e a ordem da razão é mais subvertida: e um dano maior é feito ao próximo.

Por isso se diz (Ezequiel 16:47): Fizeste ... mais coisas más do que elas em todos os teus caminhos.

Nisto refutamos o erro daqueles que dizem que todos os méritos e pecados são iguais.

No entanto, parecia haver alguma razão para dizer que todos os atos virtuosos são iguais, porque todo ato é virtuoso que tende ao fim do bem. Portanto, se todas as boas ações têm o mesmo bem como seu fim, todas devem ser igualmente boas.

Mas, embora haja um fim último do bem, os atos que dele derivam sua bondade recebem vários graus de bondade. Porque há uma diferença de graus nos bens que são direcionados para o fim último, visto que alguns são melhores do que outros e se aproximam do fim último. Conseqüentemente, tanto na vontade quanto em seus atos, haverá graus de bondade, de acordo com a diversidade de bens que são o termo a que se dirigem a vontade e seus atos, embora o fim último seja o mesmo.

Da mesma forma, parece haver razão para afirmar que todos os pecados são iguais, porque nos atos humanos o pecado resulta apenas de alguém transgredir a regra da razão. Ora, transgride-se a regra da razão desviando-se ligeiramente dela, assim como fazendo-o muito. Aparentemente, então, o pecado é igual, seja um pecado em pequenas ou grandes coisas.

Este argumento é, aparentemente, confirmado pela prática do julgamento humano. Pois se uma pessoa está proibida de ir além de

um certo limite, não faz diferença para o juiz se ele vai além dele pouco ou muito: portanto, não importa, assim que o boxeador sai do ringue, se ele vai ainda mais longe. Portanto, a partir do momento em que se transgride a regra da razão, não importa se transgride pouco ou muito:

No entanto, se considerarmos o assunto cuidadosamente, onde quer que perfeição e bem consistam em um certo equilíbrio, quanto maior o desvio do equilíbrio necessário, maior o mal. Assim, saúde consiste em um equilíbrio adequado da beleza dos humores na devida simetria dos membros: verdade na equação entre pensamento ou palavra e coisa. E é claro que quanto maior a desproporção nos humores, maior a doença; e quanto maior a falta de simetria nos membros, mais feia a deformidade: e quanto maior o desvio da verdade, maior a falsidade: pois não há tanta falsidade em pensar três a cinco, como em pensar que ser cem. Agora, o virtuosoo bem consiste em certa proporção, pois é o meio, conforme a devida modificação das circunstâncias, posto entre vícios contrários. Conseqüentemente, quanto maior for a divergência dessa harmonia, maior será a malícia.

Não há comparação entre transgredir uma virtude e transgredir os limites indicados por um juiz. Porque a virtude é um bem em si mesma: portanto, a transgressão de uma virtude é um mal em si mesma: e, conseqüentemente, um maior desvio da virtude é um mal maior. Mas quebrar os limites específicos indicados por um juiz, não é um mal em si, mas acidentalmente porque, a saber, é proibido. Agora, quando uma coisa é predicada acidentalmente de outra, não segue necessariamente, se A for predicado de B simplesmente, que mais A deve ser predicado de mais B, mas somente quando a redicação é per se: pois isso não segue , se um ser branco é um ser musical, que o que é mais branco é mais musical: ao passo que segue-se, se o branco ofusca a vista, que mais branco ofusca a vista ainda mais.

Há, no entanto, essa diferença a ser observada entre os pecados, que alguns são mortais e outros veniais. Pecado mortal é aquele que priva a alma de vida espiritual. O que esta vida consiste pode ser obtido de duas coisas, comparando-o com a vida natural.

Pois o corpo vive naturalmente por estar unido à alma que é o princípio de sua vida: e o corpo, vivificado pela alma, é movido por si mesmo: enquanto um corpo morto ou permanece sem movimento, ou é movido apenas por um corpo extrínseco causa. Da mesma forma, a vontade humana não só está viva quando, por sua correta intenção, está unida ao seu fim último, - cuja união é seu objeto e, por assim dizer, sua forma - mas também é movida por um princípio intrínseco fazer o que é certo - quando pelo amor o homem adere a Deus e ao próximo. Mas sem a intenção do fim último e sem amor, a alma está morta, por assim dizer: uma vez que não é movida por si mesma para fazer o que é certo, mas ou deixa de fazê-lo por completo, ou é apenas instigada a fazê-lo por algum princípio extrínseco, a saber, o medo da punição. Portanto, todos os pecados que se opõem à intenção do último fim e ao amor são mortais. Por outro lado, se um homem, sem prejuízo destes, falhar em uma determinada ordem certa da razão, não será um pecado mortal, mas venial.

CAPÍTULO CXL
QUE AS AÇÕES DO HOMEM SÃO PUNIDAS OU RECOMPENSADAS POR DEUS

Fica claro do que precede que as ações do homem são punidas ou recompensadas por Deus. Porque punir ou recompensar pertence a quem impõe a lei: já que os legisladores induzem os homens a obedecer à lei, por meio de recompensas e punições. Agora, como mostramos acima, pertence à providência divina estabelecer uma lei para os homens. Portanto, pertence a Deus punir ou recompensar os homens.

Novamente. Sempre que uma determinada ordem é necessária para um fim, essa ordem deve levar necessariamente a esse fim, e a violação dessa ordem exclui: visto que as coisas que estão por conta do fim, tiram sua necessidade do fim; de modo que, a saber, eles são necessários, se o fim tem que seguir; e, dados eles, se não houver nenhum obstáculo, o fim virá. Ora, Deus atribuiu às ações do homem uma certa ordem em relação ao fim do bem, como já provamos. Consequentemente, dado que este pedido éseguido corretamente, aqueles que a cumprem alcançam o fim do bem, que consiste em serem recompensados: enquanto aqueles que abandonam essa ordem pelo pecado, são excluídos do fim do bem, que deve ser punido.

Também. Assim como as coisas naturais estão sujeitas à ordem da providência divina, também estão os atos humanos, como mostramos. Em ambos os casos, a ordem devida pode vir a ser observada ou desconsiderada: mas há essa diferença, que a observância ou desconsideração da ordem devida, é deixada na força da vontade humana: ao passo que não está na força do natural coisas para desviar da ordem certa ou para segui-la. Agora, entre efeito e causa, deve haver uma certa correspondência adequada. Portanto, como quando a ordem necessária dos princípios e ações naturais é obtida nas coisas naturais, o resultado é que, por necessidade, sua natureza é sustentada e seu bem assegurado, enquanto a interrupção e o mal resultam neles, quando

a ordem natural e necessária não é observado; assim também nos assuntos humanos deve ser que, quando o homem voluntariamente cumpre a ordem da lei imposta por Deus, um bem se acumula para ele, não necessariamente por assim dizer, mas pela indicação de seu Senhor; e isso deve ser recompensado: e inversamente, que sua sorte é má, quando a ordem da lei foi infringida; e isso deve ser punido.

Além do mais. Pertence à bondade de Deus que ele não deixe nada fora da ordem: portanto, podemos observar nas coisas naturais, que todo mal está contido na ordem de algum bem: assim, a corrupção do ar é geração de fogo, e a matança de ovelhas é a refeição do lobo. Visto que, então, os atos humanos estão sujeitos à providência divina, assim como as coisas naturais estão: segue-se que qualquer mal que ocorra nas ações humanas deve ser incluído na ordem de algum bem. Isso é feito da maneira mais apropriada na punição dos pecados. Pois assim as coisas que excedem na quantidade devida são incluídas na ordem da justiça, o que as reduz à igualdade. Agora, o homem excede a marca de sua quantidade certa, quando ele prefere sua própria vontade à de Deus, gratificando-a contra a ordenança divina. E essa desigualdade é removida quando, contra sua vontade, o homem é compelido a sofrer algo de acordo com a ordenança divina. Portanto, os pecados do homem devem ser punidos por Deus: e pela mesma razão suas boas ações devem ser recompensadas.

Avançar. A providência divina não apenas indica a ordem das coisas, mas também move todas as coisas para a execução da ordem que ele mesmo designou, como já provamos. Agora, a vontade é movida por seu objeto, que é bom ou mau. Conseqüentemente, pertence à providência divina colocar coisas boas diante do homem como sua recompensa, para que sua vontade seja movida a proceder corretamente; e apresentar coisas más diante dele como seu castigo, para que ele possa evitar cair fora da ordem.

Além disso. A providência divina ordenou as coisas de tal maneira que um é lucrativo para o outro. Agora, é mais apropriado que um homem avance para o fim do bem, tanto pelo bem quanto

pelo mal de outro homem, em que ele é instado a fazer o bem ao ver que os bem-feitores são recompensados e são chamados de volta de fazer o mal, por ver que os malfeitores são punidos. Portanto, pertence à providência divina que os maus sejam punidos e os bons recompensados.

Isto é o que é dito (Êxodo 20: 5, 6): Eu sou ... teu Deus ... visitando as iniqüidades dos pais sobre os filhos ... e mostrando misericórdia ... para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos. Também no salmo: Tu retribuirás a cada homem de acordo com seu works. Novamente (Rom. 2: 6, 8): Quem retribuirá a cada homem de acordo com suas obras. Na verdade, àqueles que, segundo a paciência no bom trabalho… glória e honra; mas aos que… não obedecem à verdade, mas dão crédito à iniqüidade, à cólera e à indignação.

Nisto refutamos o erro de alguns que disseram que Deus não pune. Pois Marcion e Valentine disseram que o Deus que é bom é outro do Deus que é justo, e pune.

CAPÍTULO CXLI
DA DIFERENÇA E ORDEM DE PUNIÇÕES

DESDE, então, como mostramos, a recompensa é algo proposto à vontade, como um fim pelo qual ela é instada a fazer o bem, e por outro lado a punição, como um mal a ser evitado, é colocada diante da vontade, para retire-o do mal; Assim como é essencial para uma recompensa que seja um bem em harmonia com a vontade, também é uma condição necessária para a punição que seja um mal e em oposição à vontade. Agora, o mal é a privação do bem. Conseqüentemente, a diferença e a ordem das punições devem estar de acordo com a diferença e a ordem dos bens.

Ora, o bem soberano é a bem-aventurança do homem, que é o seu fim último: e quanto mais perto algo se aproxima desse fim, mais alto deve ser colocado como um bem do homem. A coisa mais próxima desse fim é a virtude, e tudo o mais que é útil para o homem fazer o bem, por meio do qual ele alcança a bem-aventurança. Depois disso, vem a correta disposição da razão e dos poderes a ela sujeitos. E depois disso o bem-estar do corpo, que é requisito para a facilidade de ação. Por último, vêm as coisas de fora, que usamos como auxílio à virtude.

Conseqüentemente, a maior punição do homem será sua exclusão da bem-aventurança. Depois disso, privação de virtude e de qualquer perfeição dos poderes naturais da alma , que conduz ao bem-fazer: então, desordem nos poderes naturais da alma: então, dano ao corpo: por último, perda dos bens externos.

Mas como é condição necessária do castigo ser não só a privação de um bem, mas também oposta à vontade: e como a vontade de todo homem não aprecia os bens pelo seu verdadeiro valor: às vezes acontece que a privação de um bem maior opõe-se menos à vontade, e por isso parece ser menos penal. Daí é que muitas pessoas que estimam mais e conhecem melhor os bens sensíveis e corporais do que os intelectuais e espirituais, temem o castigo corporal mais do que o espiritual. E, na avaliação de tais homens, a ordem das punições é, aparentemente, o oposto da dada

acima. Pois para estes, as lesões corporais e a perda de bens externos parecem o maior castigo: enquanto pensam pouco ou nada na desordem de sua alma, na decadência da virtude e na perda da fruição divina, em que consiste a beatitude final do homem.

Daí é que eles pensam que Deus não pune os pecados do homem: porque eles vêem que os pecadores em sua maioria são sãos e prósperos externamente, enquanto os homens virtuosos às vezes não são nenhuma dessas coisas..

Mas isso não deve ser uma surpresa para ninguém que considere o assunto corretamente. Pois uma vez que os bens externos são direcionados ao interno, e o corpo à alma; os bens externos e corporais são bons para o homem, visto que conduzem ao bem conforme determinado pela razão: ao passo que, na medida em que se opõem ao bem da razão, tornam-se, para o homem, maus. Agora, Deus, o detentor das coisas, conhece a medida do poder humano. Por isso, às vezes, ele distribui bens corporais e externos a um homem virtuoso como uma ajuda para a virtude, e com isso ele concede um favor a ele. Mas às vezes ele retira essas coisas, porque as vê como um obstáculo à virtude e ao seu gozo de Deus: visto que por isso os bens externos tornam-se maus para o homem, como dissemos; para que, pela mesma razão, sua perda se torne uma boa para o homem. Se, então, toda punição é um mal; e se não é um mal para o homem ser privado dos bens externos e corporais, de acordo com o expediente para o seu avanço na virtude: não haverá punição para um homem virtuoso se ele for privado dos bens externos , em benefício de virtude. Por outro lado, para os ímpios será um castigo se receberem bens externos, pelos quais são incitados a praticar o mal. Por isso se diz (Sb 14:11) que as criaturas de Deus são convertidas em abominação, tentação para as almas dos homens e laço para os pés dos insensatos. - Visto que, no entanto, pertence a punição não apenas para ser um mal, mas para se opor à vontade; a perda de bens corporais e externos, mesmo quando beneficia o homem para a virtude, e não é um mal para ele, é chamada de punição, pelo uso indevido do termo, porque se opõe à vontade.

O resultado do homem estar fora de ordem é que ele não aprecia as coisas pelo seu verdadeiro valor e prefere as coisas do corpo às da alma. Essa desordem é pecaminosa ou surge de um pecado anterior. Portanto, é claro que o castigo não está no homem, mesmo como contrário à vontade, sem alguma falta precedente.

Outra razão prova isso. Porque as coisas boas em si mesmas não se tornariam más para os homens por seu abuso, a menos que alguma desordem já existisse no homem.

Novamente, aquele homem precisa ser privado, para o bem da virtude, daquilo que a vontade aceita porque é naturalmente bom, surge de alguma desordem no homem, que ou é um pecado, ou resulta do pecado. Pois é evidente que o pecado precedente produz uma certa desordem na faculdade afetiva do homem, de modo que depois ele fica mais facilmente inclinado ao pecado. Portanto, devemos supor algum pecado no homem se ele precisa ser assistido para o bem da virtude, por meio de algo, em certo sentido, penal para ele, na medida em que é contrário à sua vontade, embora às vezes seja voluntário, na medida em como sua razão olha para o fim. No entanto, falaremos mais adiante sobre essa desordem que afeta a natureza humana por causa do pecado original. Mas, por enquanto, fique claro que Deus pune os homens por seus pecados, e que Ele pune não a menos que haja uma falta.

CAPÍTULO CXLII
QUE PUNIÇÕES E RECOMPENSAS NÃO SÃO TODAS IGUAIS

DESDE que a justiça divina exige que, para a manutenção da igualdade entre as coisas, sejam aplicadas punições pelos pecados e recompensas pelas boas ações; segue-se que, se, como mostramos, há graus em atos de virtude e em pecados, também deve havergraus em recompensas e punições. Pois, do contrário , não seria observada igualdade, se aquele que pecar mais não recebesse maior punição, ou aquele que pratica melhores ações não recebesse maior recompensa: porque, na retribuição, há o mesmo motivo, aparentemente, para discriminar entre o bem e ruim, um s entre bom e melhor, ou entre ruim e pior.

Além disso. A igualdade da justiça distributiva consiste em dar coisas desiguais àqueles que são desiguais entre si. Conseqüentemente, a retribuição por punições e recompensas não seria justa, se todas as recompensas e punições fossem iguais.

Novamente. Recompensas e punições são indicadas pelo legislador, para que os homens sejam desviados do mal para o bem, como provado acima. Agora, os homens não apenas precisam ser atraídos para as coisas boas e afastados do mal, mas também os homens bons precisam ser atraídos para o melhor e os homens iníquos afastados das coisas piores. Mas esse não seria o caso, se recompensas e punições fossem iguais. Portanto, tanto as punições quanto as recompensas devem ser desiguais.

Avançar. Assim como uma coisa está disposta à sua forma por suas disposições naturais, o homem também está disposto a punições e recompensas por boas e más ações. Agora, a ordem que a providência divina estabeleceu nas coisas é tal que as coisas mais dispostas recebem uma forma mais perfeita. Portanto, deve haver uma diferença nas punições e recompensas correspondentes à diferença entre as boas e as más ações.

Além do mais. O excesso ocorre nas boas e más ações de duas maneiras: primeiro, em número, por meio de um homem fazer mais

boas ou más ações do que outro; em segundo lugar, em relação à qualidade da ação, por meio de um homem realizando uma ação melhor ou pior. ação do que outra. Agora, deve haver um excesso de recompensas ou punições correspondentes ao excesso no número de ações: do contrário, a recompensa não seria feita no julgamento divino por todas as ações de um homem, se algumas ações más fossem deixadas sem punição, e algumas boas ações não recompensado. Igualmente, portanto, a desigualdade em recompensas e punições corresponde ao excesso em relação à desigualdade de ações.

Por isso é dito (Deuteronômio 25: 2): De acordo com a medida do pecado, a medida também das açoites será: e (Isaías 27: 8): Medida contra medida, quando for lançada fora Eu devo puni-lo.

Nisto refutamos o erro de alguns que dizem que, na vida futura, todas as recompensas e punições são iguais.

CAPÍTULO CXLIII
DA PUNIÇÃO POR PECADO MORTAL E VENIAL EM RELAÇÃO AO ÚLTIMO FIM

Fica claro pelo que foi dito que o pecado pode acontecer de duas maneiras. Por um lado, para que a intenção da mente se desvie totalmente de seu ou der para Deus, que é o fim último do bem: e este é o pecado mortal. De outro modo, para que, sem prejuízo da ordem da mente humana até o seu fim último, se coloque algum obstáculo, pelo qual ela seja impedida de tender livremente até o seu fim: e isso se chama pecado veni al. Se, então, as punições devem diferir de acordo com a diferença dos pecados, segue-se que aquele que pecadeve ser punido mortalmente para perder o fim do homem; mas aquele que pecar venialmente, seja punido não a ponto de perdê-lo, mas para ser impedido ou ter dificuldade em obter o fim. Pois assim é mantida a igualdade de justiça: de modo que, da mesma forma que o homem, pecando voluntariamente, se afasta de seu fim, também a título de punição, contra sua vontade, ele deve ser impedido de alcançar seu fim.

Novamente. A vontade do homem corresponde à inclinação natural para as coisas naturais. Ora, se uma coisa natural é privada de sua inclinação natural até o fim, ela é totalmente incapaz de chegar a esse fim: assim, um corpo pesado, se perder seu peso pela corrupção e se tornar leve, nunca chegará ao centro. Ao passo que se for impedido em seu movimento, mantendo sua inclinação até o fim, chegará ao fim quando o obstáculo for removido. Quando um homem peca mortalmente, a inteção de sua vontade é totalmente desviada de seu fim último: ao passo que, quando ele peca venialmente, sua intenção permanece voltada para o seu fim, ainda que um tanto prejudicada, por aderir mais do que deveria, para aquelas coisas que são direcionadas para o fim. Conseqüentemente, a punição devida àquele que peca mortalmente é que ele seja totalmente impedido de obter seu fim; enquanto o castigo devido a quem peca venialmente, é que ele experimenta dificuldade antes de atingir seu fim.

Além disso. Quando um homem consegue uma coisa boa sem querer, é por sorte e acaso. Se, então, um homem cuja intenção se afasta de seu fim último, obtém esse fim último, será por sorte e acaso. Mas isso não é razoável. Porque o último fim é um bem da inteligência: onde a sorte é incompatível com a inteligência: já que coisas que acontecem por acaso, acontecem sem o comando do intelecto. E não é razoável que o intelecto obtenha seu fim de outra forma que não de maneira inteligente. Portanto, um homem que, por pecar mortalmente , tem sua intenção desviada de seu fim último, não obterá seu fim último.

Novamente. A matéria não recebe um formulário do agente a menos que seja disposto a esse formulário. Ora, o fim e o bem são a perfeição da vontade, como a forma é da matéria. Conseqüentemente, a vontade não obtém o fim último, a menos que seja adequadamente disposto. Mas a vontade está disposta para o fim intencionando e desejando o fim. Portanto, um homem não obterá seu fim se suas intenções forem desviadas do fim.

Além disso. Nas coisas ou com destino a um fim, descobrimos que se o fim é ou será obtido, devemos necessariamente pressupor as coisas necessárias para obtê-lo: e se essas coisas não forem concedidas, nem o fim será obtido: pois se o o fim pode ser obtido sem as coisas dirigidas ao fim, é inútil buscar o fim por tais meios. Agora, todos concordam que o homem obtém seu fim último, que é a bem-aventurança, por atos de virtude, a principal das quais é a intenção do fim certo. Portanto, se um homem age contra a virtude, desviando-se da intenção do fim último, é apropriado que ele seja privado de seu fim último.

Por isso é dito (Mat. 7:23): Apartai-vos de mim, todos vós que praticais a iniqüidade.

CAPÍTULO CXLIV
QUE PELO PECADO MORTAL O HOMEM PERDE SEU ÚLTIMO FIM PARA A ETERNIDADE

O castigo pelo qual um homem perde seu último fim deve ser infinito. Pois ninguém é privado de uma coisa, a menos que seja algo que se deva ter: assim, um gatinho recém-nascido não é considerado privado de vista. Agora, nesta vida, o homem não tem uma aptidão natural para alcançar seu fim último, como provamos acima. Portanto, a privação desse fim deve ser uma punição após esta vida. Mas, depois desta vida, o homem não é mais capaz de obter seu fim último. Pois a alma necessita do corpo para obter o seu fim: na medida em que através do corpo adquire perfeição tanto no conhecimento como na virtude. E a alma, uma vez separada do corpo, não retorna a este estado em que atinge a perfeição por meio do corpo, como aqueles que sustentaram a transmigração das almas, mais uma vez sobre quem argumentamos acima. Portanto, o homem que é punido por ser privado de seu fim último deve permanecer punido eternamente.

Novamente. Quando uma coisa é privada daquilo para que tem aptidão natural, não pode ser reparada, a menos que volte à matéria preexistente, para ser gerada de novo: como quando um animal perde a vista ou outro sentido. Mas é impossível que uma coisa que já foi gerada seja gerada de novo, a menos que primeiro seja corrompida: e então da mesma matéria, será possível que outra seja gerada em sua totalidade, a mesma, não de forma idêntica, mas em Gentil. Ora, um ser espiritual, como a alma ou um anjo, não pode retornar à matéria preexistente, para que outro seja gerado de novo, o mesmo que antes em espécie. Conseqüentemente, se for privado daquilo para o qual tem uma aptidão natural, deve permanecer eternamente assim privado. Agora, na natureza da alma e de um anjo, existe a ordem para o fim último, ou seja, Deus. Portanto, se for punido com privação dessa ordem, tal punição permanecerá para sempre.

Além do mais. A equidade natural parece exigir que todos sejam privados daquele bem contra o qual agiu: visto que, assim, ele se torna indigno desse bem. Conseqüentemente, de acordo com a justificativa civil , aquele que peca contra o Estado é totalmente privado da sociedade de seus concidadãos, seja por ser executado ou por ser condenado ao exílio vitalício: nem é levado em consideração o tempo gasto em pecar, mas daquele contra o qual ele pecou . Agora, a mesma comparação se mantém entre toda a vida presente e o estado terreno, como entre toda a eternidade e a sociedade dos Bem-aventurados que, como mostramos acima, possuem seu fim último eternamente. Portanto, aquele que peca contra o seu fim último, e contra a caridade, que é o vínculo da sociedade dos Bem-aventurados, e daqueles que estão tendendo à beatitude, deve ser punido eternamente, embora seus pecados possam ter ocupado apenas um curto período de tempo .

Além disso. No juízo divino a vontade conta para a ação, porque assim como o homem busca as coisas que aparecem, o Senhor vê o coração. Agora, um homem, que por causa de um bem temporal, se afastou de seu fim último, cuja posse é eterna, preferiu o gozo daquele bem oral temporário à fruição eterna de seu fim último: de modo que evidentemente muito mais ele teria preferido desfrutar daquele bem temporal eternamente. Portanto, no julgamento divino, ele deve ser punido como se tivesse pecado eternamente. Agora, não pode haver dúvida de que, por um pecado eterno, umcastigo eterno é devido. Portanto, o castigo eterno é devido ao homem que se afasta de seu fim último.

Avançar. Pela mesma razão, o castigo é dado pelos pecados e a recompensa pelas boas ações. Ora, a bem-aventurança é a recompensa da virtude: e a bem-aventurança é eterna, como já mostramos. Portanto, o castigo pelo qual alguém é privado de bem-aventurança deve ser eterno.

Por isso é dito (Mat. 25:46): Estes irão para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

Nisto refutamos o erro daqueles que afirmam que a punição dos ímpios finalmente terá um fim. Esta afirmação parece ter se

originado na opinião de certos filósofos, que sustentavam que toda punição é corretiva e, portanto, terminável em algum momento.

Parecia haver razões para esta afirmação: - tanto porque é costume entre os homens, que as punições sejam infligidas pelas leis dos homens para a correção do vício, de modo que sejam como um remédio: - e pela razão de que se o punidor inflige a punição, não para um propósito posterior, mas para seu próprio bem, segue-se que ele se deleita em punir por si mesmo, o que é inconsistente com a bondade divina. Portanto, as punições devem ser infligidas com um propósito adicional; e nenhum fim parece mais adequado do que a correção do vício. Consequentemente, parece razoavelmente declarado que todas as punições são corretivas e, portanto, rescindíveis em algum momento: uma vez que o que pode ser remediado é acidental para a criatura e pode ser removido sem que a substância seja destruída.

Deve-se admitir que Deus inflige punições, não por si mesmo, como se tivesse prazer nelas, mas por causa de outra coisa: a saber, por causa da ordem que deve ser imposta às criaturas, em cuja ordem o bem do universo consiste. Agora, a ordem das coisas exige que todas as coisas sejam dispensadas por Deus proporcionalmente; por isso se diz (Sb 11,21) que Deus faz todas as coisas em peso, número e medida. E, como as recompensas correspondem proporcionalmente a atos de virtude, o mesmo ocorre com as punições para os pecados: e para alguns pecados a punição eterna é proporcional, como já provamos. Portanto, por certos pecados, Deus inflige o castigo eterno, para que nas coisas seja mantida a ordem correta que mostra Sua sabedoria.

Mesmo se tivéssemos que conceder que todas as punições são destinadas à alteração da moral, e para nenhum outro propósito: não teríamos, por essa razão, ter que afirmar que todas as punições são corretivas e extinguíveis. Pois, mesmo de acordo com as leis humanas, alguns são punidos com a morte, para a emenda, não de si mesmos, mas de outros. Por isso é dito (Prov. 19:25): O ímpio sendo açoitado, o tolo será mais sábio. Novamente, de acordo com as leis humanas, alguns são banidos do estado para o exílio perpétuo, para que , ao se livrar deles, o estado possa ser

purificado. Portanto é dito (Provérbios 22:10): Lança fora o escarnecedor, e a contenda sairá com ele, e as contendas e opróbrios cessarão. Consequentemente, mesmo que as punições sejam infligidas apenas para a emenda da moral, nada proíbe certos homens de serem, de acordo com o julgamento divino, separados para sempre da comunhão dos homens bons, e serem punidos eternamente, para que os homens, por medo do castigo eterno , podem abster-se de pecar, e a sociedade dos bons pode ser purificada sendo purgada de sua presença. Assim é dito (Apoc. 21:27):Não entrará nela, a saber, a Jerusalém celestial, pela qual é designada a sociedade de homens bons, qualquer coisa contaminada, ou que pratica abominação, ou comete sua mentira.

CAPÍTULO CXLV
QUE OS PECADOS SÃO PUNIDOS TAMBÉM PELO PECADOR, QUE ESTÁ SUJEITO A ALGUM TIPO DE DOR

AQUELES que pecam contra Deus devem ser punidos não apenas perdendo a bem-aventurança para sempre, mas também sendo submetidos a algum tipo de dor. Pois a punição deve ser proporcional à falta, como provamos acima. Agora, quando um homem peca, sua mente não apenas se afasta de seu fim último, mas também se volta indevidamente para outras coisas como fins. Portanto, o pecador deve ser punido não apenas por ser excluído de seu fim, mas também por sofrer a dor de outras coisas.

Novamente. As punições são infligidas pelos pecados que, por medo de serem punidos, os homens podem ser retirados do pecado, como declarado acima. Agora ninguém tem medo de perder o que não deseja obter. Conseqüentemente, aqueles cuja vontade é rejeitada de seu fim último, temem não perdê-la. Conseqüentemente, eles não seriam chamados de volta do pecado pela mera perda de seu último fim. Portanto, alguma outra punição, que os pecadores temeria, deveria ser infligida a eles.

Também. Se um homem abusa dos meios para um fim, não só ele é excluído do fim, mas também incorre em algum outro dano: por exemplo, comida ingerida de forma imprudente, não só não fortalece, mas até causa doença. Ora, o homem que coloca o seu fim nas criaturas não as usa como deveria, nomeadamente referindo-as ao seu fim último. Portanto, ele deve ser punido, não apenas perdendo a bem-aventurança, mas também sofrendo algum dano por parte deles.

Além do mais. Assim como as coisas boas são devidas aos malfeitores, as coisas más são devidas aos malfeitores. Agora, aqueles que agem corretamente, colhem perfeição e alegria no final pretendido por eles. Portanto, por outro lado, tal punição é devido aos pecadores, que colhem dor e mágoa das coisas em que colocam seu fim.

Conseqüentemente, as Sagradas Escrituras ameaçam os pecadores não apenas com a exclusão da glória, mas também com a aflição de outras coisas. Pois é dito (Mat. 25:41): Aparta-te de mim, maldito, para o fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos: e (Salmo 10: 7): Ele lançará laços sobre os pecadores ; fogo, enxofre e tempestades de ventos serão a porção de sua taça.

Nisto refutamos a opinião de Algazel, que disse que a única punição imposta aos pecadores é a perda de seu último fim.

CAPÍTULO CXLVI
QUE É LEGAL OS JUÍZES INFLICAREM PUNIÇÕES

CONSIDERANDO QUE alguns menosprezam os castigos infligidos por Deus, porquanto, apegados às coisas sensíveis, só se preocupam com as aparências externas: a providência divina ordenou que na terra haja homens que, infligindo sensatos e presentespunições, obrigam certas pessoas a fazerem o que é certo. Agora, está claro que eles não pecam ao punir os ímpios. Porque ninguém peca por fazer o que é justo: e é justo que o ímpio seja punido, visto que com o castigo se corrige o pecado, como mostramos acima . Portanto, os juízes não pecam punindo os ímpios.

Novamente. Homens que são colocados acima de outros na terra, são executores, por assim dizer, da providência divina: porque Deus, pela ordenança de Sua providência, realiza coisas inferiores por meio de coisas superiores, como já provamos. Agora, nenhum homem peca por cumprir a ordem da providência divina. E a providência divina ordenou que os justos sejam recompensados e os ímpios punidos, como mostramos. Portanto, os homens que são colocados sobre os outros não pecam, recompensando os bons e punindo os maus.

Além do mais. O bem não precisa do mal, mas vice-versa. Portanto, o que é necessário para manter o bem não pode ser o mal em si mesmo. Agora, é necessário que o castigo seja infligido aos malfeitores, para a manutenção da paz entre os homens. Portanto, a punição dos malfeitores não é um mal em si.

Também. O bem da comunidade supera um bem particular do indivíduo. Portanto, o bem particular deve ceder, para que o bem comum seja mantido. Agora, a vida de alguns indivíduos pestilentos é um obstáculo ao bem comum, que é a harmonia da comunidade humana. Portanto, tais homens devem ser afastados pela morte da sociedade de seus companheiros.

Além do mais. Assim como o médico em sua operação visa a saúde que consiste na harmonia ordenada dos humores, assim o governador de um estado, em sua operação, almeja a paz, que é a harmonia ordenada dos cidadãos. Agora, o cirurgião elimina correta e utilmente o membro doentio, se ele ameaçar a saúde do corpo. Com justiça, portanto, e com razão, o governador do estado mata súditos pestilentos, para que a paz do estado não seja perturbada.

Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 5: 6): Não sabeis que um pouco de fermento corrompe toda a massa? E um pouco mais adiante, ele acrescenta (versículo 13): Afastem o maligno de entre vocês. Falando novamente da autoridade terrena, ele diz (Rom. 13: 4) que não carrega a espada em vão: porque ele é ministro de Deus: um vingador para executar a ira sobre aquele que faz o mal. Mais uma vez, é dito (1 Pedro 2:13, 14): Sujeitai-vos ... a toda criatura humana por amor de Deus: seja ao rei por excelência, seja aos governadores enviados por ele para punir os malfeitores, e para o elogio do bom. Nisto refutamos o erro de quem afirma que a pena de morte é ilegal. Eles baseiam seu erro nas palavras de Êxodo. 20:13, Não matarás, que são citados Matth. 5:21. — Eles também citam o dito de nosso Senhor (Mat. 13:30) em resposta aos servos que desejavam colher o berbigão do meio do trigo: Deixai crescer ambos até a colheita: porque o berbigão significa os filhos do maligno, e a colheita é o fim do mundo, conforme afirmado na mesma passagem. Portanto, o ímpio não deve ser extirpado do meio dos bons, sendo condenado à morte.

Eles também apontam que, enquanto ele estiver na terra, o homem pode se converter a caminhos melhores. Portanto, ele não deve ser afastado do mundo, mas deve ser mantido lá para que se arrependa.

Mas esses argumentos não têm importância. Pois a mesma lei que diz: Não matarás, depois acrescenta: Feiticeiros, não sofrerás para viver. Portanto, devemos entender que a proibição é contra o assassinato injusto de um homem. Isso também é evidente nas palavras de nosso Senhor em Matth. 5. Pois depois de dizer: Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás, acrescentou: Mas eu vos digo que todo aquele que está irado com seu irmão, etc.

proibido matar por raiva, mas não por zelo pela justiça. - Como devemos aceitar as palavras de nosso Senhor, Deixai ambos crescerem até a colheita, fica claro a partir do que se segue: Para que, talvez, recolhendo o berbigão, você arrancará o trigo também junto com ele. Conseqüentemente, é proibido matar os ímpios, quando isso não pode ser feito sem perigo para os bons. E esse é freqüentemente o caso, quando os ímpios ainda não são discerníveis dos bons por pecados notórios; ou quando deve ser temido que os ímpios atraiam muitos homens bons atrás de si. O fato de os ímpios, enquanto vivos, serem capazes de emendar, não os impede de serem mortos com justiça: porque o perigo que os ameaça por permanecerem vivos é maior e mais certo do que o bem que se espera de sua emenda. Além disso, na hora da morte, eles podem se arrepender e se converter a Deus. E se eles forem tão obstinados, que mesmo na hora da morte seu coração não abandone sua maldade, pode ser considerado com probabilidade suficiente que eles nunca se recuperarão de seus maus caminhos.

CAPÍTULO CXLVII
QUE O HOMEM PRECISA DA ASSISTÊNCIA DIVINA PARA OBTER A BEATITUDE

CONSIDERANDO que é claro do que precede, que a providência divina governa as criaturas racionais de outra forma do que outras coisas, na medida em que diferem de outras em condição natural , resta provar que também devido à excelência de seu fim, um modo mais exaltado de o governo é aplicado a eles pela providência divina.

É evidente que, de acordo com sua natureza, eles alcançam uma maior participação no fim. Pois , por serem de natureza intelectual, podem por sua operação entrar em contato com a verdade inteligível: o que é impossível para outras coisas, visto que lhes falta inteligência. E, visto que eles alcançam a verdade inteligível por sua operação natural , é claro que Deus provê para eles de outra forma do que para outras coisas: no fato de que ao homem é dada inteligência e razão, para que assim ele possa tanto discernir quanto descobrir a verdade: também a ele são dados os poderes sensíveis, tanto internos quanto externos, para que por eles seja ajudado a descobrir a verdade: também a ele é dado o uso da palavra, para que, com ela, se aquele que concebeu a verdade em sua mente, pode ser capaz de transmiti-la a outro: para que os homens possam assim ajudar um a outro no conhecimento da verdade, assim como em outras necessidades da vida, visto que o homem é por natureza um animal social.

Além disso, o conhecimento da verdade que é apontado como o fim último do homem é aquele que ultrapassa sua faculdade natural: pois consiste em ver a própria Primeira Verdade em si mesma, como provamos acima. Agora, isso não é competente para criaturas inferiores, ou seja,que possam chegar a um fim superando sua faculdade natural. Conseqüentemente, surge desse fim uma razão adicional pela qual uma forma diferente de governo deve ser concedida aos homens e a outras criaturas de natureza inferior. Porque os meios devem ser proporcionais ao fim. De modo que, se

o homem for dirigido a um fim que ultrapassa sua faculdade natural, ele precisa de uma assistência sobrenatural de Deus, para capacitá-lo a atender a esse fim.

Além disso. Uma coisa de natureza inferior não pode atingir o que é próprio de uma natureza superior, exceto em virtude dessa natureza superior: assim, a lua, que não brilha por si mesma, é feita para brilhar pelo poder e ação do sol: e a água que não é quente por si mesma, torna-se quente pelo poder e ação do fogo. Agora, ver a Primeira Verdade em si mesma, ultrapassa de longe a faculdade da natureza humana, que pertence somente a Deus, como mostramos acima. Portanto, o homem necessita da ajuda divina para alcançar esse fim.

Novamente. Tudo obtém seu fim último por sua própria operação. Ora, uma operação deriva sua eficácia do princípio de operação: portanto, pela ação da semente, algo é produzido em uma espécie definida, por meio da eficácia pré-existente na semente. Portanto, o homem não pode, por sua própria operação, atingir seu fim último, que ultrapassa a faculdade de seus poderes naturais, a menos que sua operação seja habilitada pelo poder divino para trazê-lo até lá .

Além do mais. Nenhum instrumento pode alcançar a perfeição última em virtude de sua própria forma, mas apenas em virtude do agente principal: embora em virtude de sua própria forma possa causar alguma disposição para a perfeição final. Assim, uma serra, por sua própria razão de m, provoca o corte da madeira, mas a forma da bancada é produzida pela arte que emprega o instrumento: da mesma forma no corpo de um animal, resolução e consumo é o resultado de o calor animal, mas a formação da carne e a regulação do aumento e de outras coisas, vêm da alma vegetativa, que usa o calor como seu instrumento. Agora, a Deus, o primeiro agente pelo intelecto e vontade, todos os intelectos e vontades estão subordinados, como instrumentos sob o agente principal. Conseqüentemente, suas operações não têm eficácia em relação à sua perfeição final, que é a obtenção da bem-aventurança final, exceto pelo poder de Deus. Portanto, a natureza racional precisa da ajuda divina para obter seu fim último.

Avançar. Muitos obstáculos impedem o homem de chegar ao seu fim. Pois ele é impedido pela fraqueza de sua razão, que é facilmente levada ao erro que o impede de seguir o caminho reto que leva ao seu fim. Ele também é impedido pelas paixões da faculdade sensível e pelas afeições pelas quais ele é atraído para as coisas sensíveis e inferiores, pois quanto mais ele adere a elas, mais ele é removido de seu fim último: pois tais coisas estão abaixo homem, enquanto seu fim está acima dele. Novamente, ele é frequentemente impedido pela fraqueza do corpo de praticar atos de virtude, pelo que tende à beatitude. Portanto, ele precisa da ajuda de Deus, para que por esses obstáculos não se desvie totalmente de seu fim último.

Por isso é dito (Jo. 4:44): Ninguém pode vir a mim, a menos que o Pai, que me enviou, o atraia: e (15: 4): Como o ramo não pode dar fruto por si mesmo, se não permanecer na videira, você também não pode, a menos que permaneça em mim. Nisto refutamos o erro dos pelagianos, que afirmaram que o homem pode merecer a glória de Deus somente por seu livre arbítrio.

CAPÍTULO CXLVIII
Que a assistência da GRAÇA DIVINA não conduz o homem à virtude

POSSIVELMENTE, pode parecer a alguns que a assistência divina obriga o homem a fazer o bem, visto que é dito (Jo. 4:44): Ninguém pode vir a mim, a menos que o Pai, que me enviou, o atraia: resultado do ditado (Rom. 8:14): Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus; e novamente (2 Cor. 5:14): A caridade de Cristo nos pressiona. E parece que a compulsão está implícita em ser puxado, conduzido e pressionado.

Mas é evidente que isso não é verdade. Pois a providência divina provê todas as coisas de acordo com seu modo, como provamos acima. Ora, é próprio do homem e de toda natureza racional agir voluntariamente e ser senhor de suas ações, como já mostramos: e a compulsão é incompatível com isso. Portanto, Deus, ao ajudar o homem, não o obriga a fazer o que é certo.

Novamente. Quando dizemos que a assistência divina é dada ao homem para que ele faça bem, queremos dizer que ela faz nossas obras em nós, assim como a causa primeira faz as obras das segundas causas, e o agente principal produz a ação do instrumento , pelo que se diz (Isaías 26:12): Senhor, fizeste em nós todas as nossas obras. Agora, a primeira causa produz a operação da segunda causa, de acordo com o modo desta última. Há tona Deus também faz com que nossas obras de acordo com o nosso modo, o que é que nós agir livremente e não por compulsão. Portanto, a assistência divina não obriga o homem a fazer o que é certo.

Além do mais. O homem é dirigido para o seu fim pela sua vontade: porque o objeto da vontade é o bem e o fim. Agora, a assistência divina é dada a nós principalmente para que possamos obter o fim. Portanto, esta assistência não priva-nos do ato de vontade, mas de um modo especial é a causa deste ato em nós: por isso diz o Apóstolo (Phil ip. 2:13): É Deus que opera em nós tanto o vontade e para realizar, de acordo com sua boa vontade. Mas a

compulsão exclui de nós o ato da vontade: pois fazemos sob compulsão o que é contra a nossa vontade. Portanto, Deus não nos incentiva , com Sua assistência, a fazer o que é certo.

Avançar. O homem atinge seu fim último por atos de virtude: pois a beatitude é considerada a recompensa da virtude. Ora, as ações compulsórias não são atos de virtude: porque a condição principal da virtude é a escolha, que é impossível a menos que seja voluntária, à qual a compulsão se opõe. Portanto, Deus não obriga o homem a fazer o que é certo.

Além disso. Os meios devem ser proporcionais ao fim. Agora, o último fim, que é a felicidade, não é apropriado, exceto para aqueles que agem voluntariamente e são mestres de suas próprias ações: portanto, nem seres inanimados nem animais mudos são considerados felizes, como também não são considerados sortudos ou azarados, salvar metaforicamente. Portanto, a ajuda que Deus dá ao homem para que ele possa obter felicidade, não o obriga.

Por isso é dito (Deuteronômio 30: 15-18): Considera que o Senhor colocou diante de ti hoje a vida e o bem e, por outro lado, a morte e o mal: para que ames o Senhor teu Deus e andes em Seus caminhos ... Mas se teu coração se desviar, para que tuEle não está ... Eu te predigo hoje que você perecerá. Novamente é dito (Eclus 15:18): Antes que o homem está a vida e a morte, o bem e o mal. Aquilo que ele escolher será dado a ele.

CAPÍTULO CXLIX
ESSE HOMEM NÃO PODE MERECER A ASSISTÊNCIA DIVINA

A partir do que foi dito, pode ser claramente demonstrado que o homem não é capaz de merecer a ajuda de Deus. Pois tudo está na posição da matéria em relação ao que está acima dela. Agora a matéria não se move para sua perfeição, mas precisa ser movida por outra. Portanto, o homem não se move no sentido de obter a ajuda divina, pois esta está acima dele: antes, na verdade, ele é movido para este propósito por Deus. Ora, o movimento do motor precede o movimento da coisa que se move lógica e causalmente. Conseqüentemente, a assistência divina não é dada a nós porque por nossas boas ações nos movemos previamente para obtê-la, mas sim avançamos por nossas boas ações, por causa da ajuda preveniente de Deus.

Novamente. Um agente instrumental não produz uma disposição para a introdução da perfeição pelo agente principal, exceto na medida em que atua em virtude do agente principal: assim, o calor animal não prepara a matéria para a forma de carne mais do que para outra forma. , salvo na medida em que atue em virtude do s oul. Agora, nossa alma trabalha sob a direção de Deus como o instrumento sob o agente principal. Conseqüentemente, a alma é incapaz de se preparar para receber o efeito da assistência divina, a não ser na medida em que age em virtude de Deus. Portanto, é antecipado pela assistência divina, ao invés de antecipá-lo, como se o merecesse, ou se preparasse para ele.

Também. Nenhum agente particular pode, em todos os casos, antecipar a ação do primeiro agente universal: porque toda ação de um agente particular se origina de um agente universal: assim, aqui abaixo, todo movimento é antecipado pelo movimento celestial. Agora, a alma humana está subordinada a Deus como o agente particular do universal. Portanto, não pode haver um movimento correto na alma que não seja antecipado pela ação divina. Por isso nosso Senhor disse (Jo. 15: 5): Sem mim nada podeis fazer.

Além do mais. Meed é proporcional ao mérito: porque igualdade de justiça é observada ao dar recompensas. Ora, visto que o efeito da assistência de Deus ultrapassa a faculdade da natureza , não é proporcional aos atos que o homem realiza por sua faculdade natural. Portanto, o homem não pode por tais atos merecer a assistência acima mencionada.

Avançar. O conhecimento precede o movimento da vontade. Agora, o conhecimento de seu fim sobrenatural vem ao homem de Deus: porque o homem não pode obter tal conhecimento por sua razão natural, uma vez que ultrapassa sua faculdade natural. Portanto, o movimento de nossa vontade em direção ao nosso fim último precisa ser antecipado pela assistência divina.

Por isso é dito (Tito 3: 5): Não pelas obras de justiça que temos feito, mas segundo a Sua misericórdia, Ele nos salvou. E (Rom. 9:16): Não é daquele que quer, ou seja, querer, nem daquele que corre, isto é, correr, mas de Deus que se compadece; porque, a saber, para que ele queira e faça bem, o homem precisaAssistência preveniente de Deus: mesmo como um efeito geralmente não é atribuído ao agente próximo, mas ao primeiro motor: assim, a vitória é atribuída ao general, embora seja alcançada pelo trabalho dos soldados. Conseqüentemente, essas palavras não excluem o livre-arbítrio, como alguns têm entendido mal que façam, como se o homem não fosse senhor de suas próprias ações internas e externas: mas indicam a sujeição do livre-arbítrio a Deus. Além disso, é dito (Lament. 4): Converte-nos, ó Senhor , a Ti, e seremos convertidos: daí é claro que nossa conversão a Deus é antecipada pela ajuda de Deus quando ele nos converte.

No entanto, lemos (Zach. 1: 3) como dito na pessoa de Deus: Voltem-se para mim ... e eu voltarei para vocês: isso não nega, porém, a antecipação de nossa conversão pela operação de Deus que afirmamos, mas significa que depois de nossa conversão, pela qual nos voltamos para ele, ele a mantém, fortalecendo-a para torná-la eficaz, e sustentando-a, para que possa chegar ao seu fim devido.

Nisto refutamos o erro dos pelagianos, que disseram que esta assistência nos é dada por causa dos nossos méritos: e que o início

da nossa justificação vem de nós, mas a consumação de Deus.

CAPÍTULO CL
QUE ESTA MESMA ASSISTÊNCIA É CHAMADA GRAÇA; E O QUE SIGNIFICA SANTIFICANDO A GRAÇA

VENDO que o que é dado a um homem à parte de seus méritos, é dito que é dado a ele gratuitamente: e visto que a assistência divina dada ao homem antecipa todo mérito humano, como dissemos; segue-se que esta ajuda é concedida gratuitamente ao homem e, portanto, é apropriadamente conhecida pelo nome de graça. Daí o apóstolo dizer (Rom. 11: 6): E se pela graça, não é agora pelas obras: do contrário, a graça não é mais graça. Há também outra razão pela qual a mencionada assistência de Deus recebeu o nome de graça. Pois um homem é considerado agradável (gratus) a outro, porque ele é amado por ele; portanto, aquele que é amado por outro é considerado em sua graça. Agora é essencial para amar que o amante seja um benquerente e um benfeitor para com aquele a quem ama. E, de fato, o bem de cada criatura é o objeto da vontade e operação de Deus: visto que o próprio ser da criatura e todas as suas perfeições vêm da vontade e operação de Deus, como provamos acima ; portanto, é dito (Sb 11,25) : Amas todas as coisas que existem, e não odeias nenhuma das coisas que fizeste. Mas um tipo especial de amor divino se oferece à nossa consideração; é aquilo que é concedido àqueles a quem ele assiste para obter um bem que ultrapassa a ordem de sua natureza, ou seja, o desfrute perfeito, não de qualquer bem criado, mas de si mesmo. Conseqüentemente, essa assistência é apropriadamente chamada de graça: não apenas porque é dada gratuitamente, como mostramos; mas também porque , por meio dessa ajuda, o homem, por um favor especial, é agradado (gratus) a Deus. Daí o apóstolo dizer (Ef. 1: 5, 6): Quem nos predestinou para a adoção de filhos ... de acordo com o propósito de Sua vontade: para o louvor da glória em que Ele nos abençoou em Seu Filho amado.

Agora, essa mesma graça precisa ser algo no homem que é agraciado, algo por meio de forma e perfeição. Pois aquilo que se

dirige a um fim deve ter uma ordem contínua para isso: porque o motor provoca uma mudança contínua na coisa movida, até que esta, por seu movimento, chegue ao fim. Visto que o homem, como provamos acima, é dirigido ao seu fim último com a assistência da graça divina, segue-se que ele deve possuir esta assistência continuamente, até que alcance seu fim. Mas este não seria o caso se o homem compartilhasse esta assistência por meio do movimento ou da paixão, e não por meio de uma forma, permanecendo e repousando, por assim dizer, dentro dele: pois tal movimento e paixão não estariam no homem exceto quando ele está realmente voltado para o seu fim, e isso nem sempre é assim no homem, como pode ser visto especialmente quando ele está dormindo. Portanto, a graça santificadora é uma forma e perfeição que permanece no homem, mesmo quando ele não está fazendo nada.

Novamente. O amor de Deus causa o bem que há em nós: assim como o amor do homem é evocado e causado por algum bem no amado. Agora, o homem é incitado a amar alguém especialmente, por causa de algum bem já existente na pessoa amada. Conseqüentemente, onde há amor especial de Deus pelo homem, devemos supor algum bem especial concedido ao homem por Deus. Visto que, então, de acordo com o que temos dito, a graça santificadora denota o amor especial de Deus pelo homem, deve, em conseqüência, implicar a presença de alguma bondade e perfeição especiais no homem.

Também. Tudo se dirige a um fim adequado em proporção à sua forma: já que espécies diferentes têm fins diferentes. Agora, o fim pelo qual o homem é dirigido pela assistência da graça divina está acima da natureza humana. Portanto, o homem necessita, além e acima, de uma forma e perfeição sobrenatural , para ser adequadamente direcionado para esse mesmo fim.

Além do mais. Cabe ao homem atingir seu fim último por meio de suas próprias ações. Agora, tudo age em proporção à sua forma. Portanto, a fim de que o homem pode ser levado à sua última final, por meio de seus próprios uma ficções, ele precisa receber uma

forma adicional, em que suas ações podem ser prestados eficaz em merecendo seu último fim.

Avançar. A providência divina provê para cada coisa de acordo com o modo de sua natureza, como mostramos acima. Ora, o modo próprio do homem é que, para o aperfeiçoamento de suas operações, ele precisa, além de suas faculdades naturais, de certas perfeições e hábitos, que o habilitem a fazer o bem, por assim dizer, conaturalmente e com facilidade e prazer. Portanto, a assistência da graça que o homem recebe de Deus para que ele possa obter seu fim último, denota uma forma e perfeição que habitam no homem.

Conseqüentemente, a graça de Deus é designada nas Escrituras como um tipo de luz; pois o apóstolo diz (Efésios 5: 8): Antes eras trevas, mas agora luz no céu. E convém que a perfeição pela qual o homem é assistido até o seu fim último, que consiste em ver Deus, seja chamada de luz, que é um princípio de visão.

Nisto refutamos a opinião daqueles que dizem que a graça não coloca nada no homem: assim como nada é postulado em um homem dizendo que ele tem o favor do rei (gratiam), mas apenas no próprio rei que o ama. É claro, então, que eles foram enganados por não observarem a diferença entre o amor divino e o amor humano. Pois o amor de Deus causa o bem que Ele ama no homem: ao passo que o amor humano nem sempre o faz.

CAPÍTULO CLI
QUE A GRAÇA SANTIFICADA CAUSA EM NÓS O AMOR DE DEUS

Pelo que foi dito, segue-se que, com a ajuda da graça santificadora, o homem é capaz de amar a Deus. Pois a graça santificadora é um efeito do amor divino no homem. Agora, o efeito apropriado do amor divino no homem parece ser que o homem ama a Deus. Porque o principal na intenção de quem ama é que ele seja amado de volta: visto que o empenho do amante tende especialmente a atrair o amado ao amor por ele: e a menos que ele consiga isso, o amor deve cessar. Conseqüentemente, o efeito da graça santificadora no homem é que ele ama a Deus.

Novamente. Coisas que têm um fim comum devem ser unidas na medida em que são direcionadas para esse fim: portanto, em um estado, os homens são unidos em harmonia para que possam assegurar o bem da comunidade; e os soldados, quando engajados na batalha, devem estar unidos e agir em uníssono para alcançar a vitória que é seu objetivo comum. Ora, o último fim para o qual o homem é conduzido com o auxílio da graça divina, é a visão de Deus em sua essência, visão essa que é própria do próprio Deus: para que este bem final seja comunicado ao homem por Deus. Conseqüentemente, o homem não pode alcançar esse fim a menos que esteja unido a Deus pela conformidade de sua vontade. E este é o efeito apropriado do amor; visto que é apropriado aos amigos gostar e não gostar das mesmas coisas e ter alegrias e tristezas em comum. Portanto, pela graça santificadora, o homem torna - se totalmente de Deus: porque por ela o homem é dirigido para um fim que lhe é comunicado por Deus.

Também. Visto que o fim e o bem são o objeto próprio do apetite ou das afeições, segue-se que a faculdade afetiva do homem é aperfeiçoada principalmente pela graça santificadora que o dirige ao seu fim último. Agora, a principal perfeição da faculdade afetiva é o amor. Sinal disso é que todo movimento afetivo se origina no amor: porque ninguém deseja, nem espera, nem se alegra, a não ser por

um bem que ama; e da mesma forma ninguém evita, ou teme, ou sofre, ou está zangado, exceto por causa de algo contrário àquilo que ele ama. Portanto, o principal efeito da graça santificadora é que o homem ama a Deus.

Avançar. A forma em virtude da qual uma coisa é dirigida ao seu fim , assemelha-se um pouco a essa coisa: assim, um corpo em virtude da forma de gravidade assume uma certa semelhança e conformidade com o lugar para o qual seu movimento tende naturalmente. Agora, já mostramos que a graça santificadora é uma forma que reside no homem e o direciona para seu fim último, que é Deus. Portanto, a graça torna o homem semelhante a Deus. Mas a semelhança é a causa do amor; porque gosta ama gosta. Portanto, a graça torna o homem um amante de Deus.

Além disso. A operação, para ser perfeita, deve ser constante e rápida. Bem, este é o principal efeito do amor, que faz até as coisas difíceis parecerem leves. Visto que a graça santificadora é necessária para o aperfeiçoamento das ações humanas, como afirmado acima, segue-se necessariamente que essa mesma graça produz em nós o amor de Deus .

Daí o apóstolo dizer (Rom. 5: 5): A caridade de Deus é derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é dado. Além disso, nosso Senhor prometeu a visãode si mesmo para aqueles que o amam, dizendo (Jo. 14:21): Quem me ama, será amado de meu Pai; e eu o amarei e me manifestarei a ele.

É evidente, então, que a graça que nos dirige para aquele fim que é ver Deus, causa em nós o amor de Deus.

CAPÍTULO CLII
ESSA GRAÇA CAUSA FÉ EM NÓS

FORASMUCH como a graça causa caridade em nós, segue-se que a fé também é causada em nós pela graça.

Porque o movimento pelo qual somos dirigidos pela graça até o nosso fim último, é voluntário e não obrigatório, como mostramos. Agora não pode haver movimento voluntário em direção ao desconhecido. Conseqüentemente , para que sejamos dirigidos voluntariamente ao nosso fim último, a graça deve antes de tudo nos fornecer o conhecimento desse fim. Mas esse conhecimento não pode ser de visão clara, neste estado de vida, como já provamos. Portanto, deve ser conhecimento pela fé.

Além disso. O modo de cognição em todo ser cognitivo segue o modo da natureza desse ser: portanto, o modo de cognição difere no anjo, no homem e nos animais mudos, de acordo com a diversidade de suas várias naturezas, como mostramos. Agora, para que o homem alcance seu fim último, ele recebe uma perfeição além e sobrepujando sua natureza, a saber, graça, como já provamos. Conseqüentemente, cabe ao homem receber além de seu conhecimento natural, um conhecimento que ultrapassa sua razão natural. Este é o conhecimento da fé, que é das coisas não vistas pela razão natural.

Novamente. Sempre que uma coisa é movida por um agente para aquilo que é próprio desse agente, a coisa movida deve, desde o início, estar imperfeitamente sujeita às impressões do agente, tais impressões sendo estranhas e impróprias a isso, até que se tornem adequadas a ela no termo do movimento: assim, a madeira é primeiramente aquecida pelo fogo, e esse calor não é próprio da madeira, mas algo fora de sua natureza; mas no final, quando a madeira está incandescente, o calor torna-se próprio e conatural a ela. Da mesma forma, quando alguém é ensinado por um mestre, primeiro ele precisa receber as idéias do mestre, não como entendendo-as por si mesmo, mas como tomando-as na fé, por estarem acima de sua capacidade, por assim dizer: mas em no final,

quando ele tiver sido completamente ensinado, ele será capaz de entendê-los. Agora, como já mostramos, somos direcionados ao nosso fim último com a ajuda da graça divina. E nosso último objetivo é a visão clara da Primeira Verdade em si mesma, como já provamos. Portanto, antes de obter este fim, a mente do homem, com a ajuda da graça divina, deve estar sujeita a Deus pela fé.

Avançar. No início desta obra, estabelecemos as vantagens para as quais é necessário que o homem receba a verdade divina crendo nela. Donde podemos concluir que foi necessário que a fé fosse produzida em nós pela graça divina.

Daí o apóstolo dizer (Efésios 2: 8): Pela graça sois salvos por meio da fé: e isso não vem de vós, porque é dom de Deus..

Nisto refutamos o erro dos pelagianos que disseram que o princípio da fé em nós não vem de Deus, mas de nós mesmos.

CAPÍTULO CLIII
QUE GRAÇA DIVINA CAUSA ESPERANÇA EM NÓS

Da mesma forma, pode-se provar que a graça deve causar em nós a esperança de uma bem-aventurança futura.

Porque o amor que um homem tem pelos outros, surge de seu amor por si mesmo, na medida em que um homem considera seu amigo como seu outro eu. Ora, um homem ama a si mesmo, no sentido de que deseja o bem para si, elfo; mesmo quando ama o outro, no sentido de que deseja o bem para ele. Conseqüentemente, o homem, por ter afeição pelo seu próprio bem, é levado a ter afeição pelo bem de outrem. De modo que, quando um homem espera o bem de outro, está a caminho de amá-lo em si mesmo, de quem espera o bem: pois um homem é amado em si mesmo, quando o amante deseja o seu bem, embora não ganhe nada a partir dele. Portanto, visto que a graça santificadora faz com que o homem ame a Deus por si mesmo, a conseqüência é que a graça também faz com que o homem tenha esperança em Deus. - Amizade pela qual um ama o outro em si mesmo, embora não seja para seu próprio proveito, no entanto, se torna em proveito próprio de muitas maneiras, na medida em que um amigo ajuda outro como ajudaria a si mesmo. Conseqüentemente, quando um homem ama outro e sabe que é amado por ele, o resultado é que ele tem esperança nele. Ora, a graça faz do homem um amante de Deus, segundo o amor da caridade, para que ao mesmo tempo saiba pela fé que Deus já o ama, como se expressa nas palavras de 1 Jo. 4:10: Nisto está o amor: não como se tivéssemos amado a Deus, mas porque Ele nos amou primeiro. O efeito, portanto, do dom da graça é que o homem espera em Deus. - Portanto, é evidente que, assim como a esperança prepara o homem para o verdadeiro amor de Deus, também pela caridade o homem é fortalecido na esperança.

Além disso. Em todo amante, surge o desejo de se unir o mais possível ao amado: portanto, nada dá maior prazer aos amigos do que viver juntos. Visto que, então, a graça torna o homem um

amante de Deus, também deve fazer com que ele deseje a união com Deus, tanto quanto possível. Ora, a fé que se origina da graça afirma ser possível ao homem unir-se a Deus no gozo perfeito em que consiste a bem-aventurança. Portanto, o desejo desse desfrute surge no homem a partir de seu amor a Deus. Mas o desejo de algo perturba a alma de quem deseja, a menos que ele tenha a esperança de obtê-lo. Conseqüentemente, assim como a graça faz nascer no homem o amor de Deus e a fé, convém que também dê origem à esperança de obter a bem-aventurança na vida futura.

Novamente. Se alguma dificuldade se apresenta àqueles que estão sendo direcionados para um fim desejado por eles, eles são consolados pela esperança de obtê-la: assim, a pessoa suporta o remédio amargo na esperança de ser restaurado à saúde. Agora, muitas dificuldades têm de ser enfrentadas no caminho como nos encaminhamos para a beatitude, que é o berço de todos os nossos desejos: porque a virtude, que é o caminho para a beatitude, trata das coisas difíceis. Para, então, que o homem tendesse a beatitude com o coração mais leve e maior prontidão, era necessário dar-lhe a esperança de obter a beatitude..

Avançar. Nenhum homem é levado a um fim que ele considera impossível de obter. Portanto, para que um homem possa avançar para um determinado fim, é necessário que ele pense nesse fim como algo possível para ele ter: e esse pensamento é proporcionado pela esperança. Visto que, então, o homem é dirigido pela graça até o fim último que é a bem-aventurança, era necessário que a esperança de obter a bem-aventurança fosse gravada nos pensamentos do homem pela graça. Por isso é dito (1 Pedro 1: 3, 4): Quem ... nos regenerou para uma esperança viva ... para uma herança incorruptível ... reservada no céu: e (Rom. 8:24): Somos salvos pela esperança.

CAPÍTULO CLIV
DOS DONS DA GRAÇA GRATUITA: ONDE SE TRATA DAS DIVINAÇÕES DE DEMÔNIOS

CONSIDERANDO que as coisas que o homem não vê por si mesmo, ele não pode saber a menos que as receba de alguém que as vê; e como a fé vem das coisas que não vemos: convém que as coisas que são da fé sejam recebidas daquele que as vê por si mesmo. Agora, este é Deus, que se compreende perfeitamente e vê sua própria essência naturalmente: pois nossa fé é de Deus. Portanto, as coisas que sustentamos pela fé devem vir de Deus. E enquanto as coisas que são de Deus são representadas em uma determinada ordem, como mostramos acima, convém que uma certa ordem seja observada na revelação das coisas que são da fé: de modo que, a saber, alguns recebam eles imediatamente de Deus, e outros destes, e assim de forma ordenada até o último.

Agora, onde quer que haja qualquer tipo de ordem em uma série de coisas, quanto mais perto uma coisa estiver do primeiro princípio, maior será sua eficácia. Isso deve ser observado na ordem das manifestações divinas. Porque as coisas invisíveis de ver que é atitude, e de acreditar que é fé, são reveladas antes de tudo aos anjos benditos, para que as vejam com clareza, como já dissemos.

Posteriormente, pelo ministério dos anjos, eles são dados a conhecer a certos homens, não para serem vistos com clareza, mas para serem conhecidos com uma certa segurança decorrente da revelação divina.

Ora, essa revelação é feita por uma certa luz interior e intelectual, que eleva a mente à percepção das coisas que não pode alcançar por meio de sua luz natural. Pois, assim como por sua luz natural, a inteligência está assegurada do que sabe sob essa luz, por exemplo, os primeiros princípios; assim também das coisas que conhece sob uma luz sobrenatural é garantido. E essa garantia é necessária para que as coisas conhecidas por revelação divina sejam propostas a outros homens: pois não temos segurança em oferecer a outros o que não temos com certeza. Agora, além desta

mesma luz que ilumina a mente interiormente, estão presentes às vezes na revelação divina, algumas ajudas externas ou internas para o conhecimento; como quando as palavras formadas pelo poder divino são ouvidas externamente pelos sentidos, ou por meio da ação de Deus, são percebidas internamente pela imaginação; ou ainda como quando Deus faz com que as coisas sejam vistas externamente pelos olhos, ou sejam imaginadas internamente: do qual o homem, auxiliado pela luz interna que é derramada em sua mente, obtém o conhecimento das coisas divinas. Conseqüentemente ajudas semelhantes, sem o interiorluz, não bastam para o conhecimento das coisas divinas; enquanto a luz interna é suficiente sem o m. Essa revelação das coisas invisíveis de Deus pertence à sabedoria, que, falando propriamente, é o conhecimento das coisas divinas. Portanto, é dito (Sb 7:27, 28) que a sabedoria divina por meio das nações se transmite às almas santas: ... porque Deus não ama senão aquele que habita com sabedoria; e novamente (Eclesiastes 15: 5): O Senhor tem encheu-o com o espírito de sabedoria e compreensão.

Mas enquanto as coisas invisíveis de Deus são vistas claramente ... sendo compreendidas pelas coisas que são feitas, pela graça divina não apenas as coisas divinas são reveladas aos homens, mas também algumas coisas sobre as criaturas; e isso aparentemente pertence ao conhecimento. Por isso é dito (Sb 7.17): Ele me deu o verdadeiro conhecimento das coisas que são: para saber a disposição do mundo inteiro e as virtudes dos elementos. Novamente o Senhor disse a Salomão (2 Paralip. 1:12): Sabedoria e conhecimento te são dados. Novamente, o homem não pode comunicar convenientemente seu conhecimento a outros, exceto pela palavra. Visto que, então, de acordo com a ordem estabelecida por Deus, aqueles que recebem a revelação de Deus devem instruir os outros, também era necessário que eles recebessem a graça da palavra, na medida em que era exigida para o benefício daqueles que ser instruído. Por isso se diz (Is 50: 4): O Senhor deu-me uma língua erudita, para que eu soubesse sustentar pela palavra o que está cansado. E nosso Senhor disse aos Seus discípulos (Lucas 21:15): Dar-vos-ei boca e sabedoria, à qual todos os vossos adversários não poderão resistir e contradizer. - Por este mesmo

motivo , desde que a verdade da fé teve que ser pregado em vários países por alguns, alguns foram equipados com o dom de falar em várias línguas, de acordo com Atos 2: 4: Eles foram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em línguas diferentes, de acordo com o Espírito Santo lhes deu para falar. Visto que, no entanto, a fala proferida precisa de confirmação de que pode ser aceita, a menos que se manifeste em si mesma; e considerando que as coisas que são da fé não são claras para a razão humana: era necessário fornecer alguns meios de confirmar as declarações daqueles que pregavam a fé. Mas eles não podiam ser confirmados por serem demonstrados a partir dos princípios da razão, visto que as questões da fé estão acima da razão. Portanto, as palavras dos pregadores precisavam ser confirmadas por algum tipo de sinais, por meio dos quais se tornava evidente que suas palavras vinham de Deus, e que o pregador deveria fazer obras como curar os enfermos e realizar outros atos de poder, que Deus sozinho pode fazer. Daí nosso Senhor, a ponto de enviar Seus discípulos para pregar, disse (Mat. 10: 8): Cura os enfermos, ressuscita os mortos, purifica os leprosos, expulsa os demônios: e (Marcos 16:20) está dito: Mas eles, saindo, pregaram por toda parte: o Senhor trabalhando ao mesmo tempo, e confirmando a palavra com os sinais que se seguiram.

T aqui foi também uma outra forma de confirmação no que quando os arautos da verdade foram encontrados para falar a verdade sobre essas coisas escondidas como poderia posteriormente ser feito manifesto, eles foram acreditados porque eles falaram a verdade das coisas além do alcance do homem. Daí a necessidade do dom de profecia, pelo qual, por meio da revelação divina, eles eram capazes de saber e anunciar aos outros, as coisas que deveriam acontecer, e as coisas que são comumente escondidas do conhecimento do homem: de modo que, como eles foram encontrados para falar, A verdade nessas questões, eles acreditavam em questões de fé. Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 14:24, 25): Se todos profetizam, e vem aquele quenão crê, nem ignorante, está convencido de tudo, é julgado por todos: (pois) os segredos do seu coração se manifestam, e assim, prostrando-se com o rosto em

terra, ele adorará a Deus, afirmando que Deus é entre vocês, de fato.

No entanto, o dom de profecia não era garantia suficiente de fé, a menos que fosse sobre coisas que só Deus pode saber: mesmo os milagres são os que só Deus pode fazer. O que se parece aqui embaixo são principalmente os nossos pensamentos secretos, que só Deus pode conhecer, como provamos acima: e as contingências futuras, que também são uma questão do conhecimento de Deus apenas, porque ele as vê em si mesmas, visto que para Ele estão presentes pela razão de Sua eternidade, como provamos acima.

Algumas contingências futuras, entretanto, podem ser conhecidas pelos homens também: não de fato como futuras, mas como já existentes em suas causas: pois quando as causas são conhecidas, sejam em si mesmas ou em certos efeitos manifestos delas que são chamados de signos, é possível para os homens terem conhecimento prévio de certos efeitos futuros. Assim, um médico prevê a morte ou a saúde a partir do estado das forças da natureza que ele diagnostica a partir do pulso, da urina e de outros sinais semelhantes. Esse conhecimento do futuro é de fato parcialmente certo e parcialmente incerto. Porque existem algumas causas preexistentes das quais os efeitos subsequentes decorrem necessariamente: assim, a morte decorre necessariamente da composição preexistente de elementos contrários no animal. Por outro lado, de algumas causas preexistentes seguem-se efeitos subsequentes, não por necessidade, mas freqüentemente: assim, da semente do macho sendo descarregada na matriz, resulta um ser humano perfeito na maioria dos casos: e ainda às vezes, monstros são gerados por causa de algum obstáculo que impede a ação das forças da natureza. Dos primeiros efeitos, tem-se certa presciência; mas, dos últimos, nenhum conhecimento é infalivelmente certo. Por outro lado, a presciência do futuro, que é adquirida da revelação divina pela graça da profecia, é totalmente certa; assim como a presciência divina é certa. Pois Deus prevê as coisas futuras não apenas como em suas causas, mas infalivelmente como são em si mesmas, como já provamos. Portanto, da mesma forma, o conhecimento profético do futuro é dado ao homem junto com a certeza perfeita. - Essa certeza não é

incompatível com a natureza contingente das coisas futuras, como também não é a certeza do conhecimento de Deus, como foi provado acima.

Às vezes, porém, os efeitos futuros são revelados aos profetas, não como eles são em si mesmos, mas como são em suas causas. E então, se as causas são impedidas de produzir seus efeitos, nada impede que as previsões dos profetas sofram uma mudança: assim Isaias predisse ao moribundo Ezequias (Isaías 38: 1): Faze com a tua casa, pois tu morrerás, e não viver, e ainda assim ele se recuperou: e o profeta Jonas predisse (Jonas 3: 4) que depois de quarenta dias Nínive h seria destruída, e ainda não foi destruída. Assim, Isaias predisse a futura morte de Ezequias com referência à relação de sua condição corporal e de outras causas inferiores para esse efeito; e Jonas predisse a destruição de Nínive com referência à exigência de seus méritos; mas em cada caso o evento provou o contrário de acordo com a operação de libertação e cura de Deus. Conseqüentemente, a predição profética do futuro é um argumento suficiente de fé: porque, embora os homens saibam algumas coisas futuras, a presciência, como a da profecia, das contingências futuras não tem certeza. Pois, mesmo que às vezes um profetarecebe uma revelação de acordo com a relação de certas causas com um determinado efeito, porém ao mesmo tempo, ou depois , é-lhe revelado como o cumprimento do efeito futuro deve ser mudado: assim a recuperação de Ezequias foi revelada a Isaias, e a libertação dos ninivitas a Jonas.

Agora, como provamos acima, espíritos iníquos, no esforço de corromper a verdade da fé: abusam da operação de milagres para levar os homens ao erro e para enfraquecer as provas da verdadeira fé: porém, não operando verdadeiros milagres , mas fazendo coisas que parecem miraculosas aos homens. Da mesma forma, eles abusam das predições da profecia, não de fato proferindo profecias reais, mas predizendo coisas de acordo com uma ordem de causas desconhecidas para o homem, de modo a parecer prever eventos futuros em si mesmos. E embora efeitos contingentes surjam de causas naturais, esses mesmos espíritos, pela agudeza de sua inteligência, são capazes de saber melhor do que os homens quando e como os efeitos de causas naturais podem ser impedidos:

e assim, ao prever o futuro, eles parecem para ser mais maravilhoso e verdadeiro do que o mais sábio dos homens. Ora, entre as causas naturais, os mais elevados e mais distantes de nosso conhecimento são os poderes dos corpos celestes: e que estes são conhecidos pelos supracitados espíritos no que diz respeito à propriedade de sua natureza, foi mostrado acima. Uma vez que, então, todos os corpos neste mundo inferior são governados pelos poderes e movimentos de corpos superiores, os espíritos em questão são capazes, muito melhor do que qualquer astrólogo, de prever ventos e tempestades futuras, mudanças de clima e outros eventos semelhantes. que ocorrem por meio de mudanças nesses corpos inferiores provocadas pelo movimento dos corpos superiores. E embora os corpos celestes sejam incapazes de causar uma impressão direta na parte intelectiva da alma, como provamos, ainda existem muitos que seguem a tendência de suas paixões e inclinações corporais, que os corpos celestes são claramente capazes de influenciar : para ninguém, mas os sábios, que são poucos, são capazes de conter essas paixões por sua razão. Conseqüentemente, também são capazes de predizer muitas coisas sobre as ações humanas: embora às vezes até falhem em suas previsões, por causa do livre-arbítrio.

Além disso, quando predizem o que prevêem, não iluminam a mente, como Deus faz quando revela alguma coisa: pois não é sua intenção aperfeiçoar a mente humana para o conhecimento da verdade, mas, pelo contrário, afastá-la a verdade.

Suas previsões às vezes estão conectadas com o funcionamento da imaginação; tanto durante o sono, como quando extraem dos sonhos indicações do futuro; ou ao acordar, como quando as pessoas em transe ou em um ajuste predizem certos eventos futuros: às vezes, seu paraíso é tirado de signos externos, por exemplo, observando o vôo e o tagarelar de pássaros, estudando as entranhas de animais, ou a combinação de certos pontos, e por práticas semelhantes, todas as quais aparentemente dependem do acaso: e às vezes de aparições visíveis , e predizendo o futuro em palavras audíveis. E embora em última instância seja evidente que os espíritos maus devem intervir, eles se esforçam para explicar os outros casos referindo-os a causas naturais. Pois eles afirmam que,

visto que um corpo celestial conduz por seu movimento a certos efeitos neste mundo inferior; pela mesma agência, aparecem sinais desses efeitos em certas coisas: porque coisas diferentes recebem a influência celestial de maneiras diferentes. Assim, dizem eles, a impressão feita por um corpo celestial em uma coisa pode ser tomada como um sinal doimpressão feita em outro. E assim eles afirmam que os movimentos que são independentes da deliberação da razão, como coisas vistas por sonhadores e lunáticos, o vôo e o piar dos pássaros, e arranjos de pontos quando feitos ao acaso, são conseqüentes às impressões feitas por um corpo celestial. E, conseqüentemente, eles dizem que tais coisas podem ser sinais dos eventos futuros que são causados pelo movimento do céu.

Como, no entanto, há pouca razão em tudo isso, devemos antes julgar que as previsões feitas a partir de tais sinais têm seu fundamento em alguma substância intelectual, por cujo poder os movimentos indeliberados acima mencionados são controlados, de modo a estar em conformidade com o leitura do futuro. E embora tais coisas sejam às vezes controladas pela vontade divina por meio do ministério de bons espíritos, pois Deus revela muitas coisas por meio de sonhos, por exemplo, ao Faraó e Nabuchodonosor; e nas palavras de Solomo n: Os lotes são lançados no colo, mas são eliminados pelo Senhor: ainda assim, às vezes resultam da operação de espíritos iníquos; pois tal é o ensino dos santos doutores e a opinião até mesmo dos pagãos. Assim, Valerius Maximus diz que o anseio de presságios e sonhos e semelhantes pertence a uma religião em que os ídolos são adorados. Conseqüentemente, na antiga Lei, tudo isso era proibido junto com a idolatria, pois é dito (Deuteronômio 18: 9-11): Para que não tenhas a intenção de imitar as abominações dessas nações , que, a saber, adoravam ídolos; nem seja achado entre vós alguém que expie seu filho ou filha, fazendo-os passar pelo fogo; ou que consulta adivinhos, ou observa sonhos e presságios; nem deixe haver qualquer feiticeiro, nem cha rmer; nem qualquer um que consulte espíritos pitônicos, ou adivinhos, ou que busque a verdade dentre os mortos. A profecia dá testemunho também de outra forma para a pregação da fé: quando, a saber, o pregador proclama como artigos de fé, eventos que ocorrem no decorrer do tempo, como o

nascimento de Cristo, paixão e ressurreição, e assim por diante: e para que as pessoas não pensem que tais coisas foram inventadas pelo pregador, ou que aconteceram por acaso, é provado que foram preditas pelos profetas com muito tempo de antecedência. Portanto o apóstolo diz (Rom. 1: 1-3): Paulo um servo de Jesus Cristo, chamado para ser um apóstolo, separado para o evangelho de Deus, que Ele havia prometido antes por Seus profetas nas sagradas escrituras, a respeito de Seu Filho que foi feito para ele da descendência de Davi, segundo a carne.

Em seguida na classificação para aqueles que recebem revelação de Deus imediatamente, outro grau de graça é necessário. Pois, uma vez que Deus concede revelação ao homem não apenas para o tempo presente, mas também para a instrução de todos no tempo que virá, era necessário que as coisas reveladas fossem comunicadas não apenas de boca em boca para a geração presente, mas também pela palavra escrita para a instrução da geração futura. Daí a necessidade de alguém interpretar esses escritos. E esta deve ser uma graça divina, assim como a própria revelação foi feita pela graça de Deus. Por isso se diz (Gn 40: 8): A interpretação não pertence a Deus?

Em seguida, vem o último grau; daqueles, a saber, que acreditam fielmente nas coisas reveladas aos outros e por outros interpretadas: e que este é um dom de Deus foi mostrado acima. Não obstante, ao passo que os espíritos iníquos fazem obras como aquelas pelas quais a fé é confirmada, tanto em fazer sinais quanto em revelar o futuro, como dito acima ; para que os homensser enganados por tais coisas e acreditar em falsidades, é necessário que, com a ajuda da graça divina, eles sejam instruídos no discernimento de tais espíritos: de acordo com 1 Jo. 4: 1: Não acredite em todos os espíritos, mas experimente os espíritos se eles são de Deus.

Esses efeitos da graça destinados à instrução e confirmação da fé são enumerados pelo apóstolo, 1 Coríntios. 12: 8–10, onde ele diz: A um, na verdade, pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, a palavra do conhecimento, segundo o mesmo Espírito: a outro, a fé no mesmo Espírito: a outro, a graça da cura em um

Espírito: para outro, a operação de milagres: para outro, profecia: para outro, o discernimento de espíritos: para outro, vários tipos de línguas: para outro, interpretação de discursos.

Nisto refutamos o erro de certos maniqueus, que negam que os milagres operados nos corpos sejam feitos por Deus. - Da mesma forma, refutamos o erro daqueles que disseram que os profetas não falaram pelo Espírito de Deus. - Também refutamos o erro o f Priscila e Montanus, que disseram que os profetas, como homens em transe, não entenderam o que eles disseram. Pois isso é incompatível com a revelação divina, pela qual a mente é principalmente iluminada.

Agora devemos observar uma certa diferença nos efeitos da graça acima mencionados . Pois, embora o nome da graça convém a todos eles, na medida em que são concedidos gratuitamente, sem qualquer mérito precedente: o efeito só de amor merece, além disso, o nome de graça para esta outra razão, que torna o homem agradável (gratum) a Deus: para é dito (Prov. 8:17): Amo aqueles que me amam. Conseqüentemente, fé e esperança, e outras coisas direcionadas à fé, podem estar em pecadores que não agradam a Deus: mas somente o amor é o dom peculiar do justo, porque aquele que permanece na caridade, permanece em Deus, e Deus nele (1 Jo. 4:16). Mas há ainda outra diferença a ser notada nos efeitos da graça acima mencionados. Porque alguns deles são necessários ao homem durante toda a sua vida, visto que sem eles ele não pode ser salvo: por exemplo, fé, esperança, caridade e obediência aos mandamentos de Deus. Para tais efeitos, o homem precisa ter certas perfeições habituais dentro de si, a fim de que, quando chegar a hora de fazê-lo, ele possa agir de acordo com elas. - Considerando que os outros efeitos são necessários, não durante todo o vida do homem, mas em determinados momentos e lugares: como fazer milagres, prever o futuro e assim por diante. Pois as mesmas perfeições habituais não são concedidas, mas certas impressões são feitas por Deus, que cessam assim que o ato cessa; e deve ser repetido quando houver necessidade do ato ser repetido: assim a mente do profeta é iluminada com uma nova luz a cada revelação; e em cada obra milagrosa deve haver uma renovação da atividade do poder divino.

CAPÍTULO CLV
QUE O HOMEM PRECISA DA AJUDA DIVINA PARA PERSEVERAR O BEM

O HOMEM também precisa da ajuda da graça divina para perseverar no bem.

Porque tudo o que é mutável por si mesmo precisa da ajuda de um motor imóvel, para se firmar em uma coisa . Agora, o homem é mutável do mal para o bem, edo bem ao mal. Portanto, para que persevere imutavelmente no bem, em uma palavra, para que persevere, ele precisa da ajuda divina.

Novamente. O homem precisa da ajuda da graça divina para aquilo que excede a força do livre-arbítrio. Mas o livre-arbítrio não é forte o suficiente para perseverar no bem até o fim. Isso é provado da seguinte maneira. O poder do livre-arbítrio se estende a coisas que são uma questão de escolha: e o que é escolhido é algo particular a ser feito. Uma coisa a ser feita em particular é algo aqui e agora. Portanto, o poder do livre-arbítrio está confinado a algo a ser feito agora. Mas a perseverança não denota algo a ser feito agora, mas uma operação contínua que dura o tempo todo . Conseqüentemente, esse efeito, a saber, perseverar no bem, está acima do poder do livre-arbítrio. Portanto, o homem precisa do auxílio da graça divina para perseverar no bem.

Além do mais. Embora, por sua vontade e faculdade de autodeterminação, o homem seja o senhor de suas ações, ele não é senhor de seus poderes naturais. E, conseqüentemente, embora ele seja livre para querer ou não querer uma coisa, ao desejar ele é incapaz de fazer sua vontade desejar uma coisa que esteja firme naquilo que ela deseja ou escolhe. No entanto, isso é um requisito para a perseverança: a saber, que o permanecerá firme no bem. Portanto, a perseverança não está nas mãos do livre-arbítrio: por isso o homem necessita da ajuda da graça divina para perseverar.

Além disso. Se houver vários agentes sucessivos, um dos quais, a saber, atua após a ação de outro: a continuação de sua atividade não pode resultar de nenhum deles, uma vez que nenhum deles

está sempre em ação: nem pode resultar de todos eles , porque eles não agem juntos. Conseqüentemente, deve resultar de algum cavalheiro superior que está sempre em ação. Assim, o Filósofo (8 Phys. Vi.) Prova que a continuidade da geração nos animais é causada por algum ser superior eterno. Agora, vamos supor que um homem persevera no bem. Segue-se que nele há muitos movimentos do livre-arbítrio tendendo para o bem, um após o outro, até o fim. Conseqüentemente, nenhum desses movimentos pode ser a causa dessa continuidade do bem, a saber, perseverança; porque nenhum deles dura continuamente. Nem podem todos juntos ser a causa disso: visto que, como eles não estão juntos, eles não podem juntos ser a causa de nada. Portanto, essa continuidade é causada por algum ser superior: e, conseqüentemente, o homem precisa da ajuda da graça de cima para perseverar no bem.

Avançar. Se muitas coisas são ordenadas para um fim, toda a sua ordem, até que cheguem ao fim, é do primeiro agente direcionando-as até o fim. Ora, no homem que persevera no bem, há muitos movimentos e ações tendendo a um fim. Conseqüentemente, toda a ordem desses movimentos e ações deve ser dirigida pelo primeiro diretor para esse fim. Mas foi mostrado acima que os homens são dirigidos até o fim último com a ajuda da graça divina. Portanto, naquele que persevera no bem, toda a ordem e continuação das boas obras é por meio da ajuda da graça divina.

Por isso é dito (Fil. 1: 6): Aquele que começou uma boa obra em vocês, a aperfeiçoará até o dia de Cristo Jesus: e (1 Pedro 5:10): O Deus de toda graça, que chamou nós para a Sua glória eterna ... depois que você tiver sofrido um pouco, Ele mesmo irá te aperfeiçoar, e confirmar você, e te estabelecer.

Além disso, encontramos nas Sagradas Escrituras muitas orações pelas quais a perseverança é suplicada a Deus, por exemplo no Sl. 16: 5, aperfeiçoa os meus passos em tuas veredas, que os meus passos snão seja movido; e 2 Tes. 2:15, 16, Deus nosso Pai ... exortai os vossos corações e os confirmamos em toda boa obra e palavra. O mesmo pedido é feito na oração do Senhor, especialmente quando dizemos: Venha o teu reino: porque o reino

de Deus não virá a nós, se não perseverarmos no bem. Agora, seria absurdo pedir a Deus daquilo que Ele não é o doador. Portanto, a perseverança do homem vem de Deus.

Nisto refutamos o erro dos pelagianos, que disseram que o livre-arbítrio é suficiente para o homem perseverar no bem, e que ele não precisa da ajuda da graça para fazê-lo.

Deve-se observar, entretanto, que até mesmo quem tem graça pede a Deus que persevere no bem; assim como o livre-arbítrio não é suficiente para esse efeito que é a perseverança no bem, sem a ajuda externa de Deus, também um hábito infundido não é suficiente para o propósito. Porque os hábitos que são infundidos em nós por Deus, no presente estado de vida, não removem totalmente do livre-arbítrio sua propensão para o mal: embora dêem ao livre-arbítrio uma certa estabilidade no bem. Portanto, quando dizemos que o homem precisa da ajuda da graça para a perseverança final, não queremos dizer que, além da graça habitual previamente infundida para que ele possa fazer boas obras, ele precisa de outra graça para perseverar: mas nós Significa que mesmo quando ele tem todos os hábitos gratuitos infundidos, o homem ainda precisa da assistência da providência divina governando-o externamente.

CAPÍTULO CLVI
AQUELE QUE SE AFASTA DA GRAÇA PELO PECADO, PODE SE RECUPERAR POR MEIO DE GRAÇA

AQUI pode ser mostrado que, com a ajuda da graça, mesmo quando um homem não perseverou e caiu em pecado, ele pode ser restaurado ao bem.

Pois pertence à mesma força manter a saúde de um homem e consertá-la quando quebrada: assim, a saúde é mantida no corpo pelas forças da natureza, e pelas mesmas forças é restaurada quando está prejudicada. Agora, como mostramos, o homem persevera no bem com a ajuda da graça divina. Portanto, se ele caiu pelo pecado, ele pode ser restaurado pela mesma assistência da graça.

Novamente. Um agente que não requer disposição no sujeito, é capaz de produzir seu efeito em um sujeito por mais disposto: e por isso Deus, que em Sua ação não requer disposição no sujeito, é capaz de produzir uma forma natural i na sujeito, sem que esse assunto seja disposto: como quando Ele dá vista aos cegos, e vida aos mortos, e assim por diante. Além disso, como Ele não requer disposição natural em um sujeito corpóreo, também não requer mérito na vontade, a fim de conceder graça, uma vez que isso é dado à parte do mérito, como provamos. Portanto, Deus é capaz de dar ao homem a graça santificadora, por meio da qual os pecados são removidos, mesmo após sua queda da graça pelo pecado.

Avançar. Só essas coisas são o homem incapaz de recuperar depois de sua perda, que adquire no nascimento, como seus poderes naturais e membros: porque o homem não pode nascer de novo. Agora, a ajuda da graça é dada ao homem não no nascimento, mas quando ele já está emexistência. Portanto, depois de perder a graça pelo pecado, ele pode recuperá- la para que seus pecados sejam apagados.

Além disso. A graça é uma disposição habitual da alma, como mostramos. Mas os hábitos adquiridos por meio de atos, se

perdidos, podem ser adquiridos de novo por meio dos atos pelos quais foram adquiridos. Muito mais, portanto, se perdermos a graça que nos une a Deus e nos liberta do pecado, podemos recuperá-la pela operação divina.

Além disso. Nas obras de Deus, como nas da natureza, nada é sem propósito; pois até a natureza deve isso a Deus. Agora seria inútil mover uma coisa , a menos que pudesse chegar ao fim do movimento. Portanto, aquilo que tem uma aptidão natural para ser movido para um determinado fim, deve ser capaz de alcançá-lo. Agora, depois que o homem caiu no pecado, enquanto ele permanece neste estado de vida, ele retém a aptidão para ser movido para o bem: isso é indicado por seu desejo pelo bem e sua dor pelo mal, que permanecem nele depois que ele pecou. Portanto, depois que ele pecou, é possível ao homem voltar mais uma vez ao bem: e este é o efeito da graça no homem.

Avançar. Em toda a natureza não se encontra uma potencialidade passiva que não seja redutível à realidade por algum poder ativo natural. Muito menos, portanto, existe na alma humana uma potencialidade que não pode ser levada a agir pelo poder ativo de Deus. Agora, mesmo depois do pecado, a alma humana retém a potencialidade para o bem: porque o pecado não priva a alma de suas faculdades naturais com as quais é ordenada para o seu bem. Portanto, pelo poder de Deus, ele pode ser restaurado para o bem e , conseqüentemente, com a ajuda da graça, o homem pode receber o perdão de seus pecados. Por isso é dito (Isaías 1:18): Se seus pecados forem como a escarlate, eles se tornarão brancos como a neve: e (Provérbios 10:12): A caridade cobre todos os pecados. Isso também pedimos diariamente, não em vão ao Senhor, quando dizemos: Perdoa-nos as nossas ofensas.

Nisto refutamos o erro dos Novacianos que disseram que um homem não pode obter perdão pelos pecados cometidos por ele após o Batismo.

CAPÍTULO CLVII
QUE HOMEM NÃO PODE SER LIVRE DO PECADO SALVAR PELA GRAÇA

Pelas mesmas premissas, pode-se mostrar que o homem não pode surgir do pecado mortal, exceto pela graça.

Porque pelo pecado mortal o homem se afasta de seu fim último: e somente pela graça o homem é direcionado para o seu fim último. Portanto, somente pela graça ele pode surgir do pecado.

Novamente. A ofensa não é removida exceto pelo amor. Ora, pelo pecado mortal o homem ofende a Deus: pois está escrito que Deus odeia os pecadores, visto que é Sua vontade privá-los do fim último, que Ele prepara para aqueles a quem ama. Portanto, o homem não pode surgir do pecado, exceto pela graça, que causa uma espécie de amizade entre Deus e o homem.

A mesma conclusão segue de todos os argumentos dados acima para provar a necessidade da graça.

Por isso é dito (Isaías 43:25): Eu, eu mesmo, sou Aquele que apago as tuas iniqüidades por amor a Mim: e (Salmos 84: 3): Perdoaste a iniqüidade do Teu povo; Tu cobriste todos os seus pecados.

Nisto é refutado o erro dos pelagianos que disseram que o homem pode surgir do pecado por seu livre arbítrio.

CAPÍTULO CLVIII
COMO O HOMEM ESTÁ LIVRE DO PECADO

CONSIDERANDO QUE o homem não pode retornar a um dos dois opostos, a menos que se afaste do outro; a fim de, com a ajuda da graça, retornar ao estado de retidão, ele deve se retirar do pecado pelo qual havia abandonado o caminho da retidão. E uma vez que é principalmente por sua vontade que o homem é dirigido ao seu fim último e se afasta dele, é necessário que ele não apenas se retire do pecado em suas ações externas, ao cessar de pecar, mas também que se retire por sua vontade , a fim de se levantar do pecado pela graça. Agora o homem se afasta do pecado por sua vontade, arrependendo-se do pecado passado e pretendendo evitá-lo no futuro. Portanto, para se levantar do pecado, o homem deve se arrepender dos pecados passados e ter o propósito de evitar os pecados futuros. Pois ele não se propôs a pecar mais, o pecado não seria, em si mesmo, contrário à sua vontade. E se ele estivesse disposto a não pecar mais sem se arrepender de seu pecado passado, o pecado em si que ele cometeu não seria contrário à sua vontade. - Agora, o movimento de recessão de uma coisa é contrário ao movimento de aproximação, como o branqueamento é contrário ao escurecimento. Conseqüentemente, ao se afastar do pecado, a vontade deve tomar o caminho contrário àquilo que a levou ao pecado. Agora, ele foi levado ao pecado pelo desejo e prazer das coisas abaixo dele. Portanto, ele precisa se afastar do pecado por meio de certas punições, pelas quais sofre por ter pecado: pois, assim como a vontade foi atraída pelo prazer para consentir no pecado, assim pela punição ela é confirmada na detestação do pecado.

Novamente. O medo do chicote dissuade até os animais estúpidos de seus maiores prazeres. Agora, o homem que surge do pecado não deve apenas detestar seu pecado passado, mas também evitar o pecado futuro. É, portanto, certo que ele seja punido por seu pecado, para que seja ainda mais fortalecido em seu propósito de evitar o pecado.

Além do mais. As coisas que adquirimos com trabalho e dor são mais caras para nós, e temos mais cuidado em mantê-las: assim, os homens que se enriqueceram com seu próprio trabalho gastam menos do que aqueles que receberam suas riquezas de seus pais ou de qualquer outra forma, sem trabalho. Agora, para o homem que surge do pecado, é mais necessário que ele seja muito cuidadoso em manter o estado de graça, que ele perdeu descuidadamente ao pecar. Portanto, é apropriado que ele sofra trabalho e dor pelos pecados que cometeu.

Avançar. A ordem da justiça exige que a punição seja concedida pelo pecado. Agora, a sabedoria do governo de Deus aparece na manutenção da ordem entre as coisas. Portanto, pertence à manifestação da bondade e glória de Deus que a punição seja a recompensa do pecado. Mas o pecador, ao pecar, age contra a ordem divinamente estabelecida, pois ele transgride as leis de Deus. Portanto, é certo que ele faça uma compensação punindo em si mesmo o que havia pecado anteriormente: pois assim ele estará totalmente livre de sua desordem.

É claro então que depois que o homem pela graça obteve o perdão dos pecados e foi restaurado ao estado de graça, ele permanece, em virtude da justiça de Deus, obrigado a sofrerpunição pelo pecado que cometeu. E se ele, por sua própria vontade, toma essa punição sobre si mesmo, diz-se assim que ele satisfaz a Deus: na medida em que com trabalho e dor, ele segue a ordem divinamente estabelecida punindo-se por seu pecado, a mesma ordem ao pecar ele de seu por sua própria vontade o abandonou. - Por outro lado, se ele deixar de receber esse castigo sobre si mesmo, visto que as coisas sujeitas à providência divina não podem permanecer em desordem, esse castigo será infligido a ele por Deus. Nem essa punição virá com o nome de satisfação, uma vez que não será da escolha do sofredor: mas será descrita como purgatorial, porque ele será expurgado, por assim dizer, por outro puni-lo, e tudo o que havia de desordenado nele será trazido de volta à ordem certa. - Por isso o apóstolo diz (1 Cor. 11:31, 32): Se quiséssemos julgar a nós mesmos, não seríamos julgados. Mas enquanto somos julgados, somos castigados pelo Senhor; para que não sejamos condenados com este mundo.

Devemos observar, entretanto, que quando a mente se afasta do pecado, é possível que sua detestação do pecado seja tão forte e que ela se apegue tão intimamente a Deus, que não haja obrigação de punição. Pois, como pode ser deduzido do que foi dito, a punição que alguém sofre depois que o pecado foi perdoado é necessária para que a mente possa aderir ao bem mais firmemente, sendo castigada pela punição; pois o castigo é uma espécie de remédio; e novamente que a ordem da justiça pode ser mantida pelo pecador sendo punido. Agora, o amor de Deus é suficiente para fortalecer a mente do homem para o bem, especialmente se for veemente; e quando a intensa detestação do pecado passado causa grande tristeza. Conseqüentemente, o grande amor a Deus e o grande ódio ao pecado passado removem a necessidade de punição, seja satisfatória ou purgatorial: e mesmo que a veemência não seja tão grande a ponto de excluir toda a punição , quanto maior a veemência, menos punição será exigida.

Agora, o que fazemos por nossos amigos, aparentemente fazemos por nós mesmos: porque a amizade, especialmente o amor à caridade, une duas pessoas como uma. Portanto, assim como um homem pode satisfazer a Deus por si mesmo, ele também pode por outro; especialmente quando há necessidade urgente. Pois um homem olha para o castigo que seu amigo sofre por sua causa, como se ele mesmo o tivesse sofrido; e assim ele não fica sem punição, visto que ele sofre com seu amigo sofredor, e ele sofre ainda mais, conforme ele é a causa do sofrimento de seu amigo. Mais uma vez, o amor da caridade naquele que sofre pelo amigo torna a satisfação mais agradável a Deus do que se ele sofreu por si mesmo: porque o amor vem da ânsia da caridade, mas esta vem por necessidade. Conseqüentemente, inferimos que um homem pode satisfazer a outro, desde que ambos permaneçam na caridade: pelo que o apóstolo diz (Gl 6: 2): Levai os fardos uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo.

CAPÍTULO CLIX

QUE, embora o homem não possa ser convertido a Deus SEM a graça de Deus, ainda é RAZOAVELMENTE IMPUTADO PARA ELE, SE NÃO FOR CONVERTIDO

DESDE que, sem a ajuda da graça divina, o homem não pode ser dirigido até o seu fim último, como mostramos nos capítulos anteriores; e vendo que sem ela o homem não pode ter nada deas coisas necessárias para que ele possa cuidar de seu fim último, como fé, esperança, amor e perseverança; alguém pode pensar que o homem não deve ser culpado se lhe faltarem as coisas em questão: e especialmente porque o homem não pode merecer a assistência da graça divina, nem ser convertido a Deus a menos que Deus o converta: já que ninguém é culpado pelo que depende de outro . Mas, se isso for concedido, é claro que vários absurdos se seguem, pois seguir -se-ia que um homem sem fé, ou esperança, ou amor a Deus, ou perseverança no bem, não merece punição: ao passo que é dito expressamente (Jo. 3:36): Aquele que não crê no Filho não verá a vida, mas a ira de Deus permanece sobre ele. - E visto que nenhum homem obtém a bem-aventurança sem estas coisas, seguir-se-ia também que há alguns que nem obter bem-aventurança de Deus, nem sofrer punição Dele. Considerando que o contrário é provado pelas palavras de Matth. 25: 34–41, onde é dito que a todos os que estão presentes no julgamento de Deus será dito: Vinde ... possua o reino que está preparado para você; ou Parta ... para o fogo eterno.

Para dissipar essa dúvida, devemos notar que, embora um homem seja incapaz, pelo movimento de seu livre-arbítrio, de merecer ou adquirir a graça divina, ele pode, no entanto, impedir-se de recebê-la. Pois alguns dizem (Jó 21:14): Os que disseram a Deus: Afasta-te de nós; não desejamos o conhecimento dos Teus caminhos: e (ibid. 24:13): Eles têm sido rebeldes até a luz . E visto que está nas mãos do livre-arbítrio impedir ou não impedir a recepção da graça divina, aquele que coloca um obstáculo no

caminho de sua recepção da graça é merecidamente culpado. Porque Deus, de sua parte, está preparado para dar graça a todos, pois Ele deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade (1 Timóteo 2: 4). Mas só aqueles que são privados de graça colocam em si mesmos um obstáculo à graça: assim, aquele que fecha os olhos enquanto o sol brilha é culpado se ocorrer um acidente, embora ele seja incapaz de ver a menos que a luz do sol o capacite para fazer isso.

CAPÍTULO CLX
QUE UM HOMEM QUE ESTÁ NO PECADO NÃO PODE EVITAR O PECADO SEM GRAÇA

A declaração de que está no poder do livre-arbítrio não oferecer nenhum obstáculo à graça, aplica-se àqueles em quem o poder natural retém sua integridade. Se, entretanto, por alguma desordem anterior, ele se desviou para os maus caminhos, não estará totalmente em seu poder não colocar obstáculos à graça. Pois embora o homem, por seu próprio poder, seja capaz de se abster em um determinado momento, de um determinado ato pecaminoso: ainda se ele for deixado por si mesmo por muito tempo, ele cairá no pecado, pelo que um obstáculo à graça é colocado. Porque quando a mente humana se desviou do caminho da retidão, é claro que ela abandonou a direção para o seu fim devido. Conseqüentemente, aquilo que deveria estar em primeiro lugar em suas afeições, como seu fim último, torna-se menos amado do que aquilo para o qual a mente se voltou desordenadamente como se fosse seu fim último. Portanto, sempre que algo apresenta seu elfo que é adequado para um fim desordenado e incompatível com o fim certo, ele será escolhido, a menos que a mente seja colocada na ordem correta, de modo que coloque seu fim último antes de todos: e este é o efeito de graça. Mas enquanto for escolhida uma coisa que é incompatível com o fim último, um obstáculo se opõe à graça que nos dirige para o nosso fim.Portanto, é evidente que, depois de ter pecado, o homem não pode se abster de todo pecado, antes de ser restaurado à ordem correta pela graça.

Novamente. Uma vez que a mente está inclinada para algo, ela não está mais igualmente disposta para qualquer um dos dois opostos, mas está mais disposta para aquele a que está inclinada. Agora, a mente escolhe a coisa para a qual está mais disposta, a menos que através da razão discutindo a questão , ela se torne indiferente a isso por motivos de precaução: portanto, é principalmente em circunstâncias imprevistas que a conduta de uma pessoa é um sinal de sua disposição interior . Agora, não é possível

para a mente de um homem para ser continuamente tão bem acordado a d eliberate sobre tudo o que é ser querido ou feito. Portanto, segue-se que às vezes a mente escolhe o objeto ao qual está inclinada, porque a inclinação permanece. E assim, se estiver inclinado a pecar, não ficará muito tempo sem pecar, colocando um obstáculo à graça, a menos que seja restaurado ao estado de retidão.

A isso também conduz o impulso das paixões corporais; também objetos de apetite sensível e ocasiões de maldade: pois por essas coisas o homem é facilmente incitado a pecar, a menos que seja contido por uma firme adesão ao seu fim último, que é o efeito da graça.

Portanto, podemos ver o absurdo da opinião dos pelagianos, que sustentavam que o homem, enquanto em estado de pecado, é capaz de evitar o pecado sem graça. O contrário disso pode ser deduzido da petição do Salmo (70: 9): Quando minhas forças falharem, não me desampares. Além disso, nosso Senhor nos ensinou a orar: E não nos deixe cair em tentação, mas livra-nos do mal.

No entanto, embora aqueles que estão em pecado não possam, por seu próprio poder, evitar colocar um obstáculo à graça, como provamos, a menos que sejam auxiliados pela graça preveniente; no entanto, isso é imputado a eles como pecado, porque o defeito em questão permanece neles por sua falta anterior: mesmo assim, um homem bêbado não está isento de homicídio cometido por estar em estado de embriaguez, em que incorreu por sua própria culpa.

Além disso, embora um homem que está em pecado não tenha em seu poder evitar o pecado completamente, ainda está em seu poder evitar um pecado particular em um determinado momento, como dissemos. Portanto, qualquer pecado que ele cometa, ele o comete deliberadamente. Conseqüentemente, não é indevidamente imputado a ele como um pecado.

CAPÍTULO CLXI
QUE DEUS LIBERA ALGUM DO PECADO, E DEIXA ALGUM NO PECADO

AGORA, embora aquele que peca coloque um obstáculo à graça, e até onde a ordem das coisas exige, não deve receber graça: ainda, visto que Deus pode agir independentemente da ordem implantada nas coisas, como quando Ele ilumina os cegos, ou ressuscita os mortos, às vezes da riqueza de sua generosidade, Ele vem em auxílio daqueles que colocam um obstáculo no caminho da graça, os desvia do mal e os converte para o bem. E assim como Ele não ilumina todos os cegos, nem cura todos os enfermos, para que naqueles a quem Ele restaura a obra de H seu poder seja evidenciada, e nos outros, a ordem dea natureza seja mantida; da mesma forma, Ele não vem em auxílio de todos os que impedem a graça, para que se afastem do mal e se convertam no bem; mas de alguns, em quem Ele deseja que Sua misericórdia apareça ; enquanto nas outras a ordem da justiça é manifestada. Daí o apóstolo dizer (Rom. 9:22): Deus querendo mostrar Sua ira, e fazer Seu poder conhecido, suportou com muita paciência vasos de ira, preparados para a destruição, para que ele pudesse mostrar as riquezas de Sua glória nos vasos da misericórdia, que Ele preparou para a glória. E se daqueles que estão escravizados pelos pecados, Deus converte alguns por Sua graça preveniente, enquanto outros Ele sofre ou permite, da maneira normal, continuar pecando, não devemos saber por que Ele converte alguns e não outros. Pois isso depende de Sua vontade simples: mesmo que tenha vindo de Sua vontade simples, que enquanto todas as coisas foram feitas do nada, algumas foram feitas para uma classificação mais elevada do que outras: e assim como depende da vontade simples do artesão, a de a mesma matéria igualmente condicionada, Ele fez alguns vasos para propósitos dignos, e alguns para propósitos comuns. Daí o apóstolo dizer (Rom. 9:21): Não tem o oleiro poder sobre o barro, para da mesma massa fazer um vaso para honra e outro para desonra?

Nisto refutamos o erro de Orígenes que disse que estes são convertidos a Deus e não aqueles, por causa de certas obras feitas por suas almas antes de serem unidas aos corpos. No Segundo Livro, demos mais atenção particular à refutação dessa opinião.

CAPÍTULO CLXII
QUE DEUS NÃO É A CAUSA DE QUALQUER HOMEM QUE PECA

EMBORA Deus não converta certos pecadores a Si mesmo, mas os deixe em seus pecados, como eles merecem, ainda assim Ele não os leva ao pecado.

Pois o homem peca por se afastar daquele que é o seu fim último, como já mostramos. Ora, como todo agente atua para um fim adequado e proporcional a ele, é impossível que Deus, por Sua própria ação, afaste alguém de seu fim último, que é Deus. Ther ntes é impossível que Deus faça alguém pecar.

Novamente. O bem não pode ser causa do mal. Ora, o pecado é o mal do homem: pois é contrário ao bem próprio do homem, que é viver de acordo com a razão. Portanto, Deus não pode ser a causa do pecado do homem.

Avançar. Toda a sabedoria e bondade humanas fluem da sabedoria e bondade divinas e são uma espécie de semelhança delas. Ora, é incompatível com a sabedoria e a bondade humanas fazer um homem pecar. Muito mais, portanto, é incompatível com a sabedoria divina.

Além disso. Todo pecado a surge de uma falha no agente próximo, e não da influência do primeiro agente: assim, a falha de mancar é devido a um defeito na tíbia, e não à força motriz; ao qual, entretanto, se deve tudo o que existe de perfeição de movimento no salto. Agora, o agente mais próximo no pecado humano é a vontade. Portanto, o defeito do pecado surge da vontade do homem e não de Deus, que é o primeiro agente: embora tudo o que pertence à perfeição da ação no ato pecaminoso é devido a ele.

Por isso é dito (Ecclus. 15:12): Não diga: Ele me fez errar: porque Ele não tem necessidade de homens iníquos: e mais adiante (versículo 21): Ele ordenou a nenhum homem que praticasse o mal, e Ele não deu a nenhum homem licença para pecar. Também (Tiago 1:13): Ninguém, quando é tentado, diga que foi tentado por Deus: porque Deus não é tentador de males.

Existem, entretanto, algumas passagens nas Escrituras que parecem indicar que, para alguns, Deus é a causa de seu pecado. Pois está dito (Êxodo 10: 1): Endureci o coração de Faraó e o coração de seus servos; e (Isaías 6:10): Cega o coração deste povo, torna-lhes pesados os ouvidos: para que não vejam com os seus olhos ... e converte-te, e eu os curo: e (ibid. 63:17): Tu nos fizeste errar dos Teus caminhos: ... endureceste o nosso coração, para que não devêssemos temer a Ti. Novamente é dito (Rom. 1:28): Deus os entregou a um senso réprobo, para fazerem coisas que não são convenientes. Todas essas passagens devem ser entendidas no sentido de que Deus não ajuda alguns a evitar o pecado, ao passo que ajuda outros.

Essa assistência não é apenas a infusão de graça, mas também a proteção externa pela qual as ocasiões de pecado são afastadas pela providência divina e os incentivos ao pecado são contidos. Deus também ajuda o homem contra o pecado pela luz natural das raízes e de outros bens naturais que Ele concede ao homem. Portanto, quando Ele retira essas ajudas de alguns homens, conforme suas ações merecem, de acordo com as demandas de Sua justiça, é dito que Ele endurece seus corações ou cega seus olhos, ou lida com eles de alguma outra maneira, conforme descrito nas passagens acima. citado.

CAPÍTULO CLXIII
DE PREDESTINAÇÃO, REPROBAÇÃO E ELEIÇÃO DIVINA

CONSIDERANDO que provamos que, pela operação divina, alguns estão com o auxílio da graça direcionados ao seu fim último, enquanto outros falham em alcançar seu fim último por serem privados da graça: e uma vez que tudo o que Deus faz foi previsto e ordenado desde a eternidade por Sua sabedoria, como já provamos: segue-se necessariamente que a mencionada distinção entre os homens foi ordenada por Deus desde a eternidade. Visto que desde a eternidade Ele predestinou alguns para serem dirigidos até seu fim último, diz-se que Ele os predestinou. Portanto o apóstolo diz (Efésios 1: 5): Quem nos predestinou para a adoção de filhos ... de acordo com o propósito de sua vontade. - Aqueles a quem desde a eternidade Ele decretou não dar graça, é dito que reprovou , ou por ter odiado, de acordo com as palavras de Malaquias 2, 3, eu amei Jacó, mas odiei Esaú. - Por causa dessa mesma distinção, em que Ele revogou alguns e predestinou outros, temos a eleição divina , do qual é dito (Efésios 1: 4): Ele nos escolheu nele antes da fundação do mundo.

Portanto, é claro que a predestinação, a eleição e a reprovação fazem parte da providência divina , em referência à direção do homem até o seu fim pela providência divina. Consequentemente, pode ser mostrado que a predestinação e a eleição não envolvem necessidade, pelas mesmas razões que foram empregadas para mostrar que a providência divina não priva as coisas de sua natureza contingente..

Que a predestinação e a eleição não são fundadas em quaisquer méritos humanos pode ficar claro, não apenas pelo fato de que a graça de Deus, que é um efeito da predestinação, não é precedida por méritos, mas ela mesma precede todos os méritos humanos, como provamos: mas também do fato de que a vontade e providência de Deus são a causa primeira de tudo o que é feito; e nada pode ser a causa da vontade e providência divinas, embora

entre os efeitos da providência, como também da predestinação, um possa ser a causa do outro. Pois, como diz o apóstolo, QUEM O DEU PRIMEIRO E RECOMPENSAR SERÁ FEITO ELE? PORQUE DELE, E NELE, E POR ELE SÃO TODAS AS COISAS: A ELE SEJA HONRA E GLÓRIA PARA SEMPRE. UM HOMEM.

QUARTO LIVRO

CAPÍTULO I
PREFÁCIO

Eis que estas coisas são ditas em parte, de seus caminhos: e visto que apenas ouvimos uma pequena gota de sua palavra, quem poderá ver o trovão de sua grandeza? (JÓ 26:14).

PORQUE, por mais que o intelecto humano adquira conhecimento de uma maneira conforme com sua natureza , ele não pode por si mesmo chegar a um conhecimento intuitivo da substância divina em si, uma vez que esta transcende infinitamente toda a gama de coisas sensíveis, ou melhor, todos os outros seres. .

No entanto, visto que o perfeito bem do homem consiste em h conhecer a Deus de alguma forma, para que uma criatura tão nobre não pareça totalmente destituída de propósito, por ser incapaz de obter seu próprio fim, o homem recebeu os meios de se elevar ao conhecimento de Deus. Pois, uma vez que todas as perfeições das coisas descem de Deus, o ápice de todas as perfeições, o homem começa das coisas mais baixas e, elevando-se gradualmente, avança para o conhecimento de Deus: assim também, nos movimentos corporais, o caminho para baixo é o mesmo que o caminho para cima, e eles diferem apenas no que diz respeito ao seu início e fim .

Agora, esta descida de perfeições de Deus apresenta um aspecto duplo. No primeiro, olhamos do ponto de vista da origem das coisas: desde a sabedoria divina, para que houvesse perfeição nas coisas, estabeleceu-se uma certa ordem entre elas, para que o universo fosse composto tanto dos mais elevados como dos as coisas mais baixas. O segundo aspecto é o das coisas consideradas em si mesmas; pois, uma vez que as causas estão acima dos efeitos, as coisas causadas primeiro ficam aquém da causa primeira, a saber, Deus, enquanto transcendem seus próprios efeitos, e assim por diante, até chegarmos às coisas que são causadas por último. E porque em Deus, o ápice de todas as coisas, se encontra a unidade mais perfeita; e visto que quanto mais uma coisa é uma, maior seu poder e valor, segue-se que quanto mais

nos afastamos do primeiro princípio, mais encontramos as coisas para serem diversificadas e variadas. Conseqüentemente, as coisas que procedem de Deus devem derivar unidade de seu princípio, e multiplicidade dos fins para os quais são ou determinados . Conseqüentemente, da diversidade das coisas, consideramos a diversidade das maneiras, começando com um princípio e terminando em coisas diferentes.

Portanto nosso intelecto é capaz de subir por esses caminhos até o conhecimento de Deus; no entanto, devido à fraqueza de nosso intelecto, somos incapazes de conhecer perfeitamente os próprios caminhos. Porque, como nossos sentidos, onde nosso conhecimento começa, são direcionados para acidentes exteriores, tais como cor, cheiro e semelhantes, que são por si próprios sensíveis, o intelecto dificilmente é capaz por meio de tais externos de chegar ao conhecimento do que está dentro , mesmo naquelas coisas cujos acidentes ele capta perfeitamente através dos sentidos. Muito menos, portanto, será capaz de conseguir compreendera natureza daquelas coisas, de cujos acidentes, mas poucos podem ser apreendidos pelos sentidos, e ainda menos a natureza daquelas coisas cujos acidentes não podem ser apreendidos, embora possa ser parcialmente deduzido de certos efeitos que ficam aquém dessas coisas. Mas, embora a própria natureza das coisas fosse conhecida por nós, não obstante sua ordem, na medida em que pela providência divina ambas são referidas umas às outras e dirigidas a seu fim, poderia ser pouco conhecido por nós, uma vez que não podemos ter sucesso. em conhecer o propósito da providência divina.

Portanto, se os próprios caminhos são conhecidos por nós, mas de forma imperfeita, como eles podem nos servir como um meio de obter o conhecimento perfeito de seu princípio, que os transcende desproporcionalmente? Mesmo que conhecêssemos esses mesmos métodos perfeitamente, ainda não deveríamos ter um conhecimento perfeito de seus princípios.

Desde então, era apenas um escasso conhecimento de Deus que o homem foi capaz de obter das maneiras acima por uma espécie de discernimento intelectual, Deus de Sua bondade

transbordante, a fim de que o conhecimento do homem sobre Ele pudesse ter maior estabilidade, revelado ao homem certas coisas sobre si mesmo que ultrapassa a inteligência humana. Nessa revelação se observa certa ordem , de acordo com a natureza humana, para que o imperfeito conduza ao perfeito, como acontece em outras coisas sujeitas ao movimento.

Assim, a princípio, essas coisas são reveladas ao homem, mas de modo que ele não as compreenda, mas apenas as acredite como coisas ouvidas por ele, porque seu intelecto, neste estado de vida em que está conectado com os sensíveis, é totalmente incapaz elevar-se de modo a contemplar coisas que transcendem todas as proporções aos sentidos: mas, quando liberto dessa conexão com os sentidos, então será elevado de modo a contemplar as coisas reveladas.

Conseqüentemente, o conhecimento do homem das coisas divinas é triplo. A primeira é quando o homem, pela luz natural da razão, sobe por meio das criaturas ao conhecimento de Deus. A segunda é quando a verdade divina que ultrapassa a inteligência humana desce até nós por revelação, mas não como mostrada a ele para que a veja, mas expressa em palavras para que possa ouvi-la. A terceira é quando a mente humana é elevada à intuição perfeita das coisas reveladas.

Este conhecimento três vezes é indicado pelas palavras de Jó citadas acima. - As palavras, Estas coisas são ditas em parte de seus caminhos referem-se ao conhecimento em que nosso intelecto se eleva ao conhecimento de Deus por meio das criaturas. E porque conhecemos esses caminhos, mas de forma imperfeita , ele corretamente acrescenta em parte: visto que conhecemos em parte, como diz o Apóstolo (1 Cor. 13: 9). As palavras que se seguem, E vendo que mal ouvimos uma gota de sua palavra, referem-se ao segundo conhecimento, em que as coisas divinas são reveladas à nossa crença por meio da palavra: porque a fé, como se diz, é pelo ouvir, e o ouvir é pela palavra de Cristo, da qual também se diz (Jo. 17:17): Santifica-os na verdade. Tua palavra é verdade. Portanto, visto que a verdade revelada nas coisas divinas é oferecida não aos nossos olhos, mas à nossa crença, ele corretamente diz que

ouvimos. E enquanto este conhecimento imperfeito flui daquele conhecimento perfeito pelo qual a verdade divina é vista em si mesma, quando revelada a nós por Deus por meio dos anjos que vêem a face do Pai, a expressão cair é apropriada: por isso é dito (Joel 3:18): Naquele dia as montanhas cairão em doçura. Mas, uma vez que nem todos os mistérios que os anjos e bem-aventurados conhecem ao vê-los na primeira verdade, são revelados a nós, masapenas alguns, diz ele incisivamente. Pois é dito (Ecclus. 43:35, 36): Quem o engrandecerá como ele é desde o princípio? Muitas coisas estão ocultas de nós, que são maiores do que estas: pois vimos apenas algumas de suas obras. Novamente o Senhor disse a seus discípulos (Jo. 16:12): Ainda tenho muito que vos dizer, mas vós não o podeis suportar agora. Além disso, essas poucas coisas que nos são reveladas são propostas a nós figurativa e obscuramente, de modo que somente os estudiosos podem ter sucesso em compreendê-las, enquanto os outros as reverenciam como coisas ocultas, e para que os incrédulos sejam incapazes de ridicularizá-las. Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 13:12): Nós vemos agora através de um vidro de uma maneira escura; portanto Jó acrescenta significativamente a palavra escasso, para indicar dificuldade. - Quando ele prossegue, dizendo: Quem poderá ver o trovão de sua grandeza? ele está se referindo ao terceiro conhecimento, por meio do qual a primeira verdade será conhecida como um objeto não de crença, mas de visão, pois o veremos como ele é (1 Jo. 3: 2), portanto ele diz eis. Nem uma pequena porção dos mistérios divinos será percebida, mas a própria majestade divina será vista, e toda a perfeição das coisas boas: por isso o Senhor disse a Moisés (Êxodo 33:19): Eu te mostrarei todo o bem; portanto ele diz com razão grande. Nem a verdade será revelada ao homem obscuramente, mas claramente manifesta: pelo que nosso Senhor disse aos Seus discípulos (Jo. 17:25): Chegará a hora em que não mais vos falarei em provérbios, mas vos mostrarei claramente de o pai; portanto, o mundo trovão é significativo como indicador de manifestação.

Ora, a passagem citada é adequada ao nosso propósito: porque até agora falamos das coisas divinas, na medida em que a razão natural pode chegar ao conhecimento delas por meio das criaturas;

no entanto, imperfeitamente e tanto quanto a sua própria capacidade o permite, de modo que podemos dizer com Jó: Eis que essas coisas são ditas em parte, de seus caminhos.

Resta-nos então falar daquelas coisas que Deus nos propôs para serem acreditadas e que ultrapassam a inteligência humana . De que maneira devemos proceder neste assunto, somos ensinados pelas palavras citadas acima. Por ver que mal ouvimos a verdade nas palavras das Sagradas Escrituras, descendo até nós como uma pequena gota, e visto que, neste estado de vida, nenhum homem pode ver o trovão de Sua grandeza, devemos prosseguir em tal que as coisas que nos são transmitidas nas palavras das Sagradas Escrituras devem servir como princípios. Assim, devemos nos empenhar de alguma forma para apreender o que nos é transmitido de maneira oculta pelas palavras mencionadas , e para defendê-las dos ataques dos incrédulos; no entanto, para não presumir que os entendemos perfeitamente. Pois tais coisas devem ser provadas pela autoridade das Sagradas Escrituras, e não pela razão natural: e ainda devemos mostrar que elas não se opõem à razão natural, a fim de defendê-las dos ataques dos incrédulos. De fato, essa forma de procedimento já foi decidida no início deste trabalho. E visto que a razão natural sobe ao conhecimento de Deus por meio das criaturas, enquanto por outro lado he o conhecimento de Deus pela fé desce até nós por revelação divina, e visto que o caminho de ascensão é o mesmo que o de descida, devemos precisar proceda da mesma maneira nas coisas acima da razão que são um objeto da fé, como aquilo que seguimos até agora nas questões concernentes a Deus que investigamos pela razão.

Conseqüentemente, trataremos em primeiro lugar daquelas coisas concernentes a Deus que estão acima da razão e são propostas à nossa crença, como a crença na Trindade (cap. Ii-xxvi).

Em segundo lugar , trataremos daquelas coisas acima da razão que foram feitas por Deus, como a obra da Encarnação e as coisas que se seguem em sequência (cap. Xxvii-lxxviii).

Em terceiro lugar, trataremos daquelas coisas acima da razão que esperamos no fim último do homem, como a ressurreição e a

glória do corpo, a felicidade eterna das almas e os assuntos relacionados com isso (cap. Lxxix-xcvii).

CAPÍTULO II
QUE EM DEUS HÁ GERAÇÃO, PATERNIDADE E FILIAÇÃO

Vamos então começar nosso tratado com o mistério da geração divina, e estabelecer primeiro o que devemos sustentar de acordo com o ensino das Sagradas Escrituras: depois do qual apresentaremos os argumentos apresentados pelos incrédulos em oposição à verdade da fé. ; respondendo ao qual iremos assegurar o propósito deste tratado.

Conseqüentemente, as Sagradas Escrituras nos entregam os nomes de paternidade e filiação em Deus, quando declara que Jesus Cristo é o Filho de Deus, e isso ocorre com muita freqüência no Novo Testamento. Pois é dito (Mat. 11:17): Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; ninguém conhece o Pai senão o Filho. Mais uma vez, Marcos começa seu evangelho com as palavras: Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus; e João Evangelista o diz com freqüência, pois está dito (3.35): O Pai ama o Filho, e o tem entregou todas as coisas em suas mãos, e (5:21): Assim como o Pai levanta os mortos e dá vida; assim também o Filho dá vida a quem ele quer. Novamente o apóstolo Paulo freqüentemente usa expressões semelhantes: assim ele diz (Rom. 1: 1-3): Separado para o evangelho de Deus, que ele havia prometido antes por seus profetas nas sagradas escrituras, a respeito de seu Filho, e (Hebreus 1: 1-2): Deus que muitas vezes e de várias maneiras falou aos pais no passado, o último de todos nestes dias nos falou por seu Filho. Isso também é expresso, embora com menos frequência, nos escritos do Antigo Testamento, pois está escrito (Pv 30: 4): Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu Filho, se tu o sabes? e lemos (Salmos 2: 7): O Senhor disse-me: Tu és meu filho, e outra vez (Salmos 88:27): Ele clamará a mim: Tu és meu pai. E embora alguns distorcessem as duas últimas passagens em um significado diferente, de modo que as palavras O Senhor me disse: Tu és meu filho, seja referido ao próprio Davi ; e as palavras que Ele clamará para mim: Tu és meu pai, sendo atribuído a Salomão, o contexto em

cada passagem mostra que o caso é totalmente diferente. Pois nem as palavras que se seguem são aplicáveis a Davi: Hoje eu te gerei, nem as palavras que se seguem, eu te darei os gentios por herança, e os confins da terra por tua possessão, desde que foi seu reino não se estende aos confins da terra, como atesta a história dos Livros dos Reis. Tampouco pode haver palavras. Ele clamará a mim: Tu és meu pai, seja aplicado a Salomão, já que o texto continua (versículo 30): Farei sua semente durar para sempre, e seu trono comoos dias do céu. Conseqüentemente, somos levados a entender que, uma vez que nas passagens citadas certas coisas podem se aplicar a Davi e Salomão, e algumas coisas não, essas palavras são ditas de Davi e Salomão, de acordo com o costume das Escrituras, como figuras de outra pessoa em quem toda a passagem é cumprida.

E visto que os nomes Fat her e Son são conseqüência de algum tipo de geração, as Escrituras não deixaram de mencionar o nome da geração divina. Pois no salmo, como observamos, lemos: Hoje te gerei, e também está escrito (Provérbios 8:24, 35): As profundezas ainda não eram, e eu já fui concebido ... antes do colinas eu fui gerado, ou, de acordo com outra leitura, antes das colinas, o Senhor me gerou. Também é dito (Isaías 66: 9): Não devo eu, que faço outros terem filhos, eu mesmo os trarei ? diz o Senhor. Serei estéril, que dou geração aos outros? diz o Senhor teu Deus. E embora se possa dizer que isso deve ser referido à multiplicação dos filhos de Israel após seu retorno do cativeiro para sua própria terra, visto que foi dito antes (versículo 8): Sião está em trabalho de parto e a deu à luz filhos, mas isso não entra em conflito com o nosso propósito. Pois em qualquer sentido que o texto seja tomado, o argumento que é citado como instigado por Deus permanece firme e estável, ou seja, que se Ele dá geração aos outros, Ele próprio não deve ser estéril. Nem seria apropriado que Aquele que faz os outros gerarem na realidade, Ele mesmo gerasse, não realmente, mas figurativamente; visto que algo deveria ser mais excelente na causa do que no efeito, como provamos acima. Além disso, é dito (Jo. 1:14): Vimos a sua glória, a glória como se fosse do unigênito do Pai, e novamente (versículo 18): O Filho unigênito, que está no seio do Pai, ele o declarou . Novamente Paulo diz (Hebreus 1: 6):

Quando ele introduz o primogênito no mundo, ele diz: Que todos os anjos de Deus o adorem.

CAPÍTULO III
QUE O FILHO DE DEUS É DEUS

Devemos também observar que as Sagradas Escrituras empregam as expressões acima mencionadas para denotar a criação das coisas: pois é dito (Jó 38:28, 29): Quem é o pai da chuva? ou quem gerou as gotas de orvalho? Do útero de quem saiu o gelo? e a geada do céu, quem a gerou? Para que, portanto, as palavras paternidade, filiação e geração não transmitam nada além da ideia da eficácia da criação, a autoridade das Escrituras não omite a declaração da divindade dAquele a quem descreve como filho e gerado, de modo que o a referida geração denota algo mais do que criação. Pois é dito (Jo. 1: 1): No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. E que o nome Palavra designa o Filho é mostrado a partir do que se segue, pois ele acrescenta: E o Verbo se fez carne e habitou entre nós: e vimos a sua glória, a glória como se fosse do unigênito do Pai. Novamente Paulo diz (Tito 3: 4): Quando a bondade e bondade de Deus nosso Salvador apareceu. Nem a Escritura do Antigo Testamento deixou isso sem dizer, visto que chama Cristo pelo nome de Deus: pois é um auxílio (Salmos 44: 7, 8): Teu trono, ó Deus, é para todo o sempre: o cetro do teu reino é um cetro de retidão. Amaste a justiça e odiaste a iniqüidade:e que essas palavras se referem a Cristo fica claro pelo que se segue: Portanto, Deus, teu Deus, te ungiu com óleo de alegria mais do que a teus companheiros. Também está escrito (Isaías 9: 6): Porque um menino nos nasceu, e um filho nos foi dado; e o governo está sobre seus ombros; e seu nome será: Maravilhoso, Conselheiro, Deus, o Poderoso , o Pai do mundo vindouro, o Príncipe da paz. Conseqüentemente, somos ensinados pelas Sagradas Escrituras que o Filho de Deus, gerado por Deus, é Deus. E Pedro confessou que Jesus Cristo é o Filho de Deus quando disse (Mat. 16:16): Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo. Portanto, Ele não é apenas o unigênito, mas também é Deus.

CAPÍTULO IV
A OPINIÃO DE PHOTINUS SOBRE O FILHO DE DEUS: E SUA REFUTAÇÃO

CERTOS homens perversos presumiram medir a verdade da doutrina acima de acordo com suas próprias idéias, e elaboraram várias opiniões ineptas sobre o assunto acima mencionado. Alguns deles observaram que a Escritura costuma chamar filhos de Deus aqueles que são santificados pela graça, de acordo com as palavras de Jo. 1:12: Ele deu-lhes o poder de serem feitos homens de Deus, para aqueles que crêem em seu nome, e de Rom. 8:16: O próprio Espírito dá testemunho ao nosso espírito, que somos filhos de Deus, e de 1 Jo. 3: 1: Eis que tipo de caridade o Pai nos concedeu, para que sejamos chamados e sejamos filhos de Deus. Além disso, a Escritura declara que é semelhante a ser nascido de Deus, pois é dito (Tiago 1:18): Porque de sua própria vontade nos gerou, pela palavra da verdade, e (1 Jo. 3: 9): Todo aquele que nasce de Deus não comete pecado, porque a sua semente permanece nele. Novamente, o que é mais notável ainda, o nome divino é atribuído a eles: assim o Senhor disse a Moisés (Êxodo 7: 1): Eis que te constituí o Deus de Faraó, e (Salmo 81: 6): Disseram: Vós sois deuses, e todos vós, filhos do Altíssimo; e como disse o Senhor (Jo. 10:35): Chamou-lhes deuses, aos quais foram ditas as palavras de Deus. Assim, então, em sua opinião, Jesus Cristo era um mero homem nascido da Virgem Maria, e pelos méritos de Sua vida santa foi concedida, acima de todas as outras, a honra da Divindade; e eles reconheceram que, como outros homens, Ele era um filho de Deus pelo espírito de adoção, e gerado Dele pela graça, e que as Escrituras O chamam de Deus porque Ele era de alguma forma semelhante a Deus; não por natureza, mas por uma espécie de comunhão na bondade divina: assim como é dito dos santos (2 Pedro 1: 4): Para que ... vocês se tornem participantes da natureza divina, fugindo da corrupção daquela concupiscência que está no mundo.

Eles se esforçaram para fortalecer sua posição pela autoridade das Santas Escrituras. Pois o Senhor disse (Mat. 28:18): Todo o poder me é dado no céu e na terra: visto que se Ele tivesse sido Deus antes do tempo, não teria recebido o poder no tempo.

Novamente, é dito do Filho que Ele foi feito para ele (isto é, para Deus) da semente de Davi de acordo com a carne e que Ele foi predestinado como o Filho de Deus em poder; e aquilo que é predestinado e feito aparentemente não é eterno.

Novamente o apóstolo diz (Fil. 2: 8, 9): Ele se tornou obediente até a morte; até a morte de cruz. Por isso Deus também o exaltou e lhe deu um nome que está acima de todos os nomes. Donde parece resultar que foi pelo mérito de Sua obediência e paixão que Ele foi coroado com honra divina e exaltado acima de todas as coisas. Novamente Pedro diz (Atos 2:36): Portanto, que toda a casa de Israel saiba com certeza que Deus fez Senhor e Cristo, este mesmo Jesus a quem você crucificou. Aparentemente, portanto, Ele foi feito Deus no tempo, e não nasceu antes do tempo. Além disso, para confirmar sua opinião, eles citam aquelas passagens das Escrituras que parecem implicar defeitos em Cristo; por exemplo, que Ele nasceu no ventre de uma mulher, que Ele envelheceu, que sofreu de fome e foi vencido pela fadiga e sujeito à morte, que Ele estava sempre fazendo progressos, que Ele confessou sua ignorância do dia de julgamento, e foi atingido pelo medo da morte e coisas semelhantes, todas as quais são incompatíveis em alguém que é Deus por natureza. Conseqüentemente, eles concluem que Ele foi agraciado com a honra divina por meio de Seus méritos, e que Ele não era Deus por natureza.

Esta posição foi assumida primeiro por alguns dos primeiros hereges, Cerinthus e Ebion, foi renovada por Paulo de Samosata, e mais tarde adotada por Photinus: portanto, aqueles que seguiram seus ensinamentos foram chamados de Photinians. No entanto, é claro para aqueles que pesam cuidadosamente essas passagens das Sagradas Escrituras que elas não admitem a interpretação favorecida pela opinião desses homens.

Para Salomão, ao dizer (Provérbios 8:24): As profundezas ainda não existiam, e eu já fui concebido mostra claramente que essa

concepção ocorreu antes da existência de qualquer coisa corporal. Portanto, segue-se que o Filho gerado por Deus não recebeu de Maria o início de sua existência. E embora tenham tentado distorcer essas e outras passagens semelhantes com uma falsa interpretação, dizendo que deveriam ser referidas à predestinação, ou seja, que antes da criação do mundo foi decretado que o Filho de Deus deveria nascer da Virgem Maria , mas que Ele não era o Filho de Deus antes da criação do mundo; no entanto, é claro pelo que se segue que Ele existia antes de Maria não apenas na predestinação, mas também na realidade. Pois depois das palavras de Salomão citadas acima, é adicionado (versículos 29, 30): Quando ele ba lançou os fundamentos da terra, eu estava com ele formando todas as coisas; ao passo que se Ele tivesse existido meramente como predestinado, Ele não poderia estar fazendo nada.

O mesmo deve ser recolhido das palavras do evangelista João: porque depois de dizer: No princípio era o Verbo, pelo qual devemos entender o Filho de Deus, como o mostramos; para que ninguém tome isso no sentido de predestinação, ele acrescenta (versículo 3): Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito: o que não poderia ser verdade se Ele não existisse na realidade antes do mundo.

Novamente, é dito do Filho de Deus (Jo. 3:13): Ninguém subiu ao céu, mas aquele que desceu do céu, o Filho do Homem que está nos céus; e novamente (Jo. 6:38): Eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. É, portanto, claro que Ele existia antes de descer do céu.

Além disso, de acordo com a opinião acima, Ele avançou por mérito da humanidade para a Divindade: enquanto o Apóstolo mostra, pelo contrário, que, sendo um Deus pronto, Eletornou-se homem. Pois ele diz (Filipe 2: 6, 7): [Quem] Estando na forma de Deus, não julgou roubo ser igual a Deus; mas esvaziou-se, assumindo a forma de servo, sendo feito à semelhança dos homens e, no hábito, formado como homem. A opinião acima, portanto, é inconciliável com as palavras do Apóstolo.

Novamente. Entre aqueles que receberam a graça de Deus, Moisés foi copiosamente dotado: pois é dito dele (Êxodo 33:11) que

o Senhor falou com Moisés face a face, como um homem costuma falar com seu amigo. Se, então, Jesus Cristo deve ser chamado de Deus meramente por conta da graça de adoção, como outros santos, Moisés pode ser chamado de filho de Deus pela mesma razão que Cristo, embora Cristo fosse dotado de graça mais abundante: desde e Mesmo entre os outros santos, um é preenchido com maior graça do que outro, e ainda assim, todos devem ser igualmente chamados de filhos de Deus. Mas Moisés não é chamado filho de Deus pela mesma razão de Cristo: visto que o Apóstolo distingue Cristo de Moisés como filho de servo , pois ele diz (Hb 3: 5, 6): Moisés, na verdade, foi fiel em toda a sua casa como um servo, para testemunho do que havia de ser dito; mas Cristo como um Filho em sua casa. É, portanto, claro que Cristo não é chamado de Filho de Deus pela graça de adoção, como outros santos são. O mesmo pode ser deduzido de várias outras passagens da Escritura que chamam Cristo de Filho de Deus de uma maneira especial acima de outras: às vezes, de fato, distinguindo-o dos outros e chamando-O de filho, como quando a voz do Pai foi ouvida do céu: Este é meu Filho amado, em quem me comprazo (Mat. 3:17); às vezes, chamando-O de Unigênito; por exemplo (Jo. 1:14): Vimos sua glória, a glória, por assim dizer, do Unigênito do Pai; um d novamente (. Jo 1:18): O Filho Unigénito, que está no seio do Pai, é quem o revelou; Considerando que Ele foi chamado filho em comum com os outros, Ele não poderia ser chamado de Unigênito: e às vezes chamando-O de Primogênito, de modo a implicar uma filiação derivada por outros dEle, de acordo com Rom. 8:29, que antes conheceu, também o predestinou para ser feito conforme a imagem de seu Filho; para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos, e (Gal. 4: 4, 5), Deus enviou seu Filho ... para que pudéssemos receber a adoção de filhos. Portanto, Ele é Filho de uma maneira diferente daqueles que são chamados de filhos pela semelhança com Sua filiação.

Além disso. Certas obras nas Sagradas Escrituras são atribuídas a Deus tão exclusivamente que são inaplicáveis a outro, como a santificação de almas e a remissão de pecados: pois é dito (Levítico 20: 8): Eu sou o Senhor que vos santifica, e (Isaías 43:25): Eu sou o que apago as tuas iniqüidades por amor de mim. Agora a Escritura

atribui ambos a Cristo: pois é dito (Ele b. 2:11): Tanto o que santifica como os que são santificados são todos um, e (Hb 13:12): Jesus, para que possa santifique o povo pelo seu próprio sangue, sofrido fora da porta. Além disso, o próprio nosso Senhor declarou que tinha o poder de perdoar pecados , e confirmou sua afirmação com um milagre (Mateus 9: 6): e o anjo predisse isso Dele, dizendo (Mateus 1:21): Ele salvará os seus pessoas de seus pecados. Portanto, Cristo, que nos santifica e nos perdoa de nossos pecados, é chamado de Deus, não como aqueles deuses que são santificados e perdoados de seus pecados, mas como tendo o poder e a natureza da Trindade.

Essas passagens das Escrituras por meio das quais eles se esforçaram para mostrar que Cristo não é Deus por natureza, não servem para provar sua contenda. F ou confessamos isso em Cristoo Filho de Deus, depois do mistério da Encarnação, havia duas naturezas, a saber, a humana e a divina: portanto, tanto as coisas que são próprias de Deus são ditas por causa de sua natureza divina, quanto aquelas que parecem para saborear a imperfeição são ditos Dele em razão de Sua natureza humana, como explicaremos mais detalhadamente mais adiante. Por enquanto, no que diz respeito à geração divina, basta que tenhamos mostrado que, de acordo com as Escrituras , Cristo é chamado o Filho de Deus, e Deus, não apenas como um mero homem pela graça da adoção, mas também por causa de Sua natureza divina.

CAPÍTULO V
A OPINIÃO DE SABELLIUS SOBRE O FILHO DE DEUS: E SUA REFUTAÇÃO

PORQUE , tanto quanto todos os que têm uma concepção correta de Deus estão firmemente persuadidos de que só pode haver um que é Deus por natureza, alguns, reunindo das Escrituras que Cristo é verdadeira e naturalmente Deus e o Filho de Deus, confessaram de fato que Cristo, o Filho de Deus, e Deus, o Pai, são um só Deus; ye t que Deus não é chamado Filho por natureza ou desde a eternidade, mas assumiu a denominação de Filho a partir do momento que Ele nasceu da Virgem Maria no mistério da Encarnação: para que tudo o que Cristo sofreu na carne foi atribuída por eles ao Pai; por exemplo, que Ele era o filho de uma virgem, concebido por e nascido dela, que Ele sofreu, morreu e ressuscitou, e tudo o mais que as Escrituras relatam sobre Ele na carne.

Eles se esforçaram para confirmar essa contenda pela autoridade das Escrituras. F ou é dito (Deuteronômio 6: 4): Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor: e (Deuteronômio 32:39): Vede que só eu sou, e não há outro Deus além de mim : e (Jo. 14: 9-11): Quem me vê, também vê o Pai ... o Pai que está em mim, ele faz as obras ... Eu estou no Pai e o Pai está em mim. De todos esses textos, eles imaginaram que o próprio Deus Pai se chama Filho, depois de ter nascido da Virgem.

Essa era a opinião dos sabelianos, que também eram denominados patripassionistas, porque afirmavam que o Pai sofria e acreditavam que Cristo era o próprio pai.

Agora, embora esta opinião difira da anterior na questão da Divindade de Cristo (visto que o último confessa que Cristo era Deus em verdade e natureza, enquanto o primeiro negou isso), no entanto, quanto à questão da geração e filiação, ambas as opiniões concordam. Porque, assim como a primeira opinião afirma que a filiação e a geração, por meio das quais Cristo é chamado de Filho, não precederam Maria, o mesmo ocorre com a última. Conseqüentemente, nenhuma das opiniões refere a geração e a

filiação à natureza divina, mas apenas à humana. Esta última opinião também tem isso peculiar a ela, que afirma que, quando falamos do Filho de Deus, não indicamos uma pessoa subsistente, mas uma propriedade advinda de uma pessoa pré-existente: visto que o Pai assumiu a denominação de Filho por razão de ter feito carne da Virgem, não como se o Filho fosse uma pessoa subsistente distinta do pai. A falsidade desta posição pode ser claramente provada pela autoridade das Escrituras.

Pois as Escrituras chamam a Cristo não só de filho da Virgem, mas também de Filho de Deus, como mostramos acima. Mas é impossível para uma pessoa ser seu próprio filho: pois, uma vez que o filho é gerado de seu pai, e o criador dá o ser ao gerado, seguir-se-ia que o doador do ser seria identificado com o receptor, e isso é totalmente impossível. Portanto, Deus Pai não é o Filho, mas o Pai e o Filho são distintos.

Novamente. O Senhor disse (Jo. 6:38): Eu desci, do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou; e (Jo. 17: 5): Glorifica-me tu, ó Pai, consigo mesmo. Por essas passagens e outras semelhantes, fica claro que o Filho é outro que não o pai.

Pode-se dizer, entretanto, de acordo com essa opinião, que Cristo é chamado de Filho de Deus Pai com respeito apenas à Sua natureza humana, porque, a saber, Deus Pai criou e santificou a natureza humana que Cristo assumiu. Conseqüentemente, como Deus, Ele é Pai de si mesmo como homem: pelo que não há nada que impeça o mesmo homem de ser distinto de si mesmo como Deus.

Mas, nesse caso, seguir-se-ia que Cristo é denominado Filho de Deus assim como os outros homens, por razão tanto da criação quanto da santificação. Mas mostramos que Cristo não é chamado de Filho de Deus pelo mesmo motivo que outros homens santos. Portanto, não pode ser entendido da maneira acima mencionada que o Pai é Cristo e Seu próprio Filho.

Avançar. Onde há um suposto subsistente, a predicação plural é inadmissível. Y et Cristo falou de si mesmo e que o Pai no plural,

quando disse (Jo 10:30.): Eu eo Pai somos um. Portanto, o Filho não é o pai.

Novamente. Se o Filho não é distinto do Pai, exceto pelo mistério da Encarnação, antes da I ncarnação eles não eram distintos de forma alguma. No entanto, descobrimos nas Escrituras que o Filho era distinto do Pai mesmo antes da Encarnação. Pois é dito (Jo. 1: 1): No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Conseqüentemente, a Palavra que estava com Deus era de alguma forma distinta Dele: pois costumamos falar de uma pessoa como estando com outra. O Unigênito de Deus diz (Prov. 8:30): Eu estava com ele formando todas as coisas, e isso implica algum tipo de comunhão e distinção. Também é dito (Ver 1: 7): Terei misericórdia da casa de Judá, e os salvarei pelo Senhor seu Deus, onde Deus Pai fala do povo a ser salvo por Deus Filho, como por uma pessoa distinta de si mesmo e digna do nome de Deus. Também é dito (Gn 1:26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, onde a pluralidade e a distinção dos criadores do homem sejam expressamente indicadas; e a Escritura ensina que o homem foi criado somente por Deus. Conseqüentemente, Deus, o Pai, e Deus, o Filho, eram duas Pessoas distintas, mesmo antes de Cristo se tornar homem. Portanto, o Pai não é chamado de Filho por causa do mistério da Encarnação.

Além disso. A verdadeira filiação se refere ao suposto que é chamado filho: pois as mãos e os pés não são propriamente chamados de filhos, mas o homem cujas partes são. Agora, os termos paternidade e filiação denotam distinção naqueles de quem são ditos, mesmo como procriador e gerado. Portanto, se alguém é realmente um filho, deve ser uma pessoa distinta de seu pai. Agora, Cristo é verdadeiramente o Filho de Deus, pois é dito (1 Jo. 5:20): Para que possamos estar em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Conseqüentemente, Cristo deve ser uma suposição distinta do Pai; e, portanto, o Pai não é o Filho.

Além do mais. Depois do mistério da Encarnação, o Pai deu testemunho do Filho (Mat. 3:17): Este é o meu ... Filho. Agora, ao apontá-lo assim, Ele se referiu à suposição. Portanto, Cristo é uma suposição distinta do pai.

Os argumentos pelos quais Sabélio se esforçou para estabelecer sua posição não provam sua contenção, como mostraremos mais detalhadamente mais adiante. Pois o fato de que Deus é um, ou que o Pai está no Filho e o Filho no Pai, não prova que o Pai e o Filho sejam um suposto: porque duas coisas que são suposições distintas podem ser uma em algum sentido .

CAPÍTULO VI
A RESPEITO DA OPINIÃO DE ARIUS SOBRE O FILHO DE DEUS

ENQUANTO é inadmissível de acordo com a sagrada doutrina que o Filho de Deus deveria ter tido sua origem em Maria, como disse Photinus, ou que Ele que era Deus e Pai desde a eternidade deveria começar a ser o Filho ao se encarnar, como Sabélio afirmou, foram outros que aceitaram o ensino da Escritura, de que o Filho de Deus existia antes do mistério da Encarnação, e mesmo antes da criação do mundo. E uma vez que este Filho é distinto de Deus Pai, eles consideraram que Ele não era da mesma natureza de Deus Pai: pois eles eram incapazes de compreender, e não queriam acreditar, que quaisquer dois, distintos em personalidade, deveriam ter um essência e natureza. E vendo que, de acordo com o sentimento da fé, somente a natureza de Deus Pai é considerada eterna, eles pensaram que a natureza do Filho não existia desde a eternidade, embora Ele fosse o Filho antes das outras criaturas. E visto que tudo o que não é eterno é feito do nada e criado por Deus, eles ensinaram que o Filho de Deus foi feito do nada e uma criatura.

Uma vez que, no entanto, eles foram forçados pela autoridade das Escrituras a reconhecer o Filho como Deus, como observamos acima, eles disseram que Ele era um com Deus o Pai, não de fato por natureza, mas por uma certa unidade de mente, e por uma participação da semelhança divina superando a de outras criaturas. Portanto, vendo que nas Escrituras as criaturas mais elevadas, que chamamos de anjos, são denominados deuses e filhos de Deus - por exemplo (Jó 38: 4, 7): Onde estavas ... quando as estrelas da manhã juntas me louvaram, e todos os filhos de Deus fizeram uma melodia alegre? e (Salmos 81: 1): Deus tem estado na congregação de deuses - segue-se que Ele deve ser denominado Deus e Filho de Deus, acima dos outros, como sendo de posição mais elevada do que as outras criaturas; tanto que Deus Pai criou todas as outras criaturas por meio Dele. Eles se esforçaram para confirmar esta opinião pelo ensino das Sagradas Escrituras. Por se dirigir ao Pai, o

Filho diz (Jo. 17: 3): Esta é a vida eterna, para que te conheçam, o único Deus verdadeiro. Portanto, o Pai é o único Deus verdadeiro: de modo que, como o Filho não é o Pai, Ele não pode ser Deus verdadeiro.

Novamente. O apóstolo diz (1 Timóteo 6: 14-16): Guarda o mandamento sem mancha, irrepreensível, ao c omo de nosso Senhor Jesus Cristo. Que, em seu tempo, ele deve mostrar quem é o Abençoado e único Poderoso, o Rei dos reis e Senhor dos senhores. Quem só tem imortalidade e habita a luz inacessível. Nessas palavras encontramosindicou a distinção entre Deus o Pai representado como mostrado e Cristo representado como mostrado. Portanto, somente Deus o Pai, representado como demonstração, é Poderoso, Rei dos reis e Senhor dos senhores, somente Ele possui a imortalidade e habita a luz inacessível. Portanto, apenas o Pai é Deus verdadeiro e, conseqüentemente, o Filho não é.

Avançar. O Senhor disse (Jo. 14:28): O Pai é maior do que eu; e o Apóstolo disse que o Filho está sujeito ao Pai (1 Cor. 15:28): Quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então também o Filho, seu elfo, estará sujeito a ele, ou seja, o Pai, que impôs todas as coisas abaixo dele. Se, entretanto, a natureza do Pai e do Filho fosse uma, haveria também uma grandeza e uma majestade; pois o Filho não seria menos do que, nem sujeito ao Pai. Em sua opinião, então, segue-se das Escrituras que o Filho não é da mesma natureza do pai.

Novamente. A natureza do Pai não pode estar sujeita à necessidade. Mas a necessidade é encontrada no Filho; pois a Escritura declara que Ele recebe do Pai: e receber é sinal de necessidade. Assim, está escrito (Mat. 11:27): Todas as coisas me foram entregues por meu Pai, e (Jo. 3:35): O Pai ama o Filho, e todas as coisas entregou nas suas mãos. Portanto, aparentemente o Filho não é da mesma natureza que o pai.

Além disso. Ser ensinado e ajudado são sinais de necessidade. Agora, o Filho é ensinado e ajudado pelo pai. Pois é dito (Jo. 5:19, 20): O Filho nada pode fazer de si mesmo, exceto o que ele vê o Pai fazer, e assim o Pai ama o S e mostra-lhe todas as coisas que ele mesmo faz. Mais uma vez, o Filho disse aos discípulos (Jo 15:15):

Todas as coisas que ouvi de meu Pai, vos fiz saber. Parece, portanto, que o Filho não é da mesma natureza do pai.

Avançar. Receber um mandamento, obedecer, orar e ser enviado são, aparentemente, sinais de sujeição. Agora, essas coisas estão relacionadas ao Filho. Pois o Filho diz (Jo. 14:31): Assim como o Pai me deu mandamentos, eu também; e está dito (Filipe 2: 8): Sendo feitos obedientes (ao Pai) até a morte: e (Jo. 14:16): Pedirei ao Pai, e ele vos dará outro Paráclito. Novamente, o apóstolo diz (Gál. 4: 4): Quando a plenitude dos tempos chegou, Deus enviou seu Filho. Portanto, o Filho é menos que o Pai e está sujeito a ele.

Novamente. O Filho é glorificado pelo Pai, como Ele mesmo declara (Jo 12.28): Pai, glorifica o meu nome; e o texto continua: Uma voz ... veio do céu: eu já a glorifiquei e a glorificarei novamente. Também o apóstolo diz que Deus ressuscitou Jesus Cristo dos mortos (Rom. 8:11), e Pedro declarou que Ele foi exaltado pela destra de Deus (Atos 2:33). A partir desses textos, parece resultar que Ele é menos do que o pai.

Além disso. Não pode haver defeito na natureza do pai. Mas no Filho encontramos falta de poder; pois Ele diz (Mat. 20:23): Mas o sentar-se à minha direita ou à minha esquerda não é meu para vo-lo dar, mas para aqueles para quem meu Pai o preparou. Também falta de conhecimento, pois Ele diz (Marcos 1 3:32): Mas daquele dia ou hora ninguém sabe, nem os anjos no céu, nem o Filho, mas o Pai. Também encontramos nele uma falta de compostura mental, visto que as Escrituras afirmam que Ele foi afetado pela tristeza, raiva e paixões semelhantes. Portanto, aparentemente o Filho não é da mesma natureza do Pai.

Novamente. É expressamente declarado na Escritura que o Filho de Deus é uma criatura: pois é dito (Ecclus. 24:12): O Criador de todas as coisas ... disse-me: e aquele que me fez repousou no meu tabernáculo: e novamente (versículo 14): Desde o início e antes do mundo ser criado. Portanto, o Filho é uma criatura.

Avançar. O Filho é contado entre as criaturas, pois é dito na pessoa de Sabedoria (Ecclus. 24: 5): Saí da boca do Altíssimo, o primogênito antes de todas as criaturas. Além disso, o apóstolo diz que o Filho é o primogênito de todas as criaturas (Colossenses

1:15). Parece então que o Filho é da mesma ordem das criaturas, sendo colocado na primeira categoria entre elas.

Além disso. O Filho disse, quando orou ao Pai pelos Seus discípulos (Jo. 17:22): A glória que me deste, a tenho dado, para que sejam um como nós também. Portanto, Ele desejava que Seus discípulos fossem um, assim como o Pai e o Filho são um. Agora, Ele não queria que Seus discípulos fossem um em essência. Portanto, o Pai e o Filho não são um em essência: e assim o Filho é uma criatura e sujeito ao pai.

Esta é a opinião de Ário e Eunômio; e, aparentemente, surgiu das declarações dos platônicos, que disseram que o Deus supremo é o Pai e Criador de tudo, e que dele, antes de tudo, emanou uma Mente contendo as formas de todas as coisas e transcendendo tudo: e esta mente eles chamaram de Inteligência Paterna. Abaixo disso eles colocaram a Alma-do-Mundo e abaixo dessas outras criaturas. Conseqüentemente, eles se referiram a esta Mente tudo o que é dito nas Escrituras a respeito de Deus o Filho, especialmente porque as Sagradas Escrituras chamam o Filho de Deus pelos nomes de Sabedoria e Palavra de Deus. A opinião de Avicena é favorável a esse ponto de vista; pois acima da Alma do primeiro céu ele colocou a Primeira Inteligência que move o primeiro céu, e ainda mais alto acima de tudo ele colocou Deus. Conseqüentemente, os arianos supunham que o Filho de Deus era uma criatura que transcende todas as outras criaturas , e que por Seu meio Deus criou todas as coisas. Isso estava especialmente de acordo com a opinião de certos filósofos que sustentavam que as coisas procediam do primeiro princípio em uma certa ordem, de modo que pela primeira criatura todas as outras coisas foram criadas d.

CAPÍTULO VII
REFUTAÇÃO DA OPINIÃO DE ARIUS

UM tem apenas que estudar cuidadosamente as declarações das Sagradas Escrituras para perceber que esta opinião está claramente em oposição às Escrituras divinas. Pois a Sagrada Escritura dá o nome de filho de Deus a Cristo em um sentido, e aos anjos em outro. Por isso o apóstolo diz (Heb. 1: 5): A qual dos anjos ele disse alguma vez: Tu és meu Filho, hoje te gerei? afirmando que isso foi dito de Cristo. Mas, de acordo com a opinião supracitada, os angéis seriam chamados filhos de Deus no mesmo sentido que Cristo: visto que a mesma denominação de filiação se aplicaria a ambos no que diz respeito à natureza sublime em que foram criados por Deus. Nem importa se Cristo era de uma natureza mais exaltada do que os anjos, visto que mesmo entre os anjos existem várias ordens, como mostramos acima; e ainda assim o mesmo grau de filiação se aplica atudo. Portanto, não se diz que Cristo é o Filho de Deus no sentido estabelecido pela opinião supracitada.

Novamente. Visto que, por causa da criação, o apelido de filiação divina se aplica a muitos, pois se aplica a todos os anjos e santos, segue-se que se Cristo fosse chamado Filho pela mesma razão, Ele não seria o Unigênito, embora , por causa da sublimidade de Sua natureza, Ele pode ser chamado de Primogênito entre os outros. Mas as Escrituras afirmam que Ele é o Unigênito (Jo. 1:14): Vimos sua glória, a glória como se fosse do Unigênito do Pai. Portanto, Ele não é chamado de Filho de Deus por causa da criação.

Avançar. O nome filho é apropriado e verdadeiramente dado a alguém nascido de seres vivos, entre os quais a coisa gerada procede do progenitor: em outros casos, a denominação de filiação é aplicada não literalmente, mas metaforicamente, como quando discípulos ou pupilos são chamados de filhos. Portanto, se Cristo fosse chamado de Filho meramente por causa da criação, visto que o que é criado por Deus não emana de Sua substância, Cristo não seria verdadeiramente chamado de Filho. Mas Ele é chamado verdadeiramente Filho (1 Jo. 5:20): Para que sejamos em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Portanto, Ele é chamado Filho de

Deus, não como se Ele tivesse sido criado por Deus com uma natureza sublime, mas como gerado da substância de Deus.

Além disso. Se Cristo foi chamado de Filho em razão da criação, Ele não é o verdadeiro Deus, porque nenhuma criatura pode ser chamada de Deus, a não ser em razão de certa semelhança com Deus. Agora Jesus Cristo é o verdadeiro Deus. Para João, depois de dizer (1 Jo. 5:20): Para que possamos estar em seu verdadeiro Filho, acrescenta: Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna. Portanto, Cristo não é chamado de Filho de Deus por causa da criação.

Avançar. O Apóstolo diz (Rom. 9: 5): De quem é Cristo segundo a carne, que é sobre todas as coisas, Deus bendito para sempre, Amém, e (Tito. 2:13): Esperando a bendita esperança e vinda de a glória do grande Deus e nosso Salvador Jesus Cristo. Além disso, é dito (Jerem. 23: 5, 6): Eu levantarei a Davi um ramo justo, e imediatamente depois: E este é o nome que o chamarão: O Senhor, nosso justo; onde o hebraico tem o tetragrama, nome que certamente se aplica somente a Deus. Portanto, é claro que o Filho de Deus é verdadeiramente Deus.

Além disso. Se Cristo é o verdadeiro Filho, segue-se necessariamente que Ele é o verdadeiro Deus: porque aquele que nasceu de outro não pode verdadeiramente ser chamado de seu filho, mesmo se gerado da substância deste, a menos que saia dele em semelhança de espécie: pois o filho de um homem precisa ser um homem. Conseqüentemente, se Cristo é o verdadeiro Filho de Deus, Ele precisa ser Deus verdadeiro: portanto, Ele não é uma criatura.

Novamente. Nenhuma criatura recebe toda a plenitude da bondade divina, porque, como já deixamos claro, as perfeições vêm de Deus para as criaturas por uma espécie de descendência. Agora, em Cristo está toda a plenitude da bondade divina: pois o Apóstolo diz (Colossenses 2: 9): Nele habita toda a plenitude da Divindade. Portanto, Cristo não é uma criatura.

Além do mais. Embora a inteligência de um anjo tenha um conhecimento mais perfeito do que a de um homem, está muito abaixo do divino. Ora, a inteligência de Cristo não é inferior à divina:

pois o apóstolo diz (Coloss. 2: 3) que em Cristo estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento. Portanto, Cristo, o Filho de Deus, não é uma criatura.

Além disso. Como provamos acima, tudo o que Deus tem em si mesmo é sua essência. Agora, o Filho tem tudo o que o Pai tem: pois o Filho disse (Jo. 1 6:15): Todas as coisas que o Pai tem são minhas; e dirigindo-se ao Pai (Jo. 17:10): Todas as minhas coisas são tuas , e os teus são meus. Portanto, Pai e Filho têm a mesma essência e natureza: e conseqüentemente o Filho não é uma criatura.

Avançar. O apóstolo diz (Filipe 2: 6, 7) que o Filho estava na forma de Deus antes de se esvaziar. Agora, a forma de Deus não pode ter outro significado senão a natureza de Deus, assim como a forma de um servo significa a natureza do homem. Portanto, o Filho é de natureza divina e, conseqüentemente, Ele não é uma criatura.

Novamente. Nada criado pode ser igual a Deus. Agora, o Filho é igual ao Pai, pois é dito (Jo. 5:18): Os judeus procuraram matá-lo, porque ele não só violou o sábado, mas também disse que Deus era seu pai, tornando-se igual para Deus. Assim, o evangelista, cujo testemunho é verdadeiro, nos diz que Cristo disse que Ele era o Filho de Deus e igual a Deus, e que por isso os judeus O perseguiram. Nem pode qualquer cristão duvidar que o que Cristo disse de si mesmo era verdade, visto que também o apóstolo declara que não foi roubo que Ele se considerou igual a Deus (Filipe 2: 6). Conseqüentemente, o Filho é igual ao Pai e, portanto, não é uma criatura.

Além disso. Lemos que não há ninguém semelhante a Deus, nem mesmo entre os anjos, que são chamados de filhos de Deus: Quem, diz o salmista (Salmo 88: 7) entre os filhos de Deus será semelhante a Deus? e (Salmos 82: 2): Ó Deus, quem será semelhante a ti? Agora, isso deve ser entendido como se referindo à semelhança perfeita, como é provado pelo que foi dito no Primeiro Livro. Mas Cristo declara Sua semelhança perfeita com o Pai, mesmo como vivo, pois Ele disse (Jo. 5:26): Assim como o Pai tem vida em si mesmo, assim também deu ao Filho ter vida em si mesmo. Portanto, Cristo não deve ser considerado como os filhos criados de Deus.

Avançar. Nenhuma substância criada se assemelha a Deus em sua essência: pois qualquer perfeição encontrada em qualquer criatura é menos do que o que Deus é: de modo que é impossível saber por qualquer criatura o que Deus é. Agora, o Filho se assemelha ao Pai: pois o Apóstolo diz (Colossenses 1:15) que Ele é a imagem do Deus invisível. E para que não pensemos que isso significa uma imagem imperfeita, que não reflete a essência de Deus, de modo que não seria possível saber por ela o que Deus é - visto que um homem é dito ser a imagem de Deus (1Co 11: 7) - o Apóstolo mostra que Ele é uma imagem perfeita refletindo a própria substância de Deus quando diz (Heb. 1: 3): Sendo o brilho de sua glória e a figura de sua substância. Portanto, o Filho de Deus não é uma criatura.

Novamente. Nada contido em um gênero é a causa universal das coisas contidas nesse gênero; assim, a causa universal da humanidade não é um homem, porque nada é sua própria causa; ao passo que o sol, que está fora do gênero humano, é a causa universal da geração humana, e ainda mais é Deus.

Agora, o Filho é a causa universal das criaturas: pois é dito (Jo. 1: 8): Todas as coisas foram feitas por ele; e a Sabedoria Gerada diz (Prov. 8:30): Eu estava com ele formando todas as coisas; e o apóstolo diz (Colossenses 1:16): Nele foram criadas todas as coisas nos céus e na terra. Portanto, ele não é do gênero de criaturas.

Além do mais. Pelo que foi provado no Segundo Livro, é claro que as substâncias incorpóreas chamadas anjos não podem ser formadas de outra forma senão pela criação: e também foi provado que nenhuma substância, exceto Deus, pode criar. Ora, Jesus Cristo, o Filho de Deus, é a causa dos anjos, dando-lhes o seu ser: pois o apóstolo diz (Colossenses 1:16): Sejam tronos, ou dominações , ou principados, ou potestades. Todas as coisas foram criadas por ele e nele. Portanto, o Filho não é uma criatura.

Avançar. Visto que a ação de uma coisa é conseqüência de sua natureza, a ação própria de A não pode ser atribuída a B, se a natureza de A não for adequada a B: assim, uma coisa que não tem natureza humana não pode produzir uma ação humana. Ora, as ações próprias de Deus são também próprias do Filho, como criar,

como já provamos, sustentar e conservar todas as coisas do ser e lavar os pecados. E essas coisas são próprias de Deus, como mostramos acima. Agora, é dito do Filho (Colossenses 1:17) que por ele todas as coisas consistem, e (Heb. 1: 3): Sustentando todas as coisas pela palavra do seu poder, fazendo a purificação dos pecados. Portanto, o Filho de Deus é por natureza divino, e não uma criatura. Um ariano de fato poderia dizer que o Filho faz essas coisas, não como o agente principal, mas como o instrumento deste último, e que Ele age, não por Seu próprio poder, mas apenas pelo do agente principal; mas essa visão é impedida pelas palavras de nosso Senhor (Jo. 5:19): Tudo o que ele faz, o Filho também o faz. Assim, da mesma forma que o Pai trabalha por si mesmo e por Seu próprio poder, o mesmo acontece com o Filho.

Podemos ainda concluir disso que Pai e Filho têm o mesmo poder e poder. Pois Ele não apenas diz que o Filho trabalha da mesma maneira que o Pai, mas que Ele faz as mesmas coisas da mesma maneira. Agora, se o mesmo trabalho procede de dois agentes da mesma maneira, isso pode acontecer quando eles têm partes diferentes na ação - portanto, o mesmo trabalho procede do agente principal e do instrumento - ou quando eles têm participações semelhantes na ação, e então eles devem se combinar juntos em um poder: e esse poder às vezes resulta das forças combinadas dos vários agentes em ação, como quando muitas mãos remam um barco; para todos os remos iguais, e embora cada um não seja forte o suficiente para produzir o resultado desejado, sua força combinada é suficiente para impelir o barco para a frente. Mas isso não pode ser dito do Pai e do Filho, pois o poder do Pai não é imperfeito, mas infinito, como já provamos. Portanto, o poder do Pai e do Filho deve ser idêntico. E, uma vez que o poder é conseqüência da natureza, segue-se que a natureza e a essência devem ser idênticas no Pai e no Filho.

Isso também segue o que dissemos acima. Pois se o Filho é divino em natureza, como provamos de muitas maneiras, visto que a natureza divina não pode ser múltipla, como provamos acima, segue-se necessariamente que a natureza e a essência do Pai e do Filho são numericamente iguais.

Novamente. Nossa felicidade final está somente em Deus, que deve ser o único objeto de nossa esperança e adoração. Agora, a nossa felicidade está em Deus Filho, porque Ele disse (Jo. 17: 3): Esta é a vida eterna: Para que te conheçam, a saber, o Pai, e Jesus Cristo, a quem enviaste. Também é dito (1 Jo. 5:20) do Filho, que Ele é o verdadeiro Deus e a vida eterna. E é certo que por vida eterna as Escrituras Sagradas significam bem-aventurança final: para Isaias, citado pelo Apóstolo (Rom. 15:12), diz: Haverá uma raiz de Jessé, e ele se levantará para governar os gentios : nele os gentios esperarão. Novamente, é dito (Salmos 71:11):Todos os reis da terra o adorarão: todas as nações o servirão: e (Jo. 5:23): Para que todos os homens honrem o Filho, como honram o Pai; e (Salmos 96: 7): Adorem-no, todos os seus anjos, palavras essas que o Apóstolo aplica ao Filho (Hebreus 1: 6). Portanto, é evidente que o Filho de Deus é o verdadeiro Deus.

Além disso, esta mesma conclusão segue dos argumentos aduzidos acima para provar contra Photinus, que Cristo é Deus, não por criação, mas na própria verdade.

Assim, a Igreja Católica, ensinada pelos textos anteriores e semelhantes às Sagradas Escrituras, confessa que Cristo é em verdade e por natureza o Filho de Deus, coeterno e igual ao Pai, verdadeiro Deus tendo a mesma essência e natureza com o Pai, nascido, nem criado nem feito. Portanto, é claro que somente a fé católica confessa a verdadeira geração em Deus, visto que refere a geração do Filho ao recebimento do Filho de Sua natureza divina do Pai. Por outro lado, os hereges referem esta geração a alguma natureza estranha; Photinus e Sabellius referindo-se à natureza humana, enquanto Arius se refere não à natureza humana, mas a uma natureza criada, de categoria superior às outras criaturas. Arius difere também de Sabellius e Photinus, no sentido de que afirma que esta geração foi anterior ao mundo, enquanto esta nega que foi antes do nascimento virginal. Sabellius também difere de Photinus, no sentido de que confessa que Cristo é Deus em verdade e por natureza, enquanto isso é negado por Photinus e Ário, o primeiro sustentando que Cristo é um mero homem, enquanto o último afirma que Ele foi uma criatura mais excelente combinando as naturezas divina e humana em uma espécie de fusão. Estes permitem uma

distinção de pessoa entre Pai e Filho, enquanto Sabellius nega. Assim, a fé católica, tomando o caminho do meio, confessa com Ário e Fotino, e contra Sabélio, que Pai e Filho são Pessoas distintas, e que o Filho é gerado, mas o Pai não gerado: e com Sabélio, mas contra Fotino e Ário, que Cristo é Deus em verdade e por natureza, e da mesma natureza do Pai, embora distinto Dele em pessoa. Mesmo dessas coisas podemos extrair a verdade católica: visto que, como diz Ari stotle, até o erro dá testemunho da verdade: e o erro está em desacordo, não apenas com a verdade, mas também consigo mesmo.

CAPÍTULO VIII
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ADICIONADOS PELO ARIUS EM APOIO À SUA OPINIÃO

Visto que a verdade não pode ser oposta à verdade, é evidente que os textos da Verdade Escrita que os arianos citam para sustentar seu erro não podem estar de acordo com sua opinião. Pois, como mostramos nas Escrituras divinas, que Pai e Filho têm apenas uma essência e natureza divina idêntica, em relação à qual cada um deles é o verdadeiro Deus, segue-se que Pai e Filho não são dois Deuses, mas apenas um Deus. Porque, se eles fossem dois deuses, seguir-se-ia que a essência divina é compartilhada entre eles, assim como em dois homens há duas naturezas humanas numericamente distintas : especialmente visto que a natureza divina e Deus não são distintos, como provamos acima: de onde segue necessariamente, uma vez que há uma natureza divina em Pai e Filho, que Pai e Filho são um Deus. Assim, embora nós confessamos bot h noPai para ser Deus, e o Filho para ser Deus, não abandonamos a posição de que há apenas um Deus, o que provamos no Primeiro Livro, tanto pela razão como pela autoridade. Portanto, embora haja apenas um Deus, confessamos que isso pode ser predicado do Pai e do Filho.

Quando, então, nosso Senhor, dirigindo-se ao Pai, disse (Jo. 17: 3): Para que te conheçam, o único Deus verdadeiro. não devemos deduzir que só o Pai é o verdadeiro Deus. como se o Filho não fosse o verdadeiro Deus - porque a autoridade das Escrituras prova claramente que o Filho é o verdadeiro Deus - mas que a única e verdadeira divindade pertence ao Pai, mas de tal forma que também pertence ao Filho. Portanto nosso Senhor disse significativamente: Para que te conheçam, o único Deus verdadeiro, não como se (o Pai) fosse o único Deus; mas: Para que te conheçam, e então acrescentem, o único Deus verdadeiro, para mostrar que o Pai, cujo Filho Ele declarou ser, é Deus, porque Nele está a única Divindade verdadeira. E visto que o verdadeiro Filho precisa ter a mesma natureza do Pai, segue-se que a única divindade verdadeira

pertence ao Filho, em vez de ser excluída Dele. Portanto, João, como se expondo essas palavras de nosso Senhor, atribui ao verdadeiro Filho ambas as coisas que nosso Senhor aqui atribui ao Pai, a saber, que Ele é o verdadeiro Deus e que Nele está a vida eterna (1 Jo. 5:20): Para que possamos conhecer o verdadeiro Deus e estar em seu verdadeiro Filho. Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna. Mesmo que o Filho tenha confessado que só o Pai era o verdadeiro Deus, Ele não deve, por essa razão, ser entendido como excluindo-se da Trindade: porque, como Pai e Filho são um Deus, como já provamos, tudo o que é predicado da Divindade. Pai, em razão de Sua Divindade, equivale ao mesmo como se fosse dito do Filho, e vice-versa. Pois quando nosso Senhor disse (Mat. 11:27): Ninguém conhece o Filho senão o Pai: nem ninguém conhece o Pai, senão o Filho, não devemos concluir que o conhecimento de Si mesmo é negado ao Pai ou ao Filho.

Donde é evidente que a verdadeira Divindade não é excluída do Filho pelas palavras do Apóstolo (1 Timóteo 6:15): Que em seu tempo ele mostrará, quem é o Abençoado e único Poderoso, o Rei dos reis e Senhor dos senhores. Pois o Pai não é nomeado nessas palavras, mas apenas algo comum ao Pai e ao Filho. Pois é explicitamente declarado que o Filho também é Rei dos reis e Senhor dos senhores (Apoc. 19:13), onde é dito: Ele estava vestido com uma veste aspergida de sangue, e seu nome é chamado A Palavra de Deus, e depois (versículo 16) : E ele tem em sua veste e em sua coxa escrita: Rei dos reis e Senhor dos senhores. Nem é o Filho excluído pelas palavras que se seguem: Quem é o único que tem a imortalidade (1 Timóteo 6:16), visto que veste de imortalidade os que nele crêem, daí sai d (Jo. 11:26): Aquele que … Crê em mim não morrerá para sempre. Também é certo que as palavras subsequentes também podem se aplicar ao Filho: a quem ninguém viu nem pode ver (1 Timóteo 6:16), porque nosso Senhor disse (Mat. 11:27): Ninguém conhece o Filho mas o pai. Nem valeria a pena objetar que Ele apareceu visivelmente, pois isso aconteceu na carne: visto que Ele é invisível quanto à Sua Divindade, assim como o Pai: pelo que o Apóstolo diz na mesma epístola (3:16): Evidentemente grande é o mistério de piedade, que foi manifestado na carne. Nem afeta a questão dizer que o texto acima se refere

apenas ao Pai, porque o texto implica uma distinção entre aquele que mostra e aquele que é mostrado, uma vez que o Filho alassim se mostra, pois diz (Jo 14.21): Quem me ama, será amado por meu Pai; e eu o amarei e me manifestarei a ele; por isso dizemos a Ele (Salmos 79:20): Mostra o teu rosto, e seremos salvos. Quanto às palavras de nosso Senhor (Jo. 14:28), O Pai é maior do que eu, o Apóstolo ensina como devem ser entendidas. Visto que uma comparação é feita entre o maior e o menor, as palavras do Filho devem ser entendidas a respeito de Sua humilhação. O apóstolo, entretanto, atribui essa humilhação ao fato de ele assumir a forma de um servo , ainda que seja igual ao Pai em relação à forma de Deus. Pois ele diz (Fil. 2: 6, 7): Quem, tendo a forma de Deus, não julgou roubo ser igual a Deus; antes, esvaziou-se, assumindo a forma de servo. Também não devemos admirar que, por isso, Ele seja chamado menor que o Pai, visto que o Apóstolo declara que Ele foi feito menor que os anjos: Vemos, ele escreve, Jesus que foi feito um pouco menor que os anjos, para o sofrimento da morte, coroado com glória e honra (Hebreus 2: 9).

Portanto, também é evidente que o Filho é declarado sujeito ao Pai no mesmo sentido, ou seja, no que diz respeito à sua natureza humana: isso fica claro no contexto. Pois o apóstolo havia dito antes (1 Cor. 15:21): Por um homem veio a morte, e por um ma n a ressurreição dos mortos; e depois (versículos 23, 24) ele acrescentou que cada um ressuscitará por si mesmo ordem, primeiro de tudo Cristo, e depois os que são de Cristo, e então: Depois o fim, quando ele tiver entregue o reino a Deus e ao Pai. Então, tendo declarado a natureza deste reino, ou seja, que todas as coisas devem estar sujeitas a Ele, ele prossegue dizendo (versículo 28): Quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então o próprio Filho também estará sujeito a ele. que colocou todas as coisas sob ele. Portanto, o contexto mostra que isto deve ser entendido de Cristo como homem: pois como tal Ele morreu e ressuscitou: porque, como Deus, desde que Ele faz tudo o que o Pai faz, como nós mostramos, Ele também sujeitou todas as coisas a Si mesmo. . Por isso o apóstolo diz (Fil. 3:20, 21): Procuramos o Salvador, nosso Senhor Jesus Cristo, que reformará o corpo de nossa baixeza, feito semelhante ao corpo de sua glória, segundo a

operação pela qual também ele é capaz de submeter todas as coisas a si mesmo.

O fato de que nas Escrituras se diz que o Pai dá ao Filho, de onde se segue da Escritura que o Filho recebe do Pai, não prova que Ele carece de alguma coisa. Na verdade, isso é necessário para que Ele seja o Filho. Pois Ele não poderia ser chamado de Filho, se não fosse gerado do Pai, e tudo o que é gerado recebe de seu progenitor a natureza deste último. Portanto, quando lemos que o Filho recebe do Pai, nada mais é indicado, exceto a geração do Filho, por meio da qual o Pai deu Sua natureza ao Filho. Isso pode ser deduzido da coisa dada, pois Ele diz (Jo. 10:29): Aquilo que meu Pai me deu é maior do que todos. Agora, o que é maior do que tudo é a natureza divina, pela qual o Filho é igual ao pai. Isso é provado pelas próprias palavras de nosso Senhor. Pois Ele havia dito que ninguém poderia arrancar Suas ovelhas de Sua mão: e como prova disso Ele profere as palavras citadas, a saber, que o que Seu pai Lhe deu é maior do que todos. E porque, como Ele conclui, ninguém pode arrancar da mão de Seu Pai, segue-se que ninguém pode arrancar da mão do Filho: e isso não aconteceria, a menos que por aquilo que o Pai lhe deu, Ele fosse igual ao pai. Assim, a fim deexpressar isso com mais clareza Ele diz (versículo 30): Eu e o Pai somos um. Da mesma maneira o apóstolo diz (Fil. 2: 9, 10): E (Deus) deu-lhe um nome que está acima de todos os nomes: para que em nome de Jesus todo joelho se dobre, dos que estão no céu, em terra, e sob a terra. Agora, o nome que está acima de todos os nomes, e que toda criatura reverencia, não é outro senão o nome da Divindade. Portanto, este dar pela geração significa a própria geração, por meio da qual o Pai deu ao Filho a verdadeira Divindade. A mesma conclusão segue da declaração de que todas as coisas foram dadas a Ele pelo Pai: visto que todas as coisas não poderiam ter sido dadas a Ele, a menos que toda a plenitude da Divindade que está no Pai também estivesse no Filho. Conseqüentemente, ao dizer que o Pai deu a Ele, Ele se declara o verdadeiro Filho; e isso é contra Sabélio: e pela grandeza da coisa dada, Ele se declara igual ao Pai; e isso é contra Ário.

É claro, então, que este dar não é indicação de carência no Filho: pois o Filho não existia antes de receber, visto que nele o ser gerado

e o receber eram um e o mesmo: e a plenitude do que foi dado era incompatível com a necessidade daquele que recebia. Nem pode ser objetado contra o que dissemos, que a Escritura afirma que o Filho recebeu do Pai no decorrer do tempo. Assim, nosso Senhor, depois de sua ressurreição, disse aos seus discípulos (Mat. 28:18): Todo o poder me é dado no céu e na terra; e o apóstolo diz (Fil. 2: 8, 9) que por isso Deus tem exaltou-o e deu-lhe um nome que está acima de todos os nomes, porque foi obediente até a morte: como se não tivesse esse nome desde a eternidade. Pois a Escritura costuma descrever as coisas como sendo ou feitas, quando chegam ao nosso conhecimento. Ora, que o Filho recebeu desde a eternidade o poder universal e o nome divino, foi dado a conhecer ao mundo pela pregação dos discípulos. Isso é demonstrado pelas palavras do próprio Deus, pois nosso Senhor disse (Jo. 17: 5): Glorifica-me, ó Pai, contigo mesmo, com a glória que eu tinha antes que o mundo existisse: porque Ele pede que a Sua glória, que desde a eternidade, como Deus, Ele recebeu do Pai, deve ser manifestado Nele agora que Ele foi feito homem.

Portanto, é claro como o Filho é ensinado, ao passo que Ele não é ignorante. Pois foi demonstrado que em Deus a inteligência e o ser são um e o mesmo. Portanto, a comunicação da natureza divina é também comunicação da inteligência. Agora, a comunicação da inteligência pode ser chamada de mostrar, falar ou ensinar. Ther ntes, já que por seu nascimento, o Filho recebeu a natureza divina do Pai, podemos falar tanto dele como de ouvir da parte do Pai, ou do Pai como mostrar a Ele, ou empregar outra como expressões das Escrituras: não como se o O filho era anteriormente ignorante ou ignorante, e depois foi ensinado pelo pai. Pois o apóstolo declara (1 Cor. 1:24) que Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus: e é impossível que a sabedoria seja ignorante, ou o poder seja fraco.

Portanto, as palavras: O Filho nada pode fazer de si mesmo (Jo. 5:19) não discute a fraqueza da ação no Filho: mas, como em Deus, agir é o mesmo que ser, e a ação se identifica com a essência, como provamos acima, assim se diz que o Filho é incapaz de agir por si mesmo, mas de agir com o Pai, assim como Ele não pode ser de si mesmo, mas apenas do pai. Pois se fosse Ele mesmo, não seria o Filho. De acordo,da mesma forma que é impossível para o

Filho não ser o Filho, também é impossível que Ele aja por si mesmo. Mas visto que o Filho recebe a mesma natureza que o Pai tem, e conseqüentemente o mesmo poder, embora o Filho não seja de Si mesmo (a se) nem trabalhe de Si mesmo, ainda assim Ele é por Si mesmo (per se) e trabalha por Ele mesmo: porque, assim como Ele é por Sua própria natureza, que Ele recebeu do Pai, da mesma forma Ele trabalha por Sua própria natureza recebida do Pai. Portanto, depois de nosso Senhor ter dito: O Filho nada pode fazer por si mesmo, a fim de mostrar que embora o Filho não trabalhe por si mesmo, ele trabalha por si mesmo, ele acrescentou: O que quer que ele faça - a saber, o Pai - a estes o Filho também faz da mesma maneira.

Do que foi dito também fica claro em que sentido o Pai comanda o Filho, e o Filho obedece ao Pai, ou ora ao Pai, ou é enviado pelo Pai. Pois todas essas coisas são atribuídas ao Filho como sujeito ao Pai, e isso é apenas com respeito à natureza humana que Ele assumiu, como mostramos. Portanto o Pai ordena o Filho como sujeito a Ele em Sua natureza humana. As próprias palavras de nosso Senhor declaram isso. Pois quando Ele disse (Jo. 14:31): Para que o mundo saiba que eu amo o Pai, e como o Pai me deu mandamentos, eu também o faço; o que foi esse mandamento é indicado pelas palavras que se seguem: Levanta-te, vamos embora daqui. Pois Ele disse isso quando ia para a Sua Paixão: e é claro que o mandamento de sofrer aplica-se ao Filho apenas com respeito à sua natureza humana. Da mesma forma, quando Ele disse (Jo. 15:10): Se guardares os meus mandamentos, permanecerás no meu amor; Visto que também guardei os mandamentos de meu Pai e permaneço em seu amor, é claro que esses mandamentos consideravam o Filho, na medida em que Ele era, como homem, amado de Seu Pai; assim como Ele amou Seus discípulos como homens. O apóstolo mostra que os mandamentos do Pai ao Filho devem ser referidos à natureza humana assumida pelo Filho, quando ensina que o Filho foi obediente ao Pai nas coisas que pertencem à natureza humana. Pois ele diz (Fil. 2: 8) que se tornou obediente ao Pai até a morte. O apóstolo também mostra que a oração se torna o Filho em relação à sua natureza humana, pois ele diz (Hb 5: 7) que nos dias de sua carne com um forte clamor e

lágrimas, oferecendo orações e súplicas a ele, isso era capaz de salvá-lo da morte, (Ele) foi ouvido por sua reverência. O Apóstolo mostra a que respeito é dito que Ele foi enviado pelo Pai, quando diz (Gl 4: 4): Deus enviou seu Filho, feito de uma mulher; portanto, é dito que Ele foi enviado por ser feito de uma mulher: e é certo que isso se aplica a Ele no que diz respeito à carne que Ele assumiu.

Portanto, é claro que nenhum desses textos prova que o Filho estava sujeito ao Pai, exceto no que diz respeito à Sua natureza humana.

Devemos, no entanto, observar que o Filho como Deus também é dito enviado pelo Pai de forma invisível, sem prejuízo de sua igualdade com o pai. Provaremos isso mais adiante, quando tratarmos da missão do Espírito Santo. É igualmente claro que, visto que o Filho foi glorificado, ressuscitado ou exaltado pelo Pai, não podemos argumentar que o Filho é menos do que a Gorda dela, exceto no que diz respeito à Sua natureza humana. Pois o Filho não precisa ser glorificado ao receber glória de novo, visto que Ele declara que a teve desde o início do mundo: mas era apropriado que Sua glória, que estava oculta sob a fraqueza de Sua carne, fosse manifestada , através da glorificação de Seu corpo ea operação de milagres, na fé dos crentes. Portanto, é dito sobre esta ocultação (Is 53: 3): Sua aparência era, por assim dizer, oculta e desprezada; pelo que não o estimamos. Da mesma maneira, Cristo ressuscitou dos mortos, na medida em que sofreu e morreu, isto é, segundo a carne; pois é dito (1 Pedro 4: 1): Cristo, tendo sofrido na carne, esteja você também armado com o mesmo pensamento. E convinha que ele fosse exaltado tanto quanto foi humilhado; pois o apóstolo diz (Fil. 2: 8, 9): Ele se humilhou, sendo obediente até a morte ... razão pela qual Deus também o exaltou.

Conseqüentemente, pelo fato de que o Pai glorifica, levanta e exalta o Filho, o So n não se mostra menor que o Pai, exceto em sua natureza humana: porque, em sua natureza divina pela qual Ele é igual ao Pai , há apenas um poder e uma operação do Pai e do Filho. Portanto, o Filho por seu próprio poder não apenas se exalta , de acordo com as palavras do salmista (Salmo 20:14): Sê exaltado, Senhor, na tua própria força; mas também ressuscita dentre os

mortos, conforme declarado em suas próprias palavras (Jo. 10:18): Tenho poder para dar a minha vida e tenho poder para retomá-la novamente . Além disso, Ele glorifica não apenas a si mesmo, mas também ao Pai, pois diz (Jo. 17: 1): Glorifica a teu Filho, para que teu Filho te glorifique; não que o Pai esteja oculto sob o véu de carne assumida, mas pela invisibilidade de Sua natureza. Desta forma, o Filho também está oculto no que diz respeito à sua natureza divina: desde as palavras de Isaias (45:15), Verdadeiramente tu és um Deus oculto, o Deus de Israel, o Salvador, aplicam-se ao Pai e ao Filho em comum. E o Filho glorifica o Pai, não dando glória sobre ele, mas manifestando-o ao mundo: pois ele diz (Jo. 17: 6): Eu manifestei o teu nome aos homens.

Não devemos acreditar que haja falta de poder no Filho de Deus, visto que Ele diz (Mat. 28:18): Todo o poder me é dado no céu e na terra. Daí sua palavra s (Mat. 20:23): Não é meu para dar-vos sentar-se à minha direita, mas para aqueles para quem foi preparado por meu Pai, não provai que o Filho não tem o poder de distribuir os assentos celestiais, visto que esses assentos significam a participação na vida eterna e, a outorga da qual Ele declara pertencer a Ele, quando diz (Jo. 10:27, 28): Minhas ovelhas ouvem minha voz: e eu as conheço, e eles me seguem; e eu lhes dou vida eterna. Também é dito (Jo. 5:22) que o Pai ... deu todo o julgamento ao Filho: e é uma parte do julgamento conceder a vida eterna a certas pessoas por seus méritos. Portanto é dito (Mat. 25:33) que o Filho do Homem porá as ovelhas à sua direita, mas os bodes à sua esquerda. Portanto, está no poder do So n colocar um homem à sua direita ou à sua esquerda, quer ambos sejam referidos a diferentes participações de glória, ou um à glória e o outro ao castigo. Conseqüentemente, a passagem citada deve ser interpretada de acordo com o anterior. Pois nos é dito em primeiro lugar (Mat. 20:20 seqq.) Que a mãe dos filhos de Zebedeu veio a Jesus, implorando a Ele que um de seus filhos se sentasse à sua direita e o outro à sua esquerda : e ela parece ter sido instada a fazer este pedido por confiar em sua relação de sangue com o homem Cristo. Conseqüentemente, nosso Senhor, com Sua resposta, negou, não que Ele tivesse o poder de dar o que foi pedido, mas que era Ele para dar àqueles por quem o pedido foi feito. Pois Ele não disse:

“Sentar-se à Minha direita ou à minha esquerda énão é minha para dar a qualquer homem ”; antes, Ele declara que Lhe cabia dar àqueles para quem foi preparado por Seu Pai. Pois isso pertencia a Ele, não como filho da Virgem, mas como Filho de Deus. Conseqüentemente, dar a este ou aquele alguém não estava em Seu poder por causa de Sua relação como filho da Virgem; considerando que era Seu para dar àqueles para quem foi preparado por Seu Pai na predestinação eterna; porque Ele era o Filho de Deus.

Além disso, o próprio nosso Senhor declara que mesmo esta preparação está no poder do Filho de Deus, quando Ele diz (Jo. 14: 2): Na casa de meu Pai há muitas moradas; se não, eu teria lhe dito que vou preparar um lugar para você. Agora, essas muitas mansões são os vários graus de participação na bem-aventurança elevada, que Deus preparou em Sua predestinação eterna. Quando então nosso Senhor diz: Se não - isto é, se não houvesse mansões suficientes preparadas para aqueles que seriam levados ao céu - e acrescenta: Eu teria lhe dito que vou preparar um lugar para você, Ele mostra que essa preparação está em Seu poder.

Tampouco se pode admitir que o Filho não conheceu o dia da sua vinda, visto que nele estão ocultos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento, como diz o apóstolo (Coloss. 2: 3), e que conhece perfeitamente algo maior , ou seja, o pai. Mas isso significa que o Filho, como um homem que vive entre os homens, se conduziu como um homem ignorante, não revelando o assunto aos Seus discípulos. Pois a Escritura costuma descrever Deus como sabendo de algo, quando Ele faz com que outros saibam disso, por exemplo (Gênesis 22:12): Agora eu sei que tu temes a Deus; isto é, “Eu te fiz saber”: e assim, ao contrário, diz-se que o Filho não sabe o que Ele não nos faz saber.

Quanto à tristeza, medo e coisas semelhantes, é claro que tais coisas estavam em Cristo como homem: de modo que eles argumentam que não há depreciação na Divindade do Filho.

Quando a sabedoria é descrita como criada, em primeiro lugar, isso pode se referir, não àquela Sabedoria que é o Filho de Deus, mas à sabedoria que Deus concedeu às criaturas. Pois é dito

(Ecclus. 1: 9, 10): Ele a criou - a saber, sabedoria - no Espírito Santo ... e a derramou sobre todas as suas obras. Pode também referir-se à natureza criada assumida pelo Filho, de modo que o sentido seria: Desde o princípio e antes do mundo, fui criado; isto é, fui predestinado a ser unido a uma criatura (ibid. 24:14). Ou ainda, diz-se que a sabedoria foi criada e gerada, de modo a insinuar a maneira da geração divina. Porque, quando uma coisa é gerada, ela recebe a natureza de seu gerador, e isso tem sabor de perfeição: enquanto quando uma coisa é gerada aqui embaixo, o próprio gerador é mudado, e isso tem sabor de imperfeição: enquanto na criação, o Criador não sofre nenhuma mudança, mas a criatura não recebe a natureza do Criador. Conseqüentemente, diz-se que o Filho foi criado e gerado, de modo que desde a criação reunimos a imutabilidade do Pai, e da geração a identidade da natureza em Pai e Filho. Assim o Conselho expôs as Escrituras, como pode ser deduzido das obras de Hilário.

Quando se diz que o Filho é o Primogênito das criaturas, isso não significa que o Filho deve ser contado entre as criaturas, mas que o Filho procede do Pai e recebe do Pai de quem as criaturas procedem e recebem. O Filho, entretanto, recebe identidade de natureza, ao passo que as criaturas não: portanto, o Filho não é chamadoapenas o Primogênito, mas também o Unigênito, por causa do modo singular dessa recepção.

As palavras de nosso Senhor a Seu Pai em referência aos Seus discípulos, Para que eles sejam um, como nós também somos um (Jo. 17:22), provam que Pai e Filho são um da mesma maneira como cabe aos discípulos seja um, ou seja, pelo amor. Mas essa forma de união não exclui a unidade da natureza, ao contrário, ela o prova. Pois está dito (Jo. 3:35): O Pai ama o Filho; e todas as coisas entregou nas suas mãos; e isso mostra que a plenitude da Divindade está no Filho, como já dissemos. Portanto, é claro que a autoridade da Escritura invocada pelos arianos em apoio a seu ponto de vista não é de forma alguma oposta à verdade declarada pela fé católica.

CAPÍTULO IX
EXPLICAÇÃO DOS TEXTOS CITADOS POR PHOTINUS E SABELLIUS

Em sequência às animações anteriores, é claro que os textos também da Sagrada Escritura citados por Photinus e Sabellius falham em apoiar seus erros.

Pois as palavras de nosso Senhor depois de Sua ressurreição, Todo poder me é dado no céu e na terra (Mat. 28:18), não significa que Ele recebeu este poder então pela primeira vez, mas que o poder que o Filho de Deus que recebeu desde a eternidade começou a se manifestar Nele depois que Ele se tornou homem, por meio de Sua vitória sobre a morte em Sua ressurreição.

Quando o apóstolo diz em referência ao Filho (Rom. 1: 3), que foi feito para ele da semente de Davi, o sentido é claro pelas palavras que se seguem, segundo a carne. Pois ele não disse que o Filho de Deus foi feito absolutamente, mas que Ele foi feito da descendência de Davi, segundo a carne, por assumir a natureza humana: mesmo assim é dito (Jo. 1:14): O Verbo foi feito carne. Portanto, é claro que as palavras que se seguem (versículo 4), Quem foi predestinado o Filho de Deus, referem-se ao Filho em Sua natureza humana. Porque não foi por méritos humanos, mas sim pela predestinação da graça de Deus , que a natureza humana foi unida ao Filho de Deus, para que um homem pudesse ser chamado de Filho de Deus.

Da mesma forma, quando o Apóstolo (Fil. 2: 8) diz que Deus exaltou a Cristo por conta dos méritos de Sua Paixão, devemos referir isso à Sua natureza humana, na qual estava o rebaixamento de Sua Paixão. Conseqüentemente, as palavras subsequentes, Ele deu-lhe um nome, que está acima de todos os outros nomes, referem-se ao fato de que o nome apropriado ao Filho desde Seu nascimento eterno deveria ser manifestado, na fé da multidão , conforme apropriado ao Filho encarnado.

Portanto, novamente, é evidente que a declaração de Pedro de que Deus fez Jesus Cristo e Senhor (Atos 2:36) deve ser referida à natureza humana, na qual Cristo começou a ter no decorrer do

tempo, aquilo que Ele teve desde a eternidade em Sua natureza divina.

Novamente, as passagens invocadas por Sabélio em apoio à unidade da Divindade (Deuteronômio 6: 4), Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor, e: Vede que só eu sou, e não há outro Deus além de mim (ibid. 32:39), não se opõe à visão doFé Católica, que declara que Pai e Filho não são dois Deuses, mas um Deus, como já dissemos.

Da mesma forma, as palavras O Pai, que permanece em mim, ele faz as obras e, Eu estou no Pai, e o Pai em mim (Jo. 14:10), provam não unidade de pessoa, como pretendia Sabélio, mas de essência , que Ário negou. Pois se Pai e Filho fossem uma pessoa, não seria certo dizer que o Pai está no Filho e o Filho no Pai, visto que, falando propriamente, uma suposição não é considerada em si mesma, mas apenas pela razão de suas partes. Porque, como as partes estão no todo, e o que é próprio das partes pode ser atribuído ao todo, às vezes se fala de um todo como sendo em si mesmo. Mas essa maneira de falar não se aplica às coisas que pertencem a Deus, em quem não há partes, como já provamos. Conseqüentemente, visto que o Pai é dito estar no Filho, e o Filho no Pai, o Pai e o Filho não são um em pessoa: mas segue-se que eles são um em natureza. Por isso, uma vez concedido, é bastante evidente como o Pai está no Filho, e o Filho no pai. Porque, como o Pai é a sua própria essência, visto que em Deus não há distinção entre a essência e aquele que tem a essência, como se provou acima, segue-se que quem tem a essência do Pai, é o Pai, e em da mesma maneira, aquele que tem a essência do Filho, é o Filho. Portanto, como a essência do Pai está no Filho, e a essência do Filho está no Pai, visto que ambos têm a mesma essência, como ensina a Fé Católica, segue-se claramente que o Pai está no Filho, e o Filho no pai. Assim, o mesmo texto refuta os erros de Sabélio e Ário.

CAPÍTULO X
ARGUMENTOS CONTRA A GERAÇÃO E PROCESSÃO DIVINA

AGORA que consideramos toda a questão cuidadosamente, vemos claramente que as Sagradas Escrituras exigem que acreditemos que o Pai e o Filho, embora distintos em Pessoa, são, não obstante, um Deus, tendo uma essência ou natureza. Uma vez que, no entanto, está muito longe da natureza das criaturas, que quaisquer duas coisas devam ser suposições distintas e ainda ter apenas uma essência, a razão humana, que toma seus princípios das propriedades das criaturas, encontra muitas dificuldades neste mistério do geração divina.

Pois, visto que a geração que está sob nossa observação é uma espécie de mudança, e que a corrupção é contrária a ela, aparentemente dificilmente pode haver geração em Deus que é imutável, incorruptível e eterna, como provamos acima.

Novamente. Se a geração é uma mudança, então tudo o que é gerado deve ser mutável. Ora, o que mudou passa da potencialidade ao ato, porque o movimento é o ato do que está em potencialidade, como tal. Assim, se o Filho de Deus é gerado, aparentemente Ele não é eterno, pois Ele passaria da potencialidade ao ato: nem seria Deus, porque não seria ato puro, mas algo com uma mistura de potencialidade.

Avançar. Aquilo que é gerado recebe sua natureza do gerador. Portanto, se o Filho é gerado por Deus Pai, segue-se que Ele recebe Sua natureza do Pai. Mas é impossível que Ele tenha recebido do Pai uma natureza numericamentedistinto do Pai, mas especificamente o mesmo, como acontece nas gerações unívocas, por exemplo, quando o homem gera o homem, ou o fogo gera o fogo. Pois foi mostrado acima que não pode haver várias divindades em número. Aparentemente, também é impossível que Ele tenha recebido uma natureza numericamente igual à do Pai, visto que se Ele recebesse uma parte dela, seguir-se-ia que a natureza divina é divisível; e se Ele recebesse o todo, aparentemente se seguiria, se a

natureza divina fosse totalmente transfundida no Filho, que deixaria de estar no Pai, que ao gerar seria, portanto, corrompido. Nem se poderia dizer que a natureza divina transborda do Pai para o Filho por meio da superabundância, como a água da fonte flui para o riacho, e ainda assim a fonte não seca, porque a natureza divina não só não pode ser dividida, mas também não pode aumentar. Pareceria seguir-se, portanto, que o Filho recebeu do Pai uma natureza nem numericamente nem especificamente igual à do Pai, mas totalmente diferente em espécie: como acontece na geração equívoca - por exemplo, quando os animais gerados de matéria pútrida são engendrados por o poder do sol, sem atingir a natureza específica do sol. Segue-se, então, que o Filho de Deus não é Seu Filho verdadeiro, visto que não tem a natureza de Seu Pai, nem Deus verdadeiro, visto que Ele não recebe a natureza divina.

Além do mais. Se o Filho recebe a sua natureza de Deus Pai, devemos distinguir nele o receptor e a natureza recebida: pois nada se recebe a si mesmo. Portanto, o Filho não é Sua própria essência ou natureza: e, conseqüentemente, Ele não é o verdadeiro Deus.

Além disso. Se o Filho de Deus não é distinto da essência divina, visto que a essência divina é subsistente, como já provamos (entretanto, é claro que o Pai é a essência divina), parece que o Pai e o Filho são i denticais. com a mesma coisa subsistente. Agora, uma pessoa é uma natureza intelectual subsistente. Portanto, se o Filho é a natureza divina, segue-se que Pai e Filho são idênticos em pessoa. Por outro lado, se o Filho não é a essência divina, ele não é o verdadeiro Deus: pois provamos que Deus é a essência divina. Aparentemente, então, ou o Filho não é Deus verdadeiro, como Ário afirmou, ou Ele não é pessoalmente distinto do Pai, como afirmou Sabélio.

Novamente. Aquilo que é o princípio da individualidade em A não pode estar em B, se A e B são individualmente distintos um do outro; visto que o que é comum a muitas coisas não pode ser um princípio de individualidade. Ora, é por sua própria essência que Deus se individualiza: porque não é uma forma na matéria, de modo que pode ser individualizado pela matéria. Conseqüentemente, não há nada em Deus Pai para individualizá-lo, exceto sua essência.

Portanto, Sua essência não pode estar em qualquer outra suposição. Ou então não está no Filho e, conseqüentemente, o Filho não é o verdadeiro Deus, como Arius afirma: ou o Filho não é pessoalmente distinto do Pai, e ambos são a mesma pessoa, como afirma Sabellius.

Avançar. Se Pai e Filho são dois supostos ou pessoas, e ainda assim um em essência, deve haver neles, além da essência, algo em que sejam mutuamente distintos: pois a essência é considerada comum a ambos, e o que é comum não pode ser um princípio de distinção. Conseqüentemente, aquilo pelo qual Pai e Filho são distintos deve ser distinto da essência divina. Conseqüentemente, a Pessoa do Filho é composta de duas coisas, e da mesma forma a Pessoa do Pai, a saber, o comumessência e um princípio de distinção. Ambos, portanto, são compostos, e nenhum deles é o verdadeiro Deus.

Alguém, entretanto, pode dizer que eles se distinguem por relação única, porque um é o Pai, e o outro, o Filho; e essa predicação relativa aparentemente implica, não alguma outra coisa no sujeito, mas apenas uma relação; e conseqüentemente que não podemos concluir que há composição nas pessoas divinas. Mas esta resposta parece insuficiente para resolver a objeção acima.

Pois não pode haver relação sem algo absoluto: porque em todo termo relativo deve haver um fundamento absoluto além da noção de relatividade: assim, um servo é algo absoluto além de sua relação com seu mestre. Conseqüentemente, a relação pela qual Pai e Filho são mutuamente distintos deve ser fundada em algo absoluto. Ou então esse algo absoluto é um só, ou existem duas coisas absolutas . Se houver apenas um, não pode ser o fundamento de uma relação dupla, a menos que exceto a relação de identidade, que não pode causar uma distinção: assim, A é o mesmo que A. Se, então, a relação for tal que exija distinção, nós deve pressupor uma distinção de absolutos. Portanto, parece impossível para as Pessoas do Pai e do Filho serem distinguidas apenas pelas relações.

Além disso, deve-se admitir que a relação que distingue o Pai do Filho é real ou meramente lógica. I f-lo ser real, não é,

aparentemente, a ser identificado com a essência divina, uma vez que este é comum a Pai e Filho. Conseqüentemente, haverá algo no Filho, que não é Sua essência, e então Ele não será verdadeiramente Deus; porque provamos que o fogo não é nada em Deus além de sua essência. Por outro lado, se esta relação for meramente lógica, não pode efetuar uma distinção pessoal entre o Filho e o Pai, visto que a distinção de pessoas implica uma distinção real.

Novamente. Cada parente depende de seu correlativo. Mas o que depende de outro não pode ser Deus verdadeiro. Conseqüentemente, se as Pessoas do Pai e do Filho se distinguem por suas relações, nenhum dos dois será o verdadeiro Deus.

Avançar. Se o Pai é Deus, e se o Filho é Deus, segue-se que Deus é predicado substancialmente de Pai e Filho, visto que a Divindade não pode ser um acidente. Ora, um predicado substancial é verdadeiramente aquele sobre o qual se baseia: porque, quando digo: o homem é um animal, o que é verdadeiramente um homem é um animal; do mesmo modo, quando digo: Sócrates é um homem, o que é realmente Sócrates é um homem. Portanto, parece resultar que não pode haver pluralidade de sujeitos, uma vez que há unidade por parte do predicado substancial: pois Sócrates e Platão não são um homem, embora sejam um em ponto da natureza humana, nem o são o homem e o asno um animal, embora sejam um na animalidade. Portanto, se Pai e Filho são duas Pessoas, é aparentemente impossível que eles sejam um Deus.

Além disso. Predicados opostos indicam pluralidade das coisas sobre as quais são predicados. Agora, os opostos são preditos de Deus Pai e Deus Filho; assim, o Pai é Deus gerado e não gerado, enquanto o Filho é Deus gerado. Portanto, aparentemente, não é possível que Pai e Filho sejam um Deus.

Por esses e outros argumentos semelhantes, certos homens, presumindo medir os mistérios de Deus por seu próprio raciocínio, procuram impugnar a doutrina da geração divina.Visto que, entretanto, a verdade é poderosa em si mesma e não é enfraquecida por nenhum ataque, devemos proceder para mostrar que a verdade da fé não pode ser destruída pela razão.

CAPÍTULO XI
O SIGNIFICADO DA GERAÇÃO EM DEUS E DAS REFERÊNCIAS ESCRITURAIS AO FILHO DE DEUS

Para cumprir este propósito, devemos começar observando que onde as coisas diferem na natureza, encontramos diferentes modos de emanação e, além disso, que da natureza superior as coisas procedem de uma maneira mais íntima. Agora, de todas as coisas, o inanimado obtém o lugar mais baixo, e deles nenhuma emanação é possível, exceto pela ação de um sobre o outro: assim, o fogo é gerado do fogo quando um corpo estranho é transformado pelo fogo e recebe a qualidade e a forma de fogo.

O próximo lugar aos corpos inanimados pertence às plantas, de onde procede a emanação de dentro, pois tanto quanto o humor intrínseco da planta é convertido em semente, que, estando comprometido com o solo, se transforma em planta. Conseqüentemente, encontramos aqui os primeiros traços de vida: uma vez que os seres vivos são aqueles que se movem para agir, enquanto aqueles que só podem mover coisas estranhas são totalmente indefinidos. É um sinal de vida nas plantas que algo dentro delas seja a causa de uma forma. No entanto, a vida da planta é imperfeita porque, embora nela a emanação proceda de dentro, o que emana surge pouco a pouco e, no final, torna-se totalmente estranho: assim, o humor de uma árvore gradualmente surge da árvore e eventualmente se torna uma flor, e então assume a forma de fruto distinto do ramo, embora unido a ele; e quando o fruto é perfeito, é totalmente severo e, caindo ao solo, produz por sua força seminal outra planta. Na verdade, se considerarmos o assunto com cuidado, veremos que o primeiro princípio dessa emanação é algo estranho: uma vez que o humor intrínseco da árvore é espalhado pelas raízes do solo de onde a planta obtém seu alimento.

Há ainda acima das plantas uma forma superior de vida, que é a da alma sensível, a emanação adequada da qual, embora

começando de fora, termina dentro. Além disso, quanto mais a emanação avança, mais penetra no interior: pois o objeto sensível imprime uma forma nos sentidos externos, de onde segue para a imaginação e, ainda mais, para o depósito da memória. No entanto, em todo processo desse tipo de emanação, o início e o fim estão em sujeitos diferentes: pois nenhum poder sensível se reflete em si mesmo. Portanto, este grau de vida transcende o das plantas, tanto quanto é mais íntimo; e, no entanto, não é uma vida perfeita, pois a emanação é sempre de uma coisa para outra. Portanto, o mais alto grau de vida é aquele que está de acordo com o intelecto: pois o intelecto reflete sobre si mesmo e pode compreender a si mesmo. Existem, no entanto, vários graus na vida intelectual: porque a mente humana, embora seja capaz de se conhecer, dá os primeiros passos para o conhecimento de fora: pois ela não pode compreender à parte dos fantasmas, como já deixamos claro. Assim, a vida intelectual é mais perfeita nos anjos cujo intelecto não procede de algo extrínseco para adquirir autoconhecimento, mas se conhece porem si. No entanto, sua vida não atinge o mais alto grau de perfeição porque, embora a espécie inteligível esteja totalmente dentro deles, não é sua própria substância , porque neles compreender e ser não são a mesma coisa, como já mostramos. Portanto, a mais alta perfeição da vida pertence a Deus, cujo entendimento não é distinto de Seu ser, como já provamos. Portanto, as espécies inteligíveis em Deus devem ser a própria essência divina. Por espécie inteligível entendo aquilo que o intelecto concebe dentro de si da coisa compreendida. Ora, em nós, isso não é a própria coisa que é compreendida, nem a substância do intelecto, mas é uma imagem inteligível da coisa compreendida e é expressa pela fala externa. Portanto, a espécie inteligível é conhecida como a palavra interna, que é significada pela palavra externa. Que esta mesma espécie inteligível não é a coisa que Unders tand, é evidente pelo fato de que para entender uma coisa é bastante distinta de entender suas espécies inteligíveis; e o intelecto faz isso quando reflete sobre sua ação: por isso as ciências que tratam das coisas são distintas daquelas que tratam das idéias.

Mais uma vez, é claro que em nós a espécie inteligível não é o próprio intelecto, porque o ser da ideia como entendida consiste em

um ato de compreensão, ao passo que o ser de nosso intelecto não, visto que seu ser não é seu ato. Portanto, como em Deus ser é compreender, a espécie inteligível Nele é o Seu ato de compreensão; e uma vez que Nele o ato de compreender é a coisa compreendida (pois ao compreender a si mesmo Ele entende todas as outras coisas, como provamos), segue-se que em Deus, compreendendo a si mesmo, compreendendo, a coisa compreendida e as espécies inteligíveis são uma só e o mesmo.

Com esses princípios diante de nossos olhos, podemos até certo ponto compreender o significado de geração em Deus. Pois é claro que em Deus a geração não pode ter o mesmo significado que nos seres inanimados, onde o gerador imprime sua semelhança em matéria estranha. Porque, como nossa fé declara, o Filho gerado de Deus deve ter a verdadeira divindade e ser o verdadeiro Deus: e a divindade não é uma forma aderente à matéria, nem é Deus um ser material, como provamos.

Novamente, a geração em Deus não pode ser da mesma espécie que observamos nas plantas; ou ainda em animais, que em comum com as plantas têm poderes de nutrição e geração: porque algo que estava na planta ou animal é cortado de modo a gerar um ser de espécie semelhante e, quando finalmente gerado, é totalmente estranho ao gerador. Mas nada pode ser separado de Deus, visto que Ele é indivisível; um nd o Filho unigênito de Deus não é alheio ao Pai que o gera, mas é nele, tal como comprovado pelas autoridades citadas acima. Nem novamente a geração divina pode ser tomada como significando uma emanação como a que encontramos na alma sensível : pois Deus não recebe de fora a capacidade de causar uma impressão em outra coisa, pois de outra forma Ele não seria o primeiro agente. Novamente, as operações da alma sensível são realizadas por meio de instrumentos corporais; ao passo que Deus é manifestamente incorpóreo. Co nsequently geração em Deus deve ser entendido para indicar uma emanação intelectual. Cabe a nós explicar isso da seguinte maneira.

É evidente pelo que já foi provado que Deus se entende. Agora, tudo que é entendido, como tal, deve estar naquele que entende: porquecompreender significa a apreensão do objeto compreendido

pelo intelecto: portanto, nosso intelecto, ao se compreender, permanece em si mesmo, não apenas como essencialmente um consigo mesmo, mas como compreendendo o objeto de sua apreensão. Portanto, Deus precisa estar dentro de si mesmo, assim como o objeto compreendido está naquele que compreende. Ora, o objeto compreendido naquele que compreende é a espécie e a palavra inteligíveis. Conseqüentemente, no entendimento de Deus a si mesmo está a palavra de Deus, ou Deus entendido, assim como no intelecto a idéia de uma pedra é uma pedra compreendida. Por isso é dito (Jo. 1: 1): A Palavra estava com Deus. Mas como o intelecto divino não passa da potencialidade ao ato, mas está sempre em ação, como provamos acima, segue-se necessariamente que Deus sempre se entendeu. Agora, pela própria razão de que Ele entende a Si mesmo, Sua Palavra deve estar Nele, como mostramos. Portanto, a Palavra de Deus deve ter estado nEle sempre: e, conseqüentemente, Sua Palavra é co-eterna l com Ele, e não vem a Ele com o decorrer do tempo, pois a palavra que concebemos em nós - a saber, a espécie inteligível - entra em nosso intelecto no decorrer do tempo. Por isso é dito (Jo. 1: 1): No princípio era o Verbo. E visto que o intelecto divino não está apenas sempre em ação, mas também é ato puro, como provamos, segue-se que a própria substância do intelecto divino é seu próprio entendimento, ou ato do intelecto. Ora, o ser da palavra concebida na mente, caso contrário da espécie inteligível, consiste em ser compreendido. Portanto, o mesmo ser é da Palavra divina e do Intelecto divino e, portanto, do próprio Deus, visto que Ele é Seu próprio ato de inteligência. Agora, o ser de Deus é Sua essência ou natureza, que é o próprio Deus, como provamos acima. Portanto, a Palavra de Deus é o divino Ser e Essência, e Deus em verdade.

Não é assim com a palavra do intelecto humano. Pois quando nosso intelecto se compreende, o ser do intelecto não se identifica com seu ato de compreensão; porque a substância do intelecto estava em potencialidade para o ato de compreensão, antes de ser realmente entendida. Conseqüentemente, o ser da espécie inteligível é distinto do ato de compreender, uma vez que seu ser consiste em ser compreendido. Portanto, no homem que se compreende, a palavra concebida interiormente não é um homem

real, tendo o ser natural de um homem, mas é apenas um homem compreendido, isto é, a semelhança de um homem verdadeiro, apreendido pelo intelecto. Considerando que a Palavra de Deus, pela própria razão de ser Deus entendida, é o verdadeiro Deus tendo por natureza o ser divino, porque o ser natural de Deus não é distinto do Seu ato de entendimento, como já dissemos. Por isso se diz (Jo. 1: 1): O Verbo era Deus: o que mostra, visto que a afirmação é absoluta, que o Verbo de Deus significa Deus em verdade. Pois a palavra do homem não pode ser chamada de homem simples e absolutamente, mas apenas com uma qualificação, ou seja, um homem compreendido. Conseqüentemente, esta afirmação seria falsa, A palavra é um homem, embora isso possa ser verdade, A palavra é um homem compreendido. Assim, quando se afirma que o Verbo era Deus, isso mostra que o Verbo divino não é apenas uma espécie inteligível como a nossa palavra, mas que é realmente um ser real e subsistente: porque o verdadeiro Deus é subsistente, visto que é supremamente por si só sendo. No entanto, a Divindade não está na Palavra para ser a mesma em espécies e distinta numericamente; porque a Palavra tem a natureza de Deus, na medida em que o entendimento de Deus é o Seu ser, como nósdisse. Agora, o entendimento é o próprio ser de Deus. Portanto, a Palavra tem a própria essência divina, idêntica não apenas em espécie, mas até em número. Novamente, uma natureza específica não é dividida numericamente, exceto em razão da matéria. Mas a natureza divina é totalmente imaterial. Portanto, é impossível que a natureza divina seja uma em espécie e seja diferenciada em número. Conseqüentemente, a Palavra divina tem uma natureza idêntica em comum com Go d: de modo que a Palavra de Deus, e Deus cuja Palavra Ele é, não são dois Deuses, mas um Deus. Que conosco, dois tendo natureza humana são dois homens, é porque a natureza humana está dividida numericamente em dois sujeitos. Ora, foi mostrado acima que as coisas que nas criaturas são divididas, em Deus são simplesmente uma: assim, nas criaturas a essência e a existência são distintas; e em alguns, o que subsiste em sua essência é distinto de sua essência ou natureza: pois um homem

individual não é nem sua humanidade nem sua existência, ao passo que Deus é H é essência e Sua existência.

E, embora esses dois em Deus sejam um, ainda assim, tudo o que pertence à Sua subsistência, essência ou existência, está mais verdadeiramente em Deus: pois Lhe convém não estar em outro, na medida em que Ele é subsistente; ser uma coisa particular, na medida em que é uma essência; e estar em ação, em razão de Sua existência. Conseqüentemente, como em Deus, o ser inteligente, o ato da inteligência e a espécie inteligível, que é a Sua Palavra, são todos uma e a mesma coisa, tudo o que pertence ao sujeito inteligente , ou ao ato da inteligência, ou à espécie inteligível ou a Palavra deve estar mais verdadeiramente em Deus. Ora, pertence à palavra interior ou espécie inteligível, proceder do ser inteligente pelo ato de inteligência deste, pois é o termo de sua operação intelectual; pois o intelecto, pela compreensão, concebe e forma a espécie ou idéia compreendida que é a palavra interior. Portanto, a Palavra de Deus deve proceder dEle por causa de Seu ato de inteligência. Conseqüentemente, a Palavra de Go d está em relação ao entendimento de Deus, de quem Ele é a Palavra, quanto àquele de quem Ele procede; pois tal relação está implícita na própria natureza de uma palavra. Visto que então em Deus o sujeito inteligente, o ato de inteligência e as espécies ou palavras inteligíveis são essencialmente um, e visto que por esta razão cada um destes deve ser Deus, segue-se que há apenas uma distinção de relação entre eles, tanto quanto a Palavra se refere à causa de Sua concepção, quanto à fonte de onde Ele procede. Daí João Evangelista, para que a frase A Palavra era Deus não pareça remover qualquer distinção entre a Palavra e Deus, que fala e concebe a Palavra, acrescentou (versículo 2): O mesmo foi no princípio com Deus, como se t o dizer: “Esta mesma Palavra, que declarei ser Deus, é de alguma forma distinta de Deus, que fala a Palavra, e, portanto, pode ser descrita como estando com Deus”.

Ora, a palavra concebida interiormente é uma espécie de forma e imagem da coisa compreendida: pois, quando a semelhança de uma coisa existe em outra coisa, ou é um exemplo, se é como princípio; ou então é uma imagem, se for comparada àquilo de que é semelhança, quanto ao seu princípio. Temos um exemplo de

ambos os casos em nosso próprio intelecto: porque na mente do artesão está a imagem de sua obra. Esta imagem é o princípio da operação que produz a obra, e é comparada a essa obra como o exemplar do exemplo. Por outro lado, oa imagem que nossa mente concebe de uma coisa natural é comparada com aquela coisa da qual ela é imagem quanto ao seu princípio, porque nosso ato de inteligência tira seu princípio dos sentidos, que são impressos pelas coisas naturais. Ora, visto que Deus entende tanto a si mesmo quanto as outras coisas, como já mostramos, Seu ato de compreensão é o princípio das coisas compreendidas por Ele, porque são causadas por Ele por meio de Seu intelecto e vontade: enquanto para aquele ser inteligível, que é Ele mesmo, Ele é comparado como uma coisa ao seu princípio: visto que este ser inteligível é idêntico ao intelecto que o compreende, e a Palavra concebida é uma emanação dele. Conseqüentemente, a Palavra de Deus é comparada a outras coisas entendidas por Deus como seu exemplo, e ao próprio Deus, cuja Palavra Ele é, como Sua imagem. Por isso, é dito do. Palavra de Deus que Ele é a imagem do Deus invisível (Coloss. 1:15).

Há, no entanto, essa diferença entre o intelecto e o sentido, que o último apreende os acidentes externos das coisas, como cor, sabor, quantidade e semelhantes, enquanto o primeiro penetra dentro: e uma vez que todo conhecimento é efetuado em razão de uma semelhança entre conhecedor e conhecido, segue-se que deve haver nos sentidos uma semelhança dos acidentes do objeto sensível , e no intelecto uma semelhança da essência do objeto compreendido. Portanto, a palavra concebida no intelecto é a imagem ou exemplar da substância da coisa compreendida. E como a Palavra de Deus é a imagem de Deus, como mostramos, Ele deve ser a imagem de Deus no que diz respeito à essência. Por isso o apóstolo diz (Heb. 1: 3) que ele é a figura de sua substância. Agora, a imagem de uma coisa é dupla. Existe a imagem que não tem a mesma natureza daquela que representa; se o representa em seus acidentes externos - assim, uma estátua de bronze é a imagem de um homem, mas não é um homem - ou se o representa em sua substância, pois a ideia do intelecto de um homem não é um homem , porque o Filósofo diz (3 De Anima, texto. 38): Não uma pedra, mas

sua imagem, está na alma. Mas uma imagem que tem a mesma natureza da coisa que representa é como o filho do rei, em quem vemos a imagem de seu pai, e que tem a mesma natureza de seu pai. Agora foi mostrado que a Palavra de Deus é a imagem do Orador em sua própria essência, e que Ele tem a mesma natureza em comum com ele. Conseqüentemente, a Palavra de Deus não é apenas Sua imagem, mas também Seu Filho: porque não é possível ser imagem de outro e da mesma natureza desse outro sem ser filho deste outro, desde que falemos de seres vivos: porque isso que procede de um ser vivo à semelhança da natureza é dito ser seu filho. Por isso é dito (Salmos 2: 7): O Senhor me disse: Tu és meu Filho.

Visto que então a Palavra de Deus se chama Filho de Deus, devemos também observar, visto que em toda natureza a procissão do filho do pai é natural, que o Filho de Deus é gerado e procede do Pai naturalmente: e isso é de acordo com o que temos dito, e pode ser compreendido a partir da operação de nosso próprio intelecto. Pois nosso intelecto conhece certas coisas naturalmente, como os primeiros princípios das matérias inteligíveis, dos quais os conceitos inteligíveis, ou palavras interiores, existem e procedem a partir daí naturalmente. Existem também certos assuntos inteligíveis que nosso intelecto não conhece naturalmente, mas passa a conhecer pelo raciocínio. Os conceitos dessas coisas não estão em nosso intelecto naturalmente, e devemos fazer um esforço para buscareles. Ora, é evidente que Deus se entende naturalmente, assim como existe naturalmente: já que Seu ato de inteligência é Seu ser, como já provamos. Conseqüentemente, a Palavra falada por Deus entendendo a Si mesmo, procede Dele naturalmente; e como a Palavra de Deus é da mesma natureza com Deus falando e é Sua imagem, segue-se que o termo desta procissão natural é a imagem daquilo de que procede em identidade de natureza. Ora, a essência da verdadeira geração das coisas vivas é que a coisa gerada procede do progenitor como sua imagem e com a mesma natureza. Portanto, a Palavra de Deus é verdadeiramente gerada pela expressão de Deus; e Sua procissão pode ser chamada de geração ou nascimento. Por isso é dito (Salmos 2: 7): Hoje eu te gerei; isto é, “na eternidade”, que está sempre presente e não

contém nenhum traço de passado ou futuro. Portanto, é claro o quão falsa era a afirmação dos arianos de que o Pai gerou o Filho por Sua vontade; porque aquilo que é feito voluntariamente não é natural. Visto que, entretanto, o que Deus entende por Si mesmo não é menos do que o que está Nele (do contrário, Ele não se entenderia perfeitamente, nem seu ser seria Seu ato de inteligência), a Palavra de Deus deve ser essencial para Deus. Agora, esta Palavra é o Filho de Deus. Portanto, o Filho de Deus é essencial para o pai.

Isso também é claro, porque visto que o Filho de Deus é Seu verdadeiro Filho, Ele tem a espécie e a natureza do pai. Ora, uma certa quantidade é devida a cada natureza; portanto aqui abaixo um filho é trazido à igualdade com seu pai no termo de geração e crescimento, a menos que algum defeito ocorra por indisposição de matéria e fraqueza da força ativa na geração. Que a princípio o filho nasce menos que o pai, é porque a geração animal passa da potencialidade ao ato, e o animal é levado gradualmente da imperfeição à perfeição. Ora, nenhuma dessas coisas pode ocorrer na geração divina, pois não é uma geração da matéria, nem envolve um processo da potencialidade para agir, nem pode haver um defeito no poder de Deus gerando, visto que Seu poder é infinito. Portanto, o Filho de Deus deve ser igual ao pai.

Novamente. Se o Filho não é igual ao Pai, sua grandeza deve ser numericamente distinta da do Pai: porque a mesma quantidade idêntica não pode ser maior ou menor que ela mesma. Agora, a grandeza de Deus não é distinta de Sua essência, como deixamos claro no Primeiro Livro. Conseqüentemente, a essência do Filho será numericamente distinta da do Pai: e provamos ser o contrário. Devemos, portanto, dizer que o Filho é igual ao pai. Por isso é dito (Jo. 5:18) que Jesus disse que Deus era seu Pai, fazendo-se igual a Deus: e (Filipe 2: 6) que Ele não considerava roubo ser igual a Deus.

Devemos também notar que a coisa nascida , enquanto permanecer no gerador, é considerada concebida. Agora, a Palavra de Deus é gerada por Deus de tal maneira que Ele não se afasta de Deus, mas permanece Nele, como declarado acima. Portanto, com

razão, a Palavra de Deus pode ser descrita como concebida por Deus. Ele nce que a Sabedoria de Deus diz (Provérbios 8:24): As profundezas ainda não eram, e eu já fui concebido.

Há, no entanto, uma diferença entre a concepção da Palavra de Deus e a concepção material que observamos nos animais: porque a prole, durante o período de concepção e gestação, ainda é imperfeita, e não pode subsistir por si própria separada de seu criador; quando o corpo de um animal é gerado, a concepção doa prole é distinta de seu nascimento, quando é separada de seu progenitor por ser trazida do útero. Por outro lado, a Palavra de Deus, permanecendo em Deus o Orador, subsiste perfeitamente em Si mesmo, e distinta de Deus o Orador: pois nenhuma distinção de lugar é necessária onde, como afirmado acima, há apenas uma distinção de relacionamento. Assim, na geração da Palavra de Deus a concepção é igual ao nascimento: portanto, depois que a Sabedoria disse: Eu já fui concebido, o texto, depois de algumas palavras, continua (versículo 25): Antes dos montes fui gerado.

No entanto, porque o início e o nascimento em seres corpóreos incluem movimento e, consequentemente, algum tipo de sucessão - uma vez que o termo da concepção é a existência no concebente daquilo que foi concebido, e o termo do nascimento, a existência separada da progênie à parte do pai, segue-se que nos seres corpóreos o que está sendo concebido ainda não é, e que a prole, enquanto no útero, não é distinta do pai. Por outro lado, quando uma palavra inteligível é concebida e produzida, não há movimento ou sucessão; portanto, ele existe assim que é concebido e tem uma existência separada assim que é gerado: assim, o objeto iluminado é aceso assim que há luz, uma vez que não há sucessão na difusão da luz . E se este é o caso de nossa palavra inteligível, muito mais se aplica à Palavra de Deus, não apenas porque Sua concepção e nascimento estão na ordem inteligível, mas também porque ambos estão na eternidade, onde não pode haver ontem nem amanhã. H ence após as palavras de sabedoria (Pv 08:25.): Antes das colinas eu nasci, para que isso possa parecer implicar que ele não existia, até que ele foi trazido, o texto continua (versículo 27): Quando ele preparei os céus, eu estava presente. Assim, onde, como na geração carnal de animais, há primeiro concepção, depois gestação

e associação sem existência separada, de descendência com pai, na geração divina todas essas coisas são simultâneas: visto que a Palavra de Deus é concebida imediatamente, nascida, e presente. E vendo que o que é gerado sai do ventre; assim como a geração da Palavra de Deus é chamada de nascimento, a fim de indicar Sua distinção perfeita de Seu procriador, da mesma forma é chamada de geração desde o ventre, de acordo com Sl. 109: 3, Desde o ventre, antes da estrela da manhã, eu te gerei. No entanto, porque a distinção entre palavra e falante não é tal que impeça a palavra de estar no falante, como já foi afirmado, assim como a Palavra é dita nascida ou gerada do útero, de modo a indicar distinção, então é que Ele disse estar no seio do Pai (Jo. 1:18), para mostrar que esta distinção não impede que a Palavra esteja no orador.

Agora devemos observar que a geração carnal de um nimais é efetuada por uma função ativa e outra passiva: o pai tem uma parte ativa, enquanto a parte da mãe é passiva: de modo que a geração da prole pertence ao pai em certas condições, e à mãe no que diz respeito aos outros. Compete ao pai dar à prole sua natureza e espécie, enquanto a concepção e a gestação pertencem à mãe, cuja parte é passiva e receptiva. Consequentemente, uma vez que, como afirmamos, a procissão da Palavra reside no fato de que Deus se entende a si mesmo (e Deus se entende, não por um poder passivo, mas por um poder ativo, por assim dizer, porque o intelecto divino não é em potencialidade, mas apenas em ato), segue-se que na geraçãoda Palavra de Deus, não há lugar para uma mãe, mas apenas para um pai. Conseqüentemente, as partes que pertencem separadamente ao pai e à mãe na geração carnal, são todas atribuídas pela Escritura ao Pai na geração do Verbo: assim se diz que o Pai dá a vida ao Filho, e o concebe e gera .

CAPÍTULO XII
COMO O FILHO DE DEUS É CHAMADO DE SABEDORIA DE DEUS

VENDO que aplicamos à geração da Palavra as coisas que são ditas da Sabedoria divina, resta mostrar como a Sabedoria divina, em cuja pessoa essas coisas são ditas, pode ser tida como a Palavra de Deus. E para que possamos obter conhecimento das coisas divinas das coisas humanas, cabe-nos observar que, no homem, a sabedoria é um hábito que aperfeiçoa nossa mente no conhecimento das coisas mais elevadas - ou seja, divinas. E quando, através do hábito da sabedoria surge em nosso intelecto uma idéia das coisas divinas, essa mesma idéia ou palavra interior costuma ser chamada de sabedoria, por aquela figura de linguagem pela qual os atos e espécies são denominados a partir dos hábitos dos quais procedem : assim, às vezes , uma ação justa é chamada de justiça, uma ação corajosa, bravura, e uma ação virtuosa é comumente chamada de virtude: e desta forma as concepções sábias de um homem são chamadas de sabedoria. Agora, em Deus, a sabedoria deve ser referida ao fato de que Ele se conhece. Mas visto que Ele se conhece não por uma espécie inteligível, mas por Sua essência - na verdade, Seu próprio ato de inteligência é Sua essência - portanto, a sabedoria de Deus não pode ser um hábito, mas a essência divina. Agora é evidente do que foi dito, que o Filho de Deus é a Palavra e o conceito de Deus se entendendo. Portanto a Palavra de Deus é corretamente chamada de Sabedoria concebida ou gerada, como sendo a concepção sábia da mente divina: por isso o Apóstolo chama Cristo de a sabedoria de Deus (1 Coríntios 1:24). Ora, a palavra de sabedoria concebida na mente é uma manifestação da sabedoria do entendido, assim como todos os nossos hábitos são revelados por seus atos. Desde então a Sabedoria divina é chamada de luz, porque consiste em um ato puro de conhecimento (pois a manifestação da luz é sua refulgência, que procede dela), a Palavra da Sabedoria divina é apropriadamente chamada de esplendor da luz, segundo as palavras do Apóstolo, que diz do Filho (Hb 1: 3): Sendo o resplendor da sua glória.

Portanto, o Filho atribuiu a si mesmo a manifestação do Pai, quando disse (Jo. 17: 5, 6): Ó Pai ... manifestei o Teu nome aos homens. No entanto, embora o Filho que é a Palavra de Deus seja corretamente chamado de Sabedoria gerada, o nome Sabedoria tomado absolutamente deve ser comum ao Pai e ao Filho, uma vez que a Sabedoria que brilha através da Palavra é a essência do Pai, como dissemos acima, e a essência do Pai é comum a Ele e ao Filho.

CAPÍTULO XIII
QUE HÁ SÓ UM FILHO EM DEUS

DESDE que Deus, por compreender a Si mesmo, entende todas as outras coisas, como provamos na Primeira Boo k; e uma vez que Ele se entende em um simples olhar, por Seu ato decompreensão é o Seu ser: segue-se necessariamente que existe apenas uma Palavra de Deus. E como em Deus a geração do Filho nada mais é do que a concepção da Palavra, segue-se que há apenas uma geração em Deus, e apenas um Filho gerado do Pai. Por isso é dito (Jo. 1:14): Vimos sua glória, a glória, por assim dizer, do unigênito do Pai, e novamente (versículo 18): O Filho unigênito, que está no seio do Pai, ele o declarou a nós.

Parece, no entanto, decorrer do anterior que há ainda outra palavra da Palavra divina, e outro filho procedente do Filho. Pois provamos que a Palavra de Deus é o verdadeiro Deus: conseqüentemente tudo o que pertence a Deus pertence à Palavra de Deus. Agora Deus necessariamente se entende: portanto, a Palavra de Deus também se entende. Se então, porque Deus se entende, há em Deus o Verbo gerado por Ele, parece que devemos atribuir à Palavra também, mais uma palavra, na medida em que Ele se entende: e assim haverá uma palavra da Palavra e um filho do Filho. E esta outra Palavra, se for Deus, também se entenderá, e terá outra Palavra, para que haja um processo infinito de gerações divinas.

Esta objeção pode ser resolvida com o que já foi dito. Pois enquanto provamos que a Palavra de Deus é Deus, também mostramos que Ele não é outro Deus distinto do Deus cuja Palavra Ele é, mas é totalmente um com Ele, e distinto apenas como a Palavra procedente Dele. Ora, como a Palavra não é outro Deus, também não é outro intelecto e, conseqüentemente, tem outro ato de entendimento. E, no entanto, não se segue que a Palavra tem Sua própria palavra em razão de Seu próprio entendimento: porque, como afirmado acima, a Palavra é distinta do Orador apenas no sentido de que Ele procede Dele. Portanto todas as outras coisas devem ser atribuídas em comum a Deus que fala - isto é, o Pai - e

ao Verbo que é o Filho, porque o Verbo também é Deus. Só isso deve ser atribuído exclusivamente ao Pai, que a Palavra procede Dele, e exclusivamente ao Filho, que Ele procede de Deus falando. Daí concluímos que o Filho não é impotente, embora não possa gerar um filho, ao passo que o Pai gera um Filho: porque Pai e Filho têm o mesmo poder, assim como têm a mesma divindade. E visto que em Deus a geração é a concepção inteligível do Verbo, conforme Deus se entende, segue -se que em Deus o poder de gerar é idêntico ao Seu poder de se entender. E visto que em Deus o ato de compreender a si mesmo é um e simples, segue-se que também o seu poder de compreender a si mesmo, que é idêntico ao seu ato, é apenas um . Portanto, pelo mesmo poder, tanto a Palavra é concebida, como o Orador da Palavra concebe; e, conseqüentemente, pelo mesmo poder o Pai gera e o Filho é gerado. Portanto, o Pai não tem poder que o Filho não tenha; contudo, o Pai tem o poder gerador para o propósito de gerar, mas o Filho para o propósito de ser gerado: e estes diferem, mas relativamente, como já explicado.

Vendo, entretanto, que o Apóstolo atribui uma palavra ao Filho, de onde parece resultar que o Filho tem um filho, e que a Palavra tem uma palavra, devemos inquirir sobre o significado do Apóstolo quando ele faz esta declaração. Pois ele diz (Heb. 1: 2, 3) que Deus nestes dias nos falou por seu Filho, e depois: Quem é obrilho de sua glória e a figura de sua substância, e sustentando todas as coisas pela palavra de seu poder, etc. Agora devemos entender o significado desta passagem do que temos dito. Pois dissemos que o conceito de Sabedoria, ou seja, a Palavra, é corretamente chamado de Sabedoria. Podemos ir ainda mais longe para ver que mesmo o efeito externo, que resulta do conceito de Sabedoria, pode ser chamado de sabedoria: da mesma forma que um efeito pode assumir o nome de sua causa. Assim, chamamos de sabedoria não apenas quando um homem pensa com sabedoria, mas também quando ele trabalha com sabedoria: e, portanto, a manifestação da sabedoria divina nas criaturas é chamada de Sabedoria de Deus, de acordo com Ecclus. 1: 9, 10, Ele a criou — isto é, Sabedoria — no Espírito Santo; e depois acrescenta: e ele derramou-a sobre todas as suas obras. Ac Cordingly o efeito da Palavra recebe o nome de

palavra, pois mesmo com a gente a expressão vocal da palavra para dentro é chamado de palavra, sendo como que a palavra de uma palavra, porque indica a palavra para dentro. Portanto, não apenas o conceito do intelecto divino é chamado de Palavra, que é o Filho, mas também a revelação do conceito divino em obras visíveis é chamada de palavra da Palavra. Desta forma, devemos entender que o Filho sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder, como também a passagem no Sl. 1 48: 8, Fogo, granizo, neve, gelo, ventos tempestuosos, que cumprem sua palavra; porque, a saber, os efeitos do conceito divino são realizados no mundo por forças criadas.

Agora, uma vez que Deus, ao compreender a Si mesmo, entende todas as outras coisas, como afirmado acima, segue-se que a Palavra concebida em Deus por meio de Seu próprio entendimento, é a única palavra que expressa todas as coisas. No entanto, Ele não é da mesma forma a Palavra de Deus, como de outras coisas: porque Ele é a Palavra de Deus procedente de Deus, ao passo que Ele é a palavra de outras coisas, não como procedente delas, porque Deus não adquirir conhecimento das coisas, mas antes traz as coisas à existência por Seu conhecimento, como provamos acima. Conseqüentemente, a Palavra de Deus deve ser o tipo perfeito de todas as coisas que foram feitas. De que maneira Ele pode ser o tipo apropriado de cada coisa fica claro em nosso tratado no Primeiro Livro, onde foi mostrado que Deus tem o conhecimento adequado de todas as coisas. Ora, todo aquele que faz uma coisa com inteligência, trabalha por meio da ideia que tem dessa coisa como feita: assim, a casa material é feita pelo construtor a partir da ideia de uma casa que está em sua mente. E mostramos acima que Deus dá origem às coisas, não por necessidade natural, mas como um agente intelectual e voluntário . Portanto Deus fez todas as coisas por Sua Palavra, que é o tipo de coisas feitas por Ele. Por isso é dito (Jo. 1: 3): Todas as coisas foram feitas por ele: também de acordo com isso, Moisés em seu relato da criação usa expressões de cada uma das obras como: Deus disse: Seja luz feita, e a luz foi feita ... e Deus disse: Haja um firmamento (Gn 1: 3, 6), e assim por diante. Tudo isso é expresso nas palavras do salmista (Salmos 148: 5): Ele falou, e eles foram feitos. Pois falar é

proferir uma palavra. Conseqüentemente, a declaração de que Deus falou, e eles foram feitos, significa que Ele falou a Palavra por meio da qual Ele trouxe as coisas à existência, como pela idéia perfeita delas.

E visto que a mesma causa conserva e faz existir as coisas, como todas as coisas foram feitas pela Palavra, assim também se conservam no ser pela Palavra de Deus; pelo que o salmista diz (Sl 32: 6): Pela palavra do Senhor os céus foram estabelecidos, e oO apóstolo diz que o Filho sustenta todas as coisas pela palavra do seu poder (Hb 1: 3): e já dissemos como isso deve ser entendido.

No entanto, há uma diferença a ser observada entre a Palavra de Deus e a ideia na mente do artesão. A Palavra de Deus é Deus subsistente, ao passo que a ideia do artesão de sua obra não é uma coisa subsistente, mas apenas uma forma inteligível. Ora, uma forma não subsistente não é, propriamente falando, competente para agir (visto que agir pertence ao que é perfeito e subsistente), mas é competente para ser atuada, visto que é um princípio de ação pelo qual os agentes agem. Conseqüentemente, a idéia do artesão da casa não faz a casa, mas o artesão faz a casa por meio dela. Por outro lado, uma vez que a palavra de Deus, que é a idéia das coisas feitas por Deus, é subsistente, Ele age e não apenas algo que age. Por isso a Sabedoria de Deus diz (Prov. 8:30): Eu estava com ele formando todas as coisas, e nosso Senhor disse (Jo. 5:17): Meu Pai trabalha até agora e eu trabalho.

Deve-se observar também que a coisa feita com a inteligência pré-existe na mente antes mesmo de existir em si mesma: assim, a casa existe na mente do construtor antes de ser construída de fato. Agora, a Palavra de Deus é o tipo de todas as coisas feitas por Deus, como já provamos. Portanto, todas as coisas feitas por Deus devem ter existido previamente na Palavra de Deus, antes de existirem em sua própria natureza . Ora, o modo de existência daquilo que está no outro segue o modo daquilo em que está, e não o seu próprio modo: assim, a casa na mente do construtor tem uma existência ideal e imaterial. Conseqüentemente, as coisas devem ter existido previamente na Palavra de Deus de acordo com o modo da Palavra. E o modo da Palavra é que Ele é um, simples, imaterial; e

não apenas vivendo, mas a própria vida, visto que Ele é Seu próprio ser. Conseqüentemente, as coisas feitas por Deus, pré-existiam no Verbo desde a eternidade, de um modo totalmente desprovido de matéria e composição, visto que nEle nada mais eram senão o próprio Verbo que é vida. Por isso é dito (Jo. 1: 3, 4): Aquilo que foi feito era vida nele, a saber, na Palavra. Ora, assim como aquele que trabalha pela inteligência e pela ideia que está nele, dá vida às coisas, também o professor, pelo conhecimento que está nele, produz conhecimento em seu discípulo, pois o conhecimento do discípulo é extraído do conhecimento de seu professor, como uma cópia do mesmo. Ora, Deus, por Sua inteligência, é a causa não apenas de todas as coisas que subsistem na natureza, mas também de todo conhecimento intelectual, como provado acima. Segue-se, portanto, que a Palavra de Deus, que é a idéia do intelecto divino, deve ser a causa de todo conhecimento intelectual: por isso se diz (Jo. 1: 4): A vida era a luz dos homens, porque como uma luz, a Palavra, que é vida, e em quem todas as coisas são vida, revela a verdade aos homens. Nem é culpa da Palavra que todos os homens não alcancem o conhecimento da verdade, mas que alguns permaneçam nas trevas . Isso se deve à falta dos homens que não se convertem à Palavra e não podem compreendê-lo plenamente: por isso as trevas permanecem neles, mais ou menos, na medida em que mais ou menos se convertem à Palavra e O compreendem. Daí João, para tirar toda deficiência do poder manifesto do Verbo , depois de dizer que ele é a luz dos homens, acrescenta que brilha nas trevas, e as trevas não o compreenderam: porque as trevas são devidas, não à luz não brilhar, mas ao fato de que alguns não compreendem a luz da Palavra: mesmo assim,quando o sol material está brilhando em todo o mundo, não há escuridão, exceto para aquele cujos olhos estão fechados ou fracos.

Isso, então, é o que, até certo ponto, podemos aprender das Sagradas Escrituras, a respeito da geração divina e do poder do Filho Unigênito de Deus.

CAPÍTULO XIV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ANTERIORES CONTRA A GERAÇÃO DIVINA

Visto que a verdade exclui todo erro e bane todas as dúvidas, será fácil resolver as objeções que pareciam suscitar dificuldades no assunto da geração divina.

Pois é claro do que já foi estabelecido que em Deus colocamos uma geração inteligível, mas não aquela que se obtém nas coisas materiais, cuja geração é uma espécie de mudança e a antítese da corrupção. Porque até a palavra do nosso intelecto é concebida sem mudança, nem há uma corrupção que seja antitética a ela: e já explicamos como a geração do Filho de Deus é semelhante à concepção dessa mesma palavra. Da mesma forma, a palavra concebida em nossa mente não passa da potencialidade para o ato, exceto na medida em que nosso intelecto passa da potencialidade para o ato; e, no entanto, a palavra não é gerada de nosso intelecto, até que este esteja em ato, e uma vez que esteja em ato, a palavra concebida está lá. Mas o intelecto divino nunca está em potencial, mas apenas em ato, como provamos acima. Portanto, gera a Palavra sem passar da potencialidade ao ato; assim como um ato dá origem a outro; como, por exemplo, da luz ao brilho, e o intelecto em ação à idéia. Portanto, é claro também que, por ser gerado, o Filho de Deus não é menos Deus verdadeiro ou eterno; antes, Ele precisa ser coeterno com Deus, de quem Ele é a Palavra, visto que o intelecto em ato nunca está sem sua palavra.

E porque o Filho de Deus não foi gerado materialmente, mas inteligivelmente, é tolice duvidar se o Pai deu a Ele Sua natureza total ou parcialmente. Pois é evidente que, se Deus se entende, toda a sua plenitude deve estar contida na Palavra. E, no entanto, a substância dada ao Filho não cessa de estar no Pai, pois mesmo conosco a coisa compreendida não cessa de ter sua própria natureza, embora a ideia seja a imagem inteligível da própria natureza do objeto compreendido. Do fato de que a geração divina não é material, é claro que não há necessidade de distinguir no

Filho de Deus o recipiente e a natureza recebida. Nas gerações materiais deve ser diferente, visto que a matéria do ser gerado recebe a forma do gerador. Não é assim, porém, com as gerações inteligíveis: porque a palavra não surge do intelecto de tal forma que uma parte dela seja pressuposta como receptora, enquanto uma parte flui do intelecto: mas origina-se inteiramente do intelecto, da mesma forma que em nós uma palavra surge inteiramente de outra, como uma conclusão de princípios. Ora, quando uma coisa em sua totalidade surge de outra, é impossível indicar um destinatário e uma coisa recebida , porque tudo o que surge brota da fonte de onde surge. Da mesma forma, é claro que a unidade da geração divina não é destruída, porque não pode haver uma distinção de vários seres subsistentes. Para o divinoa essência, embora subsistente, não pode ser separada da relação que devemos atribuir a Deus, por mais que a Palavra concebida da mente divina proceda da expressão divina; porque tanto a Palavra é a essência divina, como provamos, quanto Deus, que fala a Palavra que procede Dele, também é a essência divina, nem são distintos, mas idênticos. Além disso, essas relações não são acidentes em Deus, mas subsistentes; pois nada pode ser acidental para Deus, como provamos acima. Conseqüentemente, existem vários seres subsistentes , se considerarmos as relações; mas um ser subsistente se considerarmos a essência. Por isso dizemos que existe um Deus, porque existe uma essência subsistente; e que há três pessoas devido à distinção entre as relações subsistentes . Nos seres humanos, a distinção das pessoas não diz respeito à essência específica, mas a certas coisas que são adicionais à natureza específica; porque em todas as pessoas humanas existe uma natureza específica e, no entanto, existem muitas pessoas, visto que os homens se distinguem por coisas que estão além da natureza. Em Deus, portanto, não devemos dizer que há apenas uma pessoa em razão da unidade da essência subsistente, mas que há várias por causa das relações.

Portanto, é claro que tudo o que é o princípio da individualidade em um não está necessariamente em outro: já que nem a essência divina está em outro Deus, nem a paternidade no Filho. E embora duas pessoas, a saber, Pai e Filho, sejam distintas não em

essência, mas em relação, no entanto, essa relação não é realmente distinta da essência, visto que a relação em Deus não pode ser um acidente. Nem acharemos isso impossível se considerarmos cuidadosamente nossas conclusões no Primeiro Livro, onde provamos que em Deus estão as perfeições de todas as coisas, não por uma espécie de aglomeração, mas pela unidade de Sua essência simples. Pois as várias perfeições que na criatura são múltiplas na forma, em Deus são uma pela simplicidade de sua essência: assim o homem, como um animal, é por uma forma um ser vivente, por outra é sábio, e por outra, justo : enquanto todas essas coisas pertencem a Deus por sua essência. Portanto, como a sabedoria e a justiça são acidentes no homem, ao passo que em Deus são identificados com a essência divina, assim uma relação como a paternidade ou a filiação embora seja um acidente no homem, em Deus é a essência divina.

Agora afirmamos que a sabedoria de Deus é a Sua essência, enquanto a nossa sabedoria é algo adicional à essência, não como se a sabedoria divina ficasse aquém da nossa, mas porque a essência de Deus transcende a nossa, que coisas como sabedoria e justiça que em nós não são essenciais ao nosso ser, pertencem a Deus perfeitamente em razão de sua essência. Consequentemente, tudo o que nos pertence em relação à nossa essência e sabedoria como mutuamente distinto, deve ser atribuído a Deus em relação à Sua essência como idêntico: e o mesmo se aplica a outras questões. Conseqüentemente, visto que a essência divina é idêntica às relações de paternidade ou de filiação, segue-se que tudo o que pertence à paternidade deve pertencer a Deus, embora a paternidade esteja na essência. Ora, é próprio da paternidade distinguir-se da filiação: porque um pai é parente de seu filho como outro homem, e a noção de pai é que ele é pai de um filho. Embora, então, Deus o Pai seja a essência divina, e também Deus o Filho, Ele é distinto do Filho na medida em que é o Pai, embora seja um com Ele, na medida em que cada um é o divino essência. Donde também é evidente que, embora em Deus a relação não esteja separada de algo absoluto, em Deus ela é comparada ao absoluto de outra forma que emcriaturas. A relação nas criaturas é comparada ao absoluto como um acidente com seu sujeito; não é

assim em Deus, em quem eles são idênticos, assim como em outras coisas que são predicadas de Deus . Ora, o mesmo sujeito não pode ter em si relações contrárias; por exemplo, um homem não pode ser pai e filho no mesmo aspecto. A essência divina, entretanto, por causa de sua perfeição absoluta, é idêntica à sabedoria, justiça e outras coisas semelhantes que em nós pertencem a várias espécies. E assim nada impede que a essência única seja idêntica à paternidade e à filiação, e Pai e Filho sejam um só Deus, embora o Pai não seja o Filho: porque é a mesma essência que tem o ser naturalmente, e sua própria palavra inteligível.

Do que foi dito, podemos também concluir que as relações em Deus são reais e não meramente lógicas. Porque toda relação que resulta da operação própria de uma coisa, poder, quantidade ou semelhante, existe nessa coisa realmente, caso contrário, seria apenas uma relação lógica. Tomemos por exemplo o conhecimento e a coisa conhecida. A relação do conhecimento com a coisa conhecida resulta da ação do conhecedor, e não de qualquer ação da coisa conhecida: porque o objeto conhecido permanece inalterado em si mesmo quando é compreendido e quando não é compreendido. Conseqüentemente, a relação está realmente no conhecedor, e apenas logicamente no objeto conhecido: porque aquilo que é compreendido se diz conhecido em relação ao conhecimento, como conseqüência da relação que o conhecimento tem com ele. O mesmo deve ser observado na mão direita e na mão esquerda: pois nos animais existem funções distintas das quais surgem as relações da direita com a esquerda. Portanto, essa relação está realmente no animal; de modo que, para qualquer lado que o animal vire, a relação sempre permanece a mesma: pois seu lado direito nunca pode ser chamado de lado esquerdo. Por outro lado, os seres inanimados desprovidos de tais funções não têm realmente tal relação neles; a relação de direita e esquerda é atribuída a eles em referência a algum animal; assim, diz-se que o mesmo pilar está agora à direita, agora à esquerda, de acordo com as diferentes posições do animal. Agora, a relação da Palavra com Deus falando, de quem Ele é a Palavra, é em Deus, por tanto quanto Deus se entende; e essa operação está em Deus, ou melhor,

é o próprio Deus, como já provamos. Segue-se, então, que as relações mencionadas estão real e verdadeiramente em Deus, e não apenas de acordo com nosso modo de pensar.

Embora haja relacionamento em Deus, isso não quer dizer que em Deus haja algo tendo uma existência dependente. Em nós as relações têm uma existência dependente, porque seu ser é distinto daquele da substância, portanto, elas têm seu próprio modo de existência de acordo com sua própria natureza, como outros acidentes. Pois, uma vez que todos os acidentes são formas adicionadas a uma substância e causadas pelos princípios dessa substância, segue-se que sua existência é algo adicional à existência da substância e depende dela. Além disso, cada um deles derivará sua ordem de precedência conforme, em sua própria natureza, estiver mais próximo da substância, ou mais perfeito. Daí uma relação que é realmente adventícia a uma substância, no ponto de existência vem por último e é mais imperfeita. Ele vem por último, porque pressupõe não apenas a existência da substância, mas também a de outros acidentes, pelos quais a relação é causada: assim, a unidade na quantidade causa igualdade, e a unidade na qualidade causa semelhança. Também é muito imperfeito, porque a noção adequada de uma relação consiste em um hábitoa outra coisa: de modo que seu próprio ser, que acrescenta à substância, depende não só do ser da substância, mas também do ser de algo estranho. Ora, isso não pode ocorrer em Deus, porque Nele não há outro ser além de sua substância: visto que tudo o que está em Deus é substância. Assim, como em Deus o ser de sabedoria não depende da substância, porque é o ser de Sua substância, então o ser de relação não depende de Sua substância nem de algo estranho, porque mesmo o ser de relação é o sendo de Sua substância. Portanto, o fato de haver relações em Deus não põe em causa a presença de estar nEle, mas apenas de uma certa atitude, em que consiste a essência da relação: assim, porque atribuímos sabedoria a Deus, não se segue que esta é algo acidental Nele, mas apenas que é uma perfeição, correspondendo à nossa noção de sabedoria.

Portanto, é também evidente que, embora se descubra que as relações criadas envolvem imperfeição, não se segue que as

Pessoas divinas, que se distinguem por relações, sejam imperfeitas, mas segue-se que essa distinção é a menor de todas .

Do que foi dito, também é manifesto que, embora Deus seja predicado substancialmente de Pai e Filho, não se segue, se Pai e Filho são duas pessoas, que eles são dois Deuses: porque eles são dois em razão da distinção de relações subsistentes , mas eles são um Deus por conta da unidade da essência subsistente. Mas entre os homens não é o caso de vários serem um homem, porque a essência da natureza humana não é numericamente uma em ambas, nem é a essência da natureza humana subsistente de modo que a natureza humana seja chamada de homem. Visto que então em Deus há unidade de essência e distinção de relações, segue-se claramente que não há razão para que não haja opostos em um Deus, mas apenas como resultado da distinção de relações : como Gerador e Gerado, que se opõem mutuamente relativamente; e gerado e não gerado, que se opõem mutuamente como afirmação e negação. Pois onde quer que haja distinção, deve haver oposição de afirmação e negação: já que não há distinção, onde não há diferença de afirmação e negação: porque em todos os aspectos um deve ser igual ao outro, e assim eles são absolutamente o mesmo, e de forma alguma distinto.

Já tratamos suficientemente da geração divina .

CAPÍTULO XV
DO ESPÍRITO SANTO: QUE ESTÁ EM DEUS

A autoridade das Sagradas Escrituras não apenas revela a existência em Deus do Pai e do Filho, mas também inclui o Espírito Santo com eles. Assim diz nosso Senhor (Mat. 28:19): Ide, ensinai todas as nações, batizando-as em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo; e João declara (1 Jo. 5: 7): Existem três que dão testemunho no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo. Além disso, as Sagradas Escrituras testemunham uma espécie de procissão deste mesmo Espírito Santo: pois diz (Jo. 15:26): Quando vier o Paráclito, a quem vos enviarei do Pai, o Espírito da verdade, que procede do Pai, ele dará testemunho de mim.

CAPÍTULO XVI
RAZÕES PELAS QUAIS CERTOS HOMENS CONSIDERARAM O ESPÍRITO SANTO UMA CRIATURA

ALGUNS consideraram o Espírito Santo uma criatura, superior a outras criaturas: e apelaram à autoridade das Escrituras para confirmar esta afirmação. Pois é dito (Amós 4:13) de acordo com a versão da Septuaginta: Eis aquele que forma os montes, cria o Espírito e declara sua palavra ao homem. Novamente é dito (Zach. 12: 1): Assim diz o Senhor, que estende os céus, e lança os fundamentos da terra, e nele forma o espírito do homem. Portanto , parece que o Espírito Santo é uma criatura.

Novamente. Nosso Senhor diz, falando do Espírito Santo (Jo. 16:13): Ele não falará de si mesmo, mas tudo o que ele ouvir, ele falará. Daí parece que Ele nunca fala por sua própria autoridade, mas apenas em obediência às ordens de um mestre; pois falar o que é ouvido parece pertencer a um ministro. Portanto, aparentemente, o Espírito Santo é uma criatura sujeita a Deus.

Avançar. Ser enviado pareceria a marca de um inferior: pois a autoridade está implícita em quem envia. Agora o Espírito Santo é enviado pelo Pai e pelo Filho: pois nosso Senhor disse (Jo. 14:26): O Paráclito, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará todas as coisas: e (Jo. 15:26): Quando vier o P aracleto, a quem eu vos enviarei da parte do Pai. Portanto, aparentemente, o Espírito Santo é menor que Pai e Filho.

Também. Onde a Sagrada Escritura associa o Filho com o Pai nas coisas pertencentes à Trindade, ela não faz menção do Espírito Santo; como quando nosso Senhor diz (Mat. 11:27): Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; ninguém conhece o Pai, senão o Filho, sem falar no Espírito Santo. Novamente é dito (Jo. 17: 3): Esta é a vida eterna: para que te conheçam, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste; e aqui novamente não há menção do Espírito Santo. Mais uma vez, o apóstolo diz (Rom. 1: 7): Graça a vós e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo: e

(1 Cor. 8: 6): Para nós há apenas um Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e nós para ele; e um só Senhor Jesus Cristo, por quem são todas as coisas, e nós por ele; e aqui novamente nada se diz do Espírito Santo. Portanto, aparentemente, o Espírito Santo não é Deus.

Além disso. Tudo o que está em movimento é uma criatura: pois foi provado no Primeiro Livro que Deus é imóvel. Agora, a Sagrada Escritura atribui o movimento ao Espírito Santo: pois é dito (Gn 1: 2): O espírito de Deus pairava sobre as águas, e (Joel 2:28): Eu derramarei o meu Espírito sobre toda a fle sh . Portanto, aparentemente, o Espírito Santo é uma criatura.

Avançar. Tudo o que pode ser aumentado ou dividido é mutável e criado. Agora, isso parece ser atribuído ao Espírito Santo nas escrituras sagradas. Assim o Senhor disse a Moisés (Números 11: 16,17): Dá-me setenta homens dos anciãos de Israel ... e tomarei de teu espírito e darei a eles. Também é afirmado que Eliseu rogou a Elias (4 Reis 2: 9, 10): Rogo que em mim esteja o teu espírito duplo, e Elias respondeu: Se me vires quando for tirado de ti, terás o que pediste. Então, aparentemente, o Espírito Santo está sujeito a mudanças e não é Deus.

Novamente. Não pode haver tristeza em Deus, pois é uma paixão. Mas Deus é impassível. O Espírito Santo, entretanto, é afetado pela tristeza ; portanto o apóstolo diz (Ef 4:30): Não entristeçais o Espírito Santo de Deus. Também é dito (Isaías 63:10): Eles provocaram a ira e afligiram seu Espírito Santo. Portanto, aparentemente, o Espírito Santo não é Deus.

Além do mais. Não convém que Deus fale, mas antes que a oração seja dirigida a ele. Agora a oração é apropriada ao Espírito Santo, pois é dito (Rom. 8:26): O próprio Espírito pede por nós com gemidos indizíveis. Portanto, o Espírito Santo, aparentemente, não é Deus.

Além disso. Ninguém dá apropriadamente aquilo sobre o qual não tem domínio. Mas Deus Pai dá o Espírito Santo, e também o Filho: porque nosso Senhor diz (Lc 11.13): O Pai que está nos céus dará o Espírito bom aos que o pedirem; e Pedro diz que Deus dá o

Santo G hospeda aqueles que lhe obedecem (Atos 5:32). Portanto, parece que o Espírito Santo não é Deus.

Novamente. Se o Espírito Santo é o verdadeiro Deus, Ele precisa ter a natureza divina: e assim, visto que Ele procede do Pai (Jo. 15:26), segue-se necessariamente que Ele recebe a natureza divina Dele. Agora, aquele que recebe a natureza daquele que o produz, é gerado por ele: visto que é próprio ao gerado ser gerado em semelhança específica com o seu princípio. Portanto, o Espírito Santo seria obtido e, conseqüentemente, Ele seria o Filho: e isso certamente é contrário à fé.

Novamente. Se o Espírito Santo recebe a natureza divina do Pai, e não é gerado, segue-se que a natureza divina é concedida de duas maneiras, a saber, por meio de geração, à medida que o Filho procede, e pela maneira como o Espírito Santo continua. Agora, aparentemente, é inconsistente com a unidade da natureza ser concedido de duas maneiras: como pode ser provado por uma revisão das várias naturezas. Visto então que o Espírito Santo não recebe a natureza (divina) por meio de geração, segue-se, aparentemente, que Ele não a recebe de forma alguma: e conseqüentemente que ele não é Deus.

Esta era a opinião de Ário, que sustentava que o Filho e o Espírito Santo são criaturas: mas que o Filho é maior do que o Espírito Santo, e que o Espírito Santo é subserviente ao Filho: assim como ele afirmava que o Filho é menor que o pai. No que diz respeito ao seu ensino sobre o Espírito Santo, ele foi seguido por Macedônio, que corretamente considerou que o Pai e o Filho eram da mesma substância, mas se recusou a crer nisso sobre o Espírito Santo, e afirmou que Ele é uma criatura. Conseqüentemente, por alguns, os macedônios são chamados de semiarianos, porque eles concordam parcialmente com os arianos e discordam parcialmente.

CAPÍTULO XV II
QUE O ESPÍRITO SANTO É O VERDADEIRO DEUS

A autoridade das Escrituras Sagradas pode mostrar claramente que o Espírito Santo é Deus.

Nenhum templo é consagrado a não ser somente a Deus: pelo que se diz (Salmos 10: 5): O Senhor está no seu santo templo. Agora, os templos são dedicados ao Espírito Santo: para oO apóstolo diz (1 Cor. 6:19): Você não sabe que seus membros são templos do Espírito Santo? Portanto, o Espírito Santo é Deus. Esse argumento é reforçado pelo fato de que nossos membros, que o apóstolo declara serem o templo do Espírito Santo, também são membros de Cristo. Pois ele já havia dito (versículo 15): Não sabeis que os vossos corpos são membros de Cristo? E seria impróprio, visto que Cristo é o verdadeiro Deus, como provamos acima, se os membros de Cristo fossem o templo do Espírito Santo, a menos que o Espírito Santo também fosse Deus.

Novamente. O serviço de latria é dado pelos santos somente a Deus: pois é dito (Deuteronômio 6:13): Tu temerás o Senhor teu Deus, e só a ele servirás. Agora os santos servem ao Espírito Santo: pois o Apóstolo diz (Fil. 3: 3): Nós somos a circuncisão, que servimos ao espírito divino: e embora alguns códices leiam: Quem serve no espírito do Senhor, o grego e os códices latinos mais antigos têm: Quem serve ao Espírito divino: também, do grego, é claro que o texto se refere ao serviço da latria, que é devido somente a Deus. Portanto, o Espírito Santo é o verdadeiro Deus, e a adoração de Latria é devida a ele.

Avançar. A santificação do homem é uma obra que pertence exclusivamente a Deus, pois se diz (Lv 22, 9): Eu sou o Senhor que os santifica. Agora, é o Espírito Santo que santifica: pois o Apóstolo diz (1 Cor. 6:11): Você está lavado ... você está santificado ... você está justificado em nome de nosso Senhor Jesus Cristo, e no espírito de nosso Deus; e (2 Tess. 2:12): Porque Deus vos escolheu

as primícias para a salvação, na santificação do Espírito e na fé na verdade. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Novamente. Assim como o corpo deriva a vida natural da alma, assim também a alma deriva a vida justa de Deus: portanto nosso Senhor diz (Jo. 6:58): Assim como o Pai, que vive, me enviou, e eu vivo pelo Pai; de maneira que aquele que me come, esse também viverá de mim. Agora, esta última vida vem a nós através do Espírito Santo: por isso é adicionado (ibid. 64): É o Espírito que quic keneth: e o Apóstolo diz (Rom. 8:13): Se pelo Espírito você mortifica o atos da carne, você deve viver. Portanto, o Espírito Santo é de natureza divina.

Também. A fim de provar Sua divindade contra os judeus, que não podiam suportar que Ele se tornasse igual a Deus, nosso Senhor reivindicou o poder de ressuscitar os mortos para a vida. Aqui estão suas palavras (Jo. 5:21): Assim como o Pai levanta os mortos e dá vida, assim também o Filho dá vida a quem ele quer. Ora, o poder de ressuscitar os mortos para a vida pertence ao Espírito Santo: pois o Apóstolo diz (Rm 8: 2): Se o Espírito daquele que ressuscitou Jesus dentre os mortos, habite em vós; aquele que ressuscitou Jesus Cristo dentre os mortos, também vivificará os vossos corpos mortais, por causa do seu Espírito que habita em vós. Portanto, o Espírito Santo é de natureza divina.

Novamente. A criação é obra somente de Deus, como provamos acima. Agora a criação pertence ao Espírito Santo, pois está dito (Salmos 103: 30): Tu enviarás o teu Espírito e eles serão criados; e (Jó 33.4): O Espírito de Deus me criou. Também é dito de Deus (Ecclus. 1: 9) que ele a criou, ou seja, a Sabedoria, no Espírito Santo. Portanto, a natureza do Espírito Santo é divina.

Avançar. O Apóstolo diz (1 Cor. 2:10, 11): O Espírito perscruta todas as coisas, sim, as profundas coisas de Deus. Pois tudo o que o homem conhece as coisas de um homem, mas o espírito de umhomem que está nele? Assim também as coisas que são de Deus ninguém sabe, mas o Espírito de Deus. Agora, nenhuma criatura é capaz de compreender todas as profundezas de Deus. Isso é manifestado pelas palavras de nosso Senhor (Mat. 11:27): Ninguém conhece o Filho senão o Pai; ninguém conhece o Pai,

senão o Filho. Também é dito na pessoa de Deus (Is 24:16): Meu segredo para mim mesmo. Portanto, o Espírito Santo não é uma criatura.

Também. De acordo com a comparação anterior do Apóstolo, o Espírito Santo está para Deus como o espírito do homem está para o homem. Agora o espírito do homem está dentro dele, e não é de uma natureza diferente dele: mas é uma parte dele. Portanto, o Espírito Santo não é de natureza diferente de Deus.

Além disso. Se compararmos as palavras acima do apóstolo com as palavras do profeta Isaias, veremos claramente que o Espírito Santo é Deus. Pois é dito (Isaías 64: 4): Os olhos não viram, ó Deus, além de ti, o que preparaste para os que esperam por ti. Agora, o apóstolo, depois de citar essas palavras, diz, como citado acima, que o Espírito sonda as coisas profundas de Deus. Portanto, é evidente que o Espírito Santo conhece as profundezas de Deus, que Deus preparou para aqueles que esperam por ele. Portanto, se ninguém, a não ser Deus, viu essas coisas, como diz Isaias, é claro que o Espírito Santo é Deus.

Novamente. Diz-se (Is 6: 8, 9): Ouvi a voz do Senhor, que dizia: A quem enviarei? e quem deve ir por nós? E eu disse: olha, aqui estou, manda- me. E ele disse: Vai, e dirás a este povo: Ouvindo, ouve, e não entendes. Agora, Paulo atribui estas palavras ao Espírito Santo: portanto, é relatado que Paulo disse aos judeus (Atos 28:25, 26): Bem o Espírito Santo falou a nossos pais pelo profeta Isaias, dizendo: Ide a este povo e dize-lhes: Com o ouvido ouvireis, mas não compreendereis. Portanto, manifestamente, o Espírito Santo é Deus.

Avançar. É claro nas Sagradas Escrituras que Deus falou por meio dos profetas: pois é declarado pelo próprio Deus (Números 12: 6): Se houver entre vocês um profeta do Senhor, aparecerei a ele em uma visão, ou Vou falar com ele em um sonho, ou seja, pelo meu Espírito. Também é dito (Salmo 84: 9): Eu ouvirei o que o Senhor Deus falará em mim. Agora é bem evidente que foi o Espírito Santo quem falou por meio dos profetas: pois é dito (Atos 1:16): A escritura deve ser cumprida, a qual o Espírito Santo falou antes pela boca de Davi. Novamente nosso Senhor (Mat. 22:43, 44)

perguntou aos Escribas por que eles disseram que Cristo é o Filho de Davi, visto que este último disse, inspirado pelo Espírito Santo: O Senhor disse ao meu Senhor: Senta-te à minha direita. Novamente, é dito (2 Ped. 1:21): A profecia não veio pela vontade do homem em nenhum momento: mas os homens santos de Deus falaram, inspirados pelo Espírito Santo. Portanto, está claramente provado pelas Escrituras Sagradas que o Espírito Santo é Deus.

Novamente. A Escritura declara que a revelação dos mistérios é uma obra peculiar a Deus: assim é dito (Dan. 2:28): Há um Deus no céu que revela seus mistérios. Agora, a revelação dos mistérios é mostrada como sendo a obra do Espírito Santo: pois é dito (1 Cor. 2:10): A nós Deus os revelou por seu Espírito; e (ibid. 14: 2): O Espírito fala mistérios. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Avançar. Para ensinar interiormente é um trabalho próprio de Deus: pois é dito de Deus (Sl 93:10.): E o que ensina ao homem o conhecimento; e (Dan 2:21.): Ele ... sabedoria der ao the sábios e conhecimento para os que têm entendimento. Agora, claramente, esta é a obra do Espírito Santo: pois nosso Senhor disse (Jo. 14:26): O Paráclito, o Espírito Santo, a quem o Pai enviará em meu nome, ele vos ensinará todas as coisas. Portanto, o Espírito Santo é de natureza divina.

Além disso. Aqueles que têm a mesma operação devem ter a mesma natureza. Agora, o Filho e o Espírito Santo têm a mesma natureza. Para o apóstolo declara (2 Cor. 13: 3) que Cristo fala nos santos: Você procura uma prova de Cristo que fala em mim. E é claro que esta é também a obra do Espírito Santo: pois é dito (Mat. 10:20): Não é você que fala, mas o Espírito de seu Pai que fala em você. Portanto, o Filho e o Espírito Santo têm a mesma natureza e, conseqüentemente, o Pai também: visto que mostramos que o Pai e o Filho têm uma natureza.

Além disso. É próprio de Deus habitar nas almas dos santos: por isso diz o Apóstolo (2 Cor. 6:16): Vós sois o templo do Deus vivo: como Deus diz: Neles habitarei. E o mesmo apóstolo atribui isso ao Espírito Santo, pois ele diz (1Co 3:16): Não saiba que você é o templo de Deus; e que o Espírito de Deus habita em você? Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Novamente. É próprio de Deus estar em toda parte: pois ele diz (Jerem. 23:24): Não encho o céu e a terra? E isto também pertence ao Espírito Santo, pois é dito (Sb 1: 7): O Espírito do Senhor encheu o mundo inteiro: e (Salmos 138: 7): Para onde irei do teu Espírito? ou para onde fugirei do teu rosto? e (ibid. 8): Se eu subir ao céu, tu estás lá, etc. Além disso, nosso Senhor disse aos seus discípulos (Atos 1: 8): Recebereis o poder do Espírito Santo que vem sobre vós e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, e em toda a Judéia e Samaria, e até mesmo até os confins da terra. Portanto, segue-se que o Espírito Santo está em toda parte, desde que habita nos homens em todas as partes do mundo. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Avançar. O nome de Deus é expressamente dado ao Espírito Santo nas Sagradas Escrituras. Assim, Pedro diz (Atos 5: 3): Ananias, por que Satanás tentou o seu coração, para que mintasse ao Espírito Santo? e depois (versículo 4): Não mentiste aos homens, mas a Deus. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Novamente. É dito (1 Cor. 14: 2): O que fala em outra língua não fala aos homens, mas a Deus; porque ninguém ouve. No entanto, o Espírito fala mistérios. Por isso, entendemos que o Espírito falou naqueles que falaram em várias línguas. E mais adiante (versículo 21) ele diz: Na lei está escrito: Em outras línguas e outros lábios falarei a este povo; e nem assim eles me ouvirão , diz o Senhor. Portanto, o Espírito Santo, que fala mistérios em vários lábios e línguas, é Deus.

Novamente. O texto acima continua (versículos 24, 25): Se todos profetizam, e alguém incrédulo, ou indulto, é convencido por todos, é julgado por todos. Os segredos do seu coração se manifestam e, assim, prostrando-se com o rosto em terra, ele vai adorar a Deus, afirmando que Deus realmente está entre vocês. Agora, é claro pelo que foi dito anteriormente, a saber, que o Espírito fala mistérios, que a revelação dos segredos do coração é a obra do Espírito Santo. E este é um sinal próprio da Trindade: pois é dito (Jerem. 17: 9, 10): O coração é perverso acima de todas as coisas e inescrutável; quem o poderá saber? Eu, o Senhor, que esquadrinho o coração e Prove orédeas. Portanto, mesmo um incrédulo é levado por este sinal a

concluir que aquele que fala estes segredos de coração é Deus. Portanto, o Espírito Santo é Deus.

Novamente. Mais adiante, o texto continua (versículos 32, 33): Os espíritos dos profetas estão sujeitos aos profetas. Pois Deus não é o Deus da dissensão, mas da paz. Agora, as graças dos profetas, indicadas pelos espíritos dos profetas, são do Espírito Santo. Portanto, o Espírito Santo, que distribui essas graças para que não causem dissensão, mas paz, é mostrado como Deus, a partir das palavras: Ele é o Deus, não da dissensão, mas da paz.

Além disso. É obra de Deus somente adotar alguém como filho de Deus: pois nenhuma criatura espiritual é filho de Deus por natureza, mas apenas pela graça da adoção. Daí o apóstolo (Gl 4: 4, 5) atribuir esta obra ao Filho de Deus, que é o verdadeiro Deus: Deus enviou seu Filho ... para que recebêssemos a adoção de filhos. Ora, o Espírito Santo é a causa desta adoção: pois o Apóstolo diz (Rm 8:15): Vós recebestes o Espírito de adoção de filhos, por meio do qual clamamos: Aba (Pai). Portanto, o Espírito Santo não é uma criatura, mas é Deus.

Novamente. Se o Espírito Santo não é Deus, Ele deve ser uma criatura. Agora, está claro que Ele não é uma criatura corpórea nem espiritual. Pois nenhuma criatura é infundida em uma criatura espiritual, visto que é impossível participar de uma criatura e, ao contrário, é a criatura que participa. Agora o Espírito Santo é infundido nas almas dos santos, para que participem Dele por assim dizer: pois lemos que Cristo, e também os Apóstolos, foram cheios do Espírito Santo. Portanto, o Espírito Santo é Deus, e não uma criatura.

Se, no entanto, alguém disser que as obras mencionadas, próprias de Deus, são atribuídas ao Espírito Santo, não como se fossem exercidas por ele com autoridade, como Deus, mas ministerialmente, como uma criatura, respondemos que isso é claramente mostrado ser falso, a partir das palavras do apóstolo (1 Cor. 12: 6): Há diversidade de operações, mas o mesmo Deus, que opera tudo em todos: e depois, tendo enumerado os vários dons divinos, ele continua (versículo 11): Todas essas coisas um e o mesmo Espírito opera, dividindo a cada um segundo sua vontade.

Nessas palavras, ele indica claramente que o Espírito Santo é Deus, tanto atribuindo a Ele obras que anteriormente ele havia atribuído a Deus, quanto declarando que o Espírito Santo faz essas obras de acordo com sua vontade. Portanto, é evidente que o Espírito Santo é Deus.

CAPÍTULO XVIII
QUE O ESPÍRITO SANTO É UMA PESSOA SUBSISTENTE

ALGUNS negaram que o Espírito Santo é uma pessoa subsistente. Destes, alguns argumentaram que Ele é a Divindade do Pai e do Filho; uma opinião atribuída a certos seguidores de Macedonius. Outros sustentaram que Ele é apenas uma perfeição acidental concedida por Deus a nossas almas; por exemplo, sabedoria, caridade ou algo semelhante, em que participamos, como em quaisquer outros acidentes criados. Contra essa visão, devemos mostrar que o Espírito Santo não é nada do tipo.

Pois, propriamente falando, as formas acidentais não têm operação; é o assunto deles que opera, de acordo com sua vontade: assim, um homem sábio usa sua sabedoria quando ele escolhe. Agora, o Espírito Santo trabalha de acordo com sua vontade, como mostramos. Portanto, o Espírito Santo não deve ser considerado uma perfeição acidental da alma.

Novamente. As Escrituras nos ensinam que o Espírito Santo é a causa de todas as perfeições da alma do homem. Assim o apóstolo diz (Rom. 5: 5): A caridade de Deus é derramada em nossos corações pelo Espírito Santo que nos é dado: e (1 Cor. 12: 8): A quem, na verdade, o Espírito é dado a palavra de sabedoria, e a outro a palavra de conhecimento, segundo o mesmo Espírito: e assim por diante. Portanto, o Espírito Santo não deve ser considerado uma mera perfeição acidental da alma humana, visto que Ele mesmo é a causa de todas essas perfeições.

O ensino das Sagradas Escrituras também se opõe à contenção de que o nome do Espírito Santo significa a essência do Pai e do Filho, de modo que, em conseqüência, Ele não seria pessoalmente distinto de nenhum dos dois. Pois é afirmado que o Espírito Santo procede do Pai (Jo. 15: 6), e que Ele recebe do Filho (Jo. 16:14): nenhum dos quais pode ser referido à essência divina, visto que o a essência divina não procede do Pai, nem recebe do Filho. Portanto, devemos inferir que o Espírito Santo é uma pessoa subsistente.

Novamente. As Escrituras Sagradas falam claramente do Espírito Santo como uma pessoa divina subsistente. Assim se diz (Atos 13: 2): Estando eles ministrando ao Senhor, e jejuando, o Espírito Santo os auxiliou: Separa-me Saulo e Barnabé para a obra para a qual os tenho feito; e mais adiante (versículo 4): Então eles, sendo enviados pelo Espírito Santo, foram. Novamente (Atos 15:28) os Apóstolos disseram: Pareceu bom ao Espírito Santo não colocar mais carga sobre você, etc. Agora, essas coisas não seriam ditas do Espírito Santo, se Ele não fosse uma pessoa subsistente . Portanto, o Espírito Santo é uma pessoa subsistente.

Além disso. Visto que o Pai e o Filho são pessoas divinas subsistentes, o Espírito Santo não seria contado junto com eles, a menos que também fosse uma pessoa divina subsistente. Agora Ele é claramente contado junto com eles, quando nosso Senhor diz aos Seus discípulos (Mat. 28:19): Ide, portanto, ensinai todas as nações, batizando-as em nome da Gorda dela, e do Filho, e do Santo Fantasma. Novamente é dito (2 Coríntios 13:13): A graça de nosso Senhor Jesus Cristo, a caridade de Deus e a comunicação do Espírito Santo sejam com todos vocês: e (Jo. 5: 7): são três que dão testemunho no céu, o Pai, a Palavra e o Espírito Santo. Esses textos mostram claramente que Ele não é apenas uma pessoa subsistente, mesmo como o Pai e o Filho, mas também que Ele tem a mesma essência com eles.

Alguém pode se esforçar para evitar os argumentos anteriores, traçando uma distinção entre o Espírito de Deus e o Espírito Santo: uma vez que algumas das citações acima falam do Espírito de Deus, e algumas, do Espírito Santo.

No entanto, a identidade do Espírito de Deus com o Espírito Santo é claramente indicada pelas palavras do Apóstolo em sua Primeira Epístola aos Coríntios, onde depois de dizer: A nós Deus os revelou pelo Espírito Santo, em confirmação disso ele acrescenta: Pois o Espírito esquadrinha todas as coisas, sim, as coisas profundas de Deus, e então conclui: De modo que também as coisas que são de Deus, ninguém conhece senão o Espírito de Deus.Portanto, segue-se claramente que o Espírito Santo e o Espírito de Deus são um e o mesmo.

Novamente, isso fica claro nas palavras de nosso Senhor (Mat. 10:20): Não é você que fala, mas o Espírito de seu Pai que fala em você: no lugar do qual Marcos tem (13:11): Não é você que fala, mas o Espírito Santo. Portanto, é claro que o Espírito Santo e o Espírito de Deus são um e o mesmo.

Consequentemente, uma vez que é evidente de muitas maneiras a partir das passagens anteriores que o Espírito Santo não é uma criatura, mas é o verdadeiro Deus, segue-se que não devemos concluir que quando falamos do Espírito Santo enchendo as almas de pessoas santas e habitando nele, o sentido é o mesmo de quando descrevemos o diabo como preenchendo e habitando certas pessoas. Assim, lemos de Judas (Jo. 13:27) que depois do bocado, Satanás entrou nele. Novamente, Pedro, de acordo com algumas versões, disse (Atos 5: 3): Ananias, por que Satanás encheu o teu coração? Pois, visto que o diabo é uma criatura, como vimos acima, ele não pode encher um homem como se um homem pudesse participar do diabo; nem pode habitar na alma de um homem participativa ou substancialmente. Mas é dito que ele enche alguns homens pelo efeito de sua maldade: pelo que Paulo disse a um certo homem (Atos 13:10): Ó cheio de toda astúcia e de todo engano, filho do diabo! Ao passo que o Espírito Santo, sendo Deus, habita na alma por Sua substância e nos torna bons pela participação Dele: pois Ele é Sua própria bondade, visto que Ele é Deus: o que não pode ser verdade para qualquer criatura. Isso, entretanto, não O impede de encher as almas dos homens santos pelo efeito de Seu poder.

CAPÍTULO XIX
O SIGNIFICADO DAS DECLARAÇÕES QUE SÃO FEITAS SOBRE O ESPÍRITO SANTO

PORQUE, por mais que sejamos ensinados pela autoridade da Sagrada Escritura, sustentamos firmemente que o Espírito Santo é o verdadeiro Deus, subsistente e pessoalmente distinto do Pai e do Filho. Devemos agora considerar como essa verdade deve ser entendida em ambos os aspectos, para que possamos defendê-la contra os ataques dos descrentes.

Para maior clareza, devemos começar observando que em toda natureza intelectual existe uma vontade: porque o intelecto é acionado por uma forma inteligível, na medida em que de fato compreende: mesmo quando uma coisa natural adquire a atualidade de ser natural, por sua própria forma. Ora, uma coisa natural, pela forma que a aperfeiçoa em sua espécie, tem uma inclinação para suas próprias operações, e para o fim adequado que alcança por sua operação: visto que, tal como uma coisa é, tal é sua operação , e tal é o fim para o qual tende. Conseqüentemente, da forma inteligível resulta no ser inteligente uma inclinação para suas operações e fins próprios. Essa inclinação da natureza intelectual é a vontade, e é o princípio das operações que estão em nosso poder e pelas quais o intelecto opera em prol de um fim: porque o fim e o bem são o objeto da vontade. Conseqüentemente, em todo ser inteligente existe uma vontade.

Agora, visto que vários atos parecem pertencer à vontade, como desejo, deleite, ódio e assim por diante, descobrimos que o único princípio e raiz de tudo é o amor. Isso pode ser explicado da seguinte forma: - A vontade, como dito acima, está nos seres intelectuais, o que é a inclinação natural nos seres naturais: e essa inclinação é conhecida como o apetite natural.Ora, a inclinação natural surge do fato de a coisa natural ter por meio de sua forma (que afirmamos ser o princípio de sua inclinação) uma associação ou aptidão para a coisa para a qual é movida; por exemplo , um corpo pesado em referência a uma posição inferior . Portanto, esta

também é a fonte de toda inclinação da vontade, pois tanto quanto pela forma inteligível, algo é apreendido como adequado ou atraente. Agora, ser atraído por uma coisa, como tal , é amá-la. Portanto, toda inclinação da vontade, bem como do apetite sensível, tem sua origem no amor. Assim, ao amar uma coisa, desejamos que esteja ausente, regozijamo-nos com ela quando está presente; lamentamos quando nos separamos dele; w hatever partes nos do objeto amado é para nós um objeto de ódio e raiva. Conseqüentemente, o que é amado não está apenas no intelecto do amante, mas também em sua vontade: mas não da mesma forma. Pois está em seu intelecto por sua semelhança específica: onde está em sua vontade, como o termo de um movimento está em seu princípio de motivo proporcional, em razão da proporção e aptidão do princípio a esse termo. Assim, em certo sentido, o lugar mais alto é na chama, porque o fogo é volátil e, conseqüentemente , é proporcional e adequado para tal lugar: e o fogo aceso está no fogo aceso pela semelhança de sua forma.

Já que, então, provamos que existe uma vontade em toda natureza intelectual, e visto que Deus é um ser inteligente, como mostramos, segue-se que há uma vontade Nele: não que Sua vontade seja algo além e acima de Sua essência, como também não é Seu intelecto, como provamos acima: mas que Sua vontade é Sua própria substância: e vendo que o intelecto de Deus também é Sua própria substância, segue-se que em Deus intelecto e vontade são uma e a mesma. Já foi suficientemente explicado no Primeiro Livro como as coisas que em outros lugares são muitas são uma em Deus.

E visto que provamos que a operação de Deus é Sua própria essência, e que Sua vontade é Sua essência, segue-se que em Deus a vontade não é poder ou hábito, mas ação. Agora, mostramos que todo ato da vontade nasce do amor. Portanto, há amor em Deus. Além disso, como provamos no Primeiro Livro, o objeto próprio da vontade divina é a bondade de Deus, segue-se que Ele mesmo e Sua bondade são o primeiro e principal objeto de Seu amor. Agora, foi mostrado que o objeto amado deve estar, em certo sentido, na vontade do amante. Portanto, visto que Deus ama a si mesmo, segue-se que Deus está em sua própria vontade como

o objeto amado está no amante. Ora, o objeto amado está no amante, na medida em que é amado, e o amor é um ato da vontade: e o ato da vontade de Deus é o Seu ser. Portanto, o ser de Deus por meio do amor em Sua vontade não é um ser acidental , como em nós, mas um ser essencial. Conseqüentemente, Deus considerado como existindo em Sua vontade é verdadeira e substancialmente Deus.

Além disso, o fato de uma coisa estar na vontade como um objeto amado em um amante guarda certa relação com a ideia concebida pelo intelecto e com a própria coisa cuja ideia é chamada de palavra: porque uma coisa não o faria ser amado, se não fosse conhecido de alguma forma: nem é a mera ideia do objeto amado que se ama, mas o objeto na medida em que é um bem em si mesmo. H rência o amor, em que Deus está em Sua própria vontade como o amado no amante, deve proceder tanto da Palavra de Deus, e de Deus que profere a Palavra.

E visto que provamos que o objeto amado não está no amante quanto à sua semelhança específica, como o objeto entendido está em um ser inteligente: e, uma vez que tudo o que procede de outro como gerado, procede de seu gerador quanto ao seu específico semelhança: segue-se que a procissão de uma coisa ao seu ser em uma vontade como o objeto amado no amado não é por meio de geração, enquanto a procissão de uma coisa a seu ser em um intelecto é por meio de geração, como nós mostramos acima. Portanto, Deus procedendo por meio do amor, não procede como gerado: e, conseqüentemente, não pode receber o nome de Filho. Uma vez que, no entanto, o objeto amado existe no amante como inclinado e, por assim dizer, impelindo interiormente o amante para a coisa amada, e visto que a respiração (spiritus) é o impulso de um ser vivo de dentro de si mesmo, está se tornando esse Deus, procedendo por caminho do amor, deve receber o nome de Espírito, pois com Deus respirar é amar. Portanto, o apóstolo atribui um certo impulso ao espírito e ao amor: assim ele diz (Rom. 8:14): Todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus, e (2 Coríntios 5:14): Os a caridade de Cristo nos pressiona. E como todo movimento intelectual é denominado a partir de seu termo, e como o referido amor é aquele pelo qual o próprio Deus é amado, está se

tornando que Deus, procedendo por meio do amor, seja chamado de Espírito Santo: porque as coisas consagradas a Deus são costumava ser chamado de santo.

CAPÍTULO XX
DOS EFEITOS DESCRITOS PELAS ESCRITURAS AO ESPÍRITO SANTO A RESPEITO DE TODAS AS CRIATURAS

À luz do que já foi dito, devemos agora considerar os efeitos atribuídos pelas Escrituras ao Espírito Santo.

Já mostramos que a bondade de Deus é a razão pela qual deseja que outras coisas existam, e que por Sua vontade Ele trouxe as coisas à existência. Portanto, o amor pelo qual Ele ama Sua própria bondade é a causa das coisas que estão sendo criadas. Portanto , como afirmado no início da Metafísica, certos filósofos da antiguidade diziam que o amor aos deuses era a causa de todas as coisas. Dionísio também diz que o amor de Deus não permitiu que ele fosse infrutífero. Agora, estabelecemos no capítulo anterior que o Espírito Santo procede como o amor pelo qual Deus ama a Si mesmo. Portanto, o Espírito Santo é a causa da criação: e isto é indicado (Salmos 103: 30): Envia o teu Espírito e eles serão criados. Além disso, visto que o Espírito Santo procede por meio do amor, e que o amor é uma força impulsora e motriz, qualquer movimento que Deus causa nas coisas é apropriadamente apropriado ao Espírito Santo. Agora, a primeira mudança operada por Deus nas coisas é aquela por meio da qual ele produziu as várias espécies de material sem forma criado . Portanto, a Sagrada Escritura atribui esta obra ao Espírito Santo: assim se diz (Gn 1: 2): O Espírito de Deus se movia sobre as águas. Pois Agostinho gostaria que as águas representassem a matéria primária sobre a qual se diz que o Espírito do Senhor se move, não como estando em movimento, mas como o princípio do movimento.

Novamente. O governo de Deus no mundo é entendido como uma espécie de movimento, visto que Deus dirige e move todas as coisas para seus respectivos fins. Consequentemente, se o impulso e o movimento pertencem ao Santo Fantasma como amor, é apropriado que o governoe o aumento seja atribuído ao Espírito Santo. Por isso é dito (Jó 33: 4): O Espírito de Deus me fez; e

(Salmos 142: 10): Teu bom Espírito me guiará à terra certa. E, uma vez que governar súditos é função própria de um senhor, convém que o senhorio seja atribuído ao Espírito Santo: assim diz o Apóstolo (2 Co 3:17): Agora o Senhor é Espírito: e nós dizemos no Credo: Eu creio no Espírito Santo, Senhor.

Novamente. A vida se revela especialmente no movimento: por exemplo, dizemos que uma coisa vive quando se move e, de um modo geral, atribuímos vida a todas as coisas que se movem para a ação. Se, então, o impulso e o movimento são atribuídos ao Espírito Santo como amor, a vida também é apropriadamente atribuída a ele. Assim é sai d (Jo. 6:64): É o Espírito que vivifica: e (Eze. 37: 6): Eu te darei o Espírito e você viverá. Além disso, no Credo, confessamos nossa crença no Espírito Santo, o doador da vida. Isso está em harmonia com o nome espírito: pois o corpo de um animal vive pelo espírito vital que se difunde entre seus membros pelo princípio da vida.

CAPÍTULO XXI
DOS EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO, NO QUE RESPEITA À DONS OFERECIDOS POR DEUS SOBRE A CRIATURA RACIONAL

Com relação aos efeitos operados por Deus exclusivamente na natureza racional, deve-se observar que, de qualquer maneira que nos tornemos semelhantes a uma perfeição divina, essa perfeição particular é dita que nos é dada. Assim Deus nos dá sabedoria, pois de qualquer maneira nos tornamos como a sabedoria divina. Conseqüentemente, visto que o Espírito Santo procede como o amor pelo qual Deus ama a Si mesmo, como mostramos; visto que nos tornamos semelhantes a este amor, por amarmos a Deus, diz-se que o Espírito Santo nos é dado por Deus. Assim o apóstolo diz (Rom. 5: 5): A caridade de Deus é derramada em nossos corações, pelo Espírito Santo, que nos é dado. No entanto, deve-se notar que as coisas que recebemos de Deus devem ser referidas a Deus como sua causa eficiente e exemplar. Ele é sua causa eficaz , na medida em que um efeito é produzido em nós por Seu poder operativo: e Ele é sua causa exemplar, na medida em que o que recebemos Dele o reflete de alguma forma. Visto que Pai, Filho e Espírito Santo têm o mesmo poder e a mesma essência, segue-se que tudo o que Deus opera em nós é realizado pelo Pai, Filho e Espírito Santo juntos como sua causa eficiente. Mas a palavra de sabedoria, pela qual conhecemos a Deus, e que Deus implanta em nós, propriamente falando, reflete o Filho: e, da mesma maneira, o amor pelo qual amamos a Deus, reflete adequadamente o Espírito Santo. Assim, embora a caridade que está em nós seja o efeito do Pai, do Filho e do Espírito Santo; de uma maneira especial é dito que vem do Espírito Santo em nós. Agora, os efeitos divinos não apenas têm seu início na operação divina, mas também são mantidos em seu ser por meio disso, como provado acima. Novamente, nada pode funcionar onde não está, porque o trabalhador e o trabalho devem estar realmente juntos, mesmo

quando o motor e a coisa se movem. Conseqüentemente, onde quer que encontremos um efeito maravilhoso, Deus deve estar presente como sua causa eficiente. Portanto, visto que a caridade, pela qual amamos a Deus, vem do Espírito Santo em nós, segue-se que o Espírito Santo está em nós, enquanto a caridade permanecer em nós. Por isso o apóstolo diz (1 Coríntios 3:16): Não saibais que sois o templo de Deus e que o Espírito de Deusmora em você? Vendo então que pelo Espírito Santo somos feitos amantes de Deus, e que todo objeto amado está em seu amante como tal, segue-se que pelo Espírito Santo, o Pai e o Filho também habitam em nós. Por isso nosso Senhor disse (Jo. 14:23): Viremos a ele, isto é, àquele que ama a Deus, e faremos nele morada: e (1 Jo. 3:24): Nisto sabemos que ele permanece em nós, pelo Espírito que ele nos deu.

Novamente. É claro que Deus deve amar muito aqueles a quem Ele faz amantes de Si mesmo, dando-lhes o Espírito Santo: pois Ele não concederia um bem tão grande a não ser por meio do amor. Portanto, é dito na Pessoa do Senhor: Eu amo aqueles que me amam (Pv 8:17), não como se tivéssemos amado a Deus primeiro, mas porque ele nos amou primeiro (1 Jo. 4:10). Agora tudo que é amado está em seu amante. Conseqüentemente, o efeito do Espírito Santo é que não apenas Deus está em nós, mas também que estamos em Deus. Por isso é dito (1 Jo. 4:16): Quem permanece na caridade, permanece em Deus, e Deus nele: e novamente (ibid. 13): Nisto sabemos que permanecemos nele e ele em nós ; porque ele nos deu de seu Espírito.

Ora, é próprio da amizade que um homem revele seus segredos ao amigo: porque a amizade une seus afetos, e de dois corações faz um; e, conseqüentemente, quando um homem revela algo a seu amigo, ele parece não ter tirado isso de seu próprio coração. Por isso, nosso Senhor disse aos seus discípulos (Jo 15:15): Não vos chamarei agora servos ... mas chamei-vos de amigos, porque tudo o que ouvi de meu Pai vos fiz saber. Desde então, somos feitos amigos de Deus pelo Espírito Santo, é apropriadamente dito que os mistérios divinos são revelados aos homens pelo Santo G host. Por isso o apóstolo diz (1 Cor. 2: 9, 10): Está escrito: Aquelas coisas que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e não subiu ao coração do

homem, são as coisas que Deus preparou para os que o amam: mas para nós Deus os revelou por seu Espírito, et c.

Novamente, a palavra do homem é baseada nas coisas que ele conhece: e, portanto, é apropriado que o homem fale os mistérios divinos pelo Espírito Santo, de acordo com os textos (1 Cor. 14: 2): Pelo Espírito ele fala mistérios: e (Mat. 10:20): Pois não sois vós que falais, mas o Espírito de vosso Pai que fala em vós. Também, é dito dos profetas (2 Pedro 1:21) que os homens santos de Deus falaram, inspirados pelo Espírito Santo. Daí as palavras sobre o Espírito Santo no Credo: Quem falou pelos profetas.

Ora, faz parte da amizade não só que um homem compartilhe seus segredos com seu amigo, por causa da união de corações, mas a mesma união exige que ele compartilhe seus pertences com ele; porque, visto que um homem considera seu amigo como seu outro eu, segue-se que ele o socorrerá como a si mesmo, compartilhando seus bens com ele. Conseqüentemente, é considerado um sinal de amizade que um homem, tanto por vontade quanto por ação, busque o bem de seu amigo. Assim é dito (1 Jo. 3:17): Aquele que tem os bens deste mundo, e vir a seu irmão em necessidade, e por ele expelir as suas entranhas, como pode a caridade de Deus permanecer nele? Isso é especialmente verdadeiro em relação a Deus, cuja vontade é eficaz na produção de seu efeito: e, portanto, todos os dons de Deus são apropriadamente declarados para serem dados a nós pelo Espírito Santo, de acordo com 1 Coríntios. 12: 8: A um, na verdade, pelo Espírito, é dada a palavra de sabedoria; e a outro a palavra do conhecimento, segundo o mesmo Espírito, e depois de enumerar muitas outras, o texto continua:Todas essas coisas um e o mesmo Espírito opera, dividindo a cada um segundo sua vontade.

Novamente, é manifesto que para chegar ao lugar do fogo, um corpo precisa ser assimilado ao fogo e tornar-se leve para adquirir o movimento do fogo: assim também, o homem para alcançar o estado feliz da fruição divina, que pertence a Deus por natureza, precisa primeiro ser assimilado a Deus por perfeições espirituais e, então, realizar obras de acordo com essas perfeições e, assim, finalmente alcançar o referido estado de felicidade. Agora, os dons

espirituais nos são concedidos pelo Espírito Santo, como mostramos: e assim, pelo Espírito Santo, somos conformados a Deus; por Ele somos capacitados para realizar boas obras; e por Ele o caminho é preparado para o céu. Estes três são insinuados pelo Apóstolo (2 Cor. 1:21, 22): Deus nos ungiu e nos selou, e deu o penhor do Espírito em nossos corações: e (Efésios 1:13, 14) : Você foi selado com o Espírito Santo da promessa, que é o penhor da nossa herança. Este mar ling aparentemente alude à semelhança de conformidade; a unção, para que o homem seja habilitado a realizar obras de perfeição; e o penhor, para a esperança que nos impele a nossa herança celestial, que é a bem-aventurança perfeita.

E, uma vez que um homem adota outro como seu filho porque lhe deseja o bem, de modo que este se torna seu herdeiro, a adoção dos filhos de Deus é apropriadamente atribuída ao Espírito Santo, de acordo com Rom. 8:15: Você recebeu o espírito de adoção de filhos, pelo qual clamamos: Aba (Pai).

Não w, se um homem se torna amigo de outro, por este mesmo fato toda ofensa é removida: visto que a amizade se opõe à ofensa: por isso é dito (Provérbios 10:12): A caridade cobre todos os pecados. Portanto, como somos feitos amigos de Deus pelo Espírito Santo, segue-se que Deus nos perdoa os nossos pecados por meio dEle: por isso nosso Senhor disse aos Seus discípulos (Jo. 20:22, 23): Recebei o Espírito Santo: de quem pecados que você deve perdoar, eles estão perdoados; e por esta razão aqueles que blasfemam contra o Espírito Santo são negados o perdão de seus pecados (Mat. 12:31), porque eles não têm aquilo pelo qual o homem recebe o perdão. Daí também, é dito que somos renovados e limpos ou lavados pelo Espírito Santo: Envia o teu Espírito, e eles serão criados: e tu renovarás a face da terra (Salmo 103: 30), e: Seja renovada no Espírito da vossa mente (Ef 4:23), e: Se o Senhor lavar a sujeira das filhas de Sião, e lavar o sangue de Jerusalém do meio dela, pelo espírito de julgamento , e pelo espírito de queimar (Isa. 4: 4).

CAPÍTULO XXII
DOS EFEITOS ATRIBUÍDOS AO ESPÍRITO SANTO, CONFORME ELE MOVE A CRIATURA PARA DEUS

AGORA que consideramos as obras de Deus em nós que as Escrituras atribuem ao Espírito Santo, resta-nos considerar como o Espírito Santo nos leva a Deus. Em primeiro lugar, a relação mútua pareceria pertencer à amizade de uma maneira muito especial. Ora, a relação do homem com Deus consiste em contemplá-Lo: assim diz o Apóstolo (Filipe, 3:20): A nossa conversa é no céu. Desde então, oO Espírito Santo nos torna amantes de Deus, segue-se que por Ele somos feitos contempladores de Deus. Daí o apóstolo dizer (2Co 3:18): Mas todos nós, contemplando a glória do Senhor com rosto descoberto, somos transformados de glória em glória na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor.

Também pertence à amizade que um homem se delicie com a presença de seu amigo e se regozije em suas palavras e atos: também que ele encontre nele consolo em todas as suas angústias: portanto, é especialmente aos nossos amigos que recorremos para o conforto em tempo de tristeza. Desde então, o Espírito Santo nos torna amigos de Deus, e faz com que Ele viva em nós, e nós Nele, como já provamos, segue-se que é por meio do Espírito Santo que nos regozijamos em Deus e somos consolados em todas as dificuldades e aflições do mundo. Por isso é dito (Salmos 50:14): Restaura-me a alegria da tua salvação e fortalece-me com o teu Espírito perfeito, e (Rom. 14: 7): O Reino de Deus ... é justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo, e (Atos 9:31): A igreja teve paz ... e foi edificada, andando no temor do Senhor, e foi cheia da consolação do Espírito Santo. Por esta razão, nosso Senhor chama o Espírito Santo pelo nome de Paráclito ou Consolador (Jo . 14:26): Mas o Paráclito, o Espírito Santo, etc.

Também pertence à amizade que um homem consente com as coisas que seu amigo deseja. Agora, a vontade de Deus nos é revelada em Seus mandamentos. Portanto, pertence ao nosso amor

por Deus, que cumpramos Seus mandamentos, de acordo com Jo. 14:15: Se você me ama, guarde meus mandamentos. Portanto, assim como o Espírito Santo nos torna amantes de Deus, também é Ele quem nos leva a cumprir os mandamentos de Deus, de acordo com a palavra do Apóstolo (Rm 8:14): Todos os que são ensinados pelo Espírito de Deus , eles são os filhos de Deus.

Devemos observar, entretanto, que os filhos de Deus são guiados pelo Espírito Santo, não como se fossem escravos, mas como livres. Pois, uma vez que ser livre é ser a causa de nossas próprias ações, diz-se que fazemos livremente o que fazemos de nós mesmos. Agora, isso é o que fazemos de boa vontade: e o que fazemos de má vontade, fazemos, não livremente, mas sob compulsão. Esta compulsão pode ser absoluta, quando a causa é totalmente estranha, e o paciente não contribui em nada para a ação, por exemplo, quando um homem é compelido a se mover à força: ou pode ser parcialmente voluntária, como quando um homem está disposto a fazer ou sofrer o que é menos oposto à sua vontade, a fim de evitar o que é mais oposto. Agora, o Espírito Santo nos inclina a agir , de forma a nos fazer agir de boa vontade, na medida em que Ele nos faz amar a Deus. Conseqüentemente, os filhos de Deus são guiados pelo Espírito Santo a agir livremente e por amor, não servilmente e por medo: portanto o apóstolo diz (Rom. 8:15): Você não recebeu o Espírito de escravidão novamente com medo; mas você recebeu o espírito de adoção de filhos.

Agora a vontade é dirigida para o que é verdadeiramente bom: de forma que quando, seja pela paixão ou por um mau hábito ou disposição, um homem se afasta do que é realmente bom, ele age servilmente, na medida em que é conduzido por algo estranho, se considerarmos a direção natural da vontade; mas se considerarmos o ato da vontade, como inclinado para um bem aparente, ele age livremente quando segue a paixão ou o mal , mas age servilmente se, enquanto sua vontade permanece a mesma, ele se abstém do que deseja através medo da lei que proíbe a realização de seu desejo. Assim, quando o SantoFantasma, pelo amor inclina a vontade para o verdadeiro bem ao qual é naturalmente dirigida, Ele remove tanto a servidão pela qual um homem, o escravo da paixão e do pecado, age contra a ordem da vontade, quanto a servidão

pela qual um homem age contra a inclinação de sua vontade, e em obediência à lei, como escravo e não amigo da lei. Por isso o apóstolo diz (2 Coríntios 3:17): Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade, e (Gal. 5:18): Se você é guiado pelo Espírito, não está debaixo da lei. Por isso se diz que o Espírito Santo mortifica as obras da carne, na medida em que os sofrimentos da carne não nos desviam do verdadeiro bem, ao qual o Espírito Santo nos conduz pelo amor, segundo Rom. 8:13: Se pelo Espírito você mortifica as obras da carne, você deve viver.

CAPÍTULO XXIII
SOLUÇÃO DOS ARGUMENOS DADOS ACIMA, CONTRA A DIVINDADE DO ESPÍRITO SANTO

Resta-nos responder aos argumentos dados acima, por meio dos quais foi afirmado que o Espírito Santo não é Deus, mas uma criatura.

Aqui devemos observar, em primeiro lugar, que a palavra espírito é aparentemente derivada da respiração dos animais, que é um certo movimento do ar por inspiração e expiração. Daí o nome de espírito é dado a qualquer impulso ou movimento de um corpo aéreo. Assim, o vento é chamado de espírito (Salmos 148: 8): Fogo, granizo, neve, gelo, espíritos tempestuosos, que cumprem sua palavra. Da mesma forma, o vapor sutil difundido pelos membros do corpo para facilitar o movimento é chamado de espírito. Novamente, uma vez que o ar é invisível, o nome espírito é aplicado também a qualquer tipo de força motriz ou substância invisível . Por isso, tanto a alma sensível como a racional, bem como os anjos e o próprio Deus, são chamados de espíritos: e de modo especial Deus age por meio do amor, porque o amor implica uma certa força motriz. Assim, quando Amós diz (4:13): Aquele que criou o espírito, ele se refere ao vento, como nossa tradução o expressa mais claramente: e isso está de acordo com o contexto: Ele que forma os montes. Quando Zacarias diz de Deus (12: 1) que ele forma o espírito do homem, ele está falando da alma humana : portanto, não podemos concluir que o Espírito Santo é uma criatura.

Da mesma forma, as palavras de nosso Senhor em referência ao Espírito Santo (Jo. 14:13), Ele não falará de si mesmo: mas tudo o que ele ouvir, ele falará, não provam que o Espírito Santo é uma criatura. Pois nós provamos que o Espírito Santo é Deus procedente de Deus: daí segue que Ele recebe Sua essência de outro, assim como nós mostramos com referência ao Filho. Portanto, visto que, em Deus, conhecimento, poder e operação são a essência divina, todo conhecimento, poder e operação do Filho e do Espírito Santo são de outro; mas no Filho eles vêm somente do Pai, enquanto no

Espírito Santo, eles vêm do Pai e do Filho. Visto que, então, uma das operações do Santo Gosto é falar em homens santos, como já mostramos, por isso é dito que Ele não fala de Si mesmo, porque Ele não trabalha por Si mesmo. Nele, ouvir é receber conhecimento, assim como Ele recebe Sua essência, do Pai e do Filho. Assim, adquirimos conhecimento ouvindo: e as Escrituras costumamfale das coisas divinas à maneira humana. Nem precisamos enfatizar o uso do tempo futuro quando ele diz: Ele ouvirá, porque, no Espírito Santo, receber é eterno: pois os verbos de qualquer tempo podem ser aplicados à eternidade , visto que a eternidade abrange todos os tempos.

Pela mesma razão, é claro que a missão pela qual o Espírito Santo é dito ser enviado pelo Pai e pelo Filho, não é prova de que Ele é uma criatura. Pois foi dito que o Filho de Deus é dito ter sido enviado assim como Ele apareceu aos homens ao tomar carne visível: de modo que Ele começou a estar no mundo de uma maneira que Ele não estava lá até agora, que quer dizer visivelmente, ao passo que Ele sempre esteve lá invisivelmente como Deus. Ora, foi devido ao Pai que o Filho fez isso: portanto, a este respeito é dito que Ele foi enviado pelo pai. Agora, o Espírito Santo também apareceu visivelmente, tanto na forma de uma pomba sobre Cristo no Batismo, quanto na forma de línguas de fogo sobre os Apóstolos. E, embora Ele não tenha se tornado uma pomba ou fogo, como o Filho se tornou homem, mesmo assim Ele apareceu sob essas formas visíveis como sinais de Si mesmo. Portanto, Ele também estava no mundo de uma maneira nova, isto é, visivelmente: e isso se devia ao Pai e ao Filho; por isso é dito que Ele foi enviado pelo Pai e pelo Filho: e isso não indica sujeição Nele, mas procissão.

Há também outra maneira pela qual tanto o Filho quanto o Espírito Santo são enviados, mas de forma invisível. Pois é claro pelo que foi dito que o Filho procede do Pai, como o conhecimento que o Pai tem de Si mesmo, e que o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, como o amor de Deus por Si mesmo. Portanto, como já dissemos, quando pelo Espírito Santo um homem se torna um amante de Deus, o Espírito Santo habita Nele ; e assim está no homem de uma nova maneira, a saber, habitando nele a respeito de

um novo efeito. Que o Espírito Santo produza esse efeito no homem é devido ao Pai e ao Filho: e por isso é dito que Ele foi enviado invisivelmente por eles. Da mesma maneira, diz-se que o Son é enviado invisivelmente à mente de um homem, quando, por meio de seu conhecimento de Deus, o homem passa a amar a Deus. Portanto, é claro que nem este tipo de missão no Filho implica sujeição da parte do Espírito Santo, mas apenas a procissão de outro.

Nem argumenta contra a divindade do Espírito Santo, que Pai e Filho são às vezes associados sem menção do Espírito Santo, como também não é um argumento contra a divindade do Filho, que às vezes se fala do Pai sem menção sendo feita do Filho. Pois assim a Escritura insinua tacitamente que quando qualquer coisa pertencente à Divindade é dita de um dos Três, deve ser referida a todos eles, porque eles são um Deus. Nem de fato Deus o Pai pode ser entendido à parte de Sua Palavra e Amor, nem vice-versa; e por esta razão, em qualquer um dos Três, todos os Três estão implícitos, de modo que às vezes o Filho é mencionado sozinho, em referência àquilo que é comum aos Três, por exemplo (Mat. 11:27): Nem ninguém k agora o Pai, mas o Filho: e ainda assim, o Pai e o Espírito Santo conhecem o Pai. Da mesma forma é dito (1 Cor. 2:11) do Espírito Santo: As coisas que são de Deus ninguém sabe, mas o Espírito de Deus; e ainda assim é certo que tanto o Pai como o Filho têm este conhecimento. .

É também evidente que não pode ser provado que o Espírito Santo é uma criatura, pelo fato de que as Escrituras Sagradas atribuem a Ele coisas que têm sabor de movimento. Tais coisasdevem ser interpretados metaforicamente, já que as Sagradas Escrituras às vezes atribuem movimento a Deus: por exemplo (Gênesis 3: 8): Quando ouviram a voz do Senhor Deus caminhando no paraíso; e (Gênesis 18:21): Eu descerei e verei se eles agiram de acordo com o clamor. Portanto, as palavras, O Espírito do Senhor moveu-se sobre a água, devem ser tomadas como afirmado acima, como quando dizemos que a vontade se inclina para o seu objeto, ou que o amor persegue o amado. Alguns, porém, referem essas palavras, não ao Espírito Santo, mas ao ar, cujo lugar natural está acima das águas: portanto, para indicar as múltiplas mudanças do

ar, é dito que ele se movia acima das águas. palavras, derramarei meu espírito sobre toda a carne (Joel 2:28), deve ser interpretado como se referindo ao envio do Espírito Santo pelo Pai e pelo Filho, do qual falamos acima. A expansão derramada indica o efeito abundante do Espírito Santo, em que não se confinará a uma pessoa, mas alcançará muitos, de quem fluirá, por assim dizer, para outros, como pode ser visto quando coisas corpóreas são derramadas.

Da mesma forma as palavras (Nm 11.17), Eu tomarei do teu espírito, e darei a elas se referem, não à essência ou pessoa do Espírito Santo, visto que Ele é indivisível, mas aos Seus efeitos pelos quais Ele habita em nós, pois podem aumentar e diminuir no homem. No entanto, o objetivo não é que o efeito idêntico tirado de uma pessoa seja concedido a outra, mas que o efeito que é aumentado por um lado é semelhante ao que é diminuído por outro. Isso também não exige a subtração de uma pessoa, se outra receber um acréscimo, porque uma coisa espiritual pode ser compartilhada por várias ao mesmo tempo, sem prejuízo de nenhuma delas. Conseqüentemente, isso não significa que Moisés deve ter sido privado de qualquer de seus dons espirituais, a fim de que eles pudessem ser concedidos a outros: esta concessão se refere ao ato ou ofício, porque o Espírito Santo realizou por meio de várias pessoas, o que anteriormente Ele havia efetuado através de Moisés somente. Assim, novamente Eliseu não pediu que a essência ou pessoa do Espírito Santo pudesse ser duplicada nele, mas que ele pudesse receber o duplo efeito do Espírito Santo concedido a Elias, a saber, a profecia e a operação de milagres. No entanto, não é irracional que um homem deva ter uma parte mais abundante dos dons do Espírito Santo do que outro, seja o dobro ou em qualquer outra proporção de excesso, uma vez que o poder de cada homem é mensurável e finito: mas Eliseu não teria presumido para pedir que ele pudesse superar seu mestre em um efeito sobrenatural.

Também é claro que, como é costume nas Sagradas Escrituras, as paixões humanas são atribuídas a Deus metaforicamente. Assim é dito (Salmos 105: 40): O Senhor estava muito zangado com o seu povo: porque se diz que Deus está irado, por causa de uma

semelhança no efeito: porque ele pune, e as pessoas iradas fazem isso: portanto é dito (ibid. 41): E ele os entregou nas mãos das nações. Da mesma forma, é dito que o Espírito Santo entristece, por causa de uma semelhança no efeito: porque Ele abandona os pecadores, assim como os homens que estão entristecidos abandonam aqueles que os entristecem .

Também é um modo usual de expressão nas Sagradas Escrituras, atribuir a Deus aquilo que Deus opera no homem, de acordo com Gn 22:12: Agora eu sei que tu temes a Deus, isto é, eu te fiz saber. Nesse sentido, diz-se que o Espírito Santo pede, porque nos faz pedir: visto que Ele causa o amor de Deus em nossos corações para que desejemos desfrutá-Lo, e pelo desejo, pedimos.

Agora, o Espírito Santo age como o amor com o qual Deus se ama; e com o mesmo amor Deus ama a si mesmo e às outras coisas por causa de sua própria bondade; pelo que é evidente que o amor com que Deus nos ama pertence ao Espírito Santo: também o amor com que amamos a Deus, porque é Ele quem nos torna amantes de Deus, como se provou acima. Com relação a ambos, é apropriado que o Espírito Santo nos seja dado. Quanto ao amor com que Deus nos ama, está de acordo com o nosso modo habitual de falar, quando dizemos que um homem dá o seu amor a outro quando começa a amá-lo. É verdade que Deus não começa a amar ninguém com o tempo, se considerarmos a vontade divina com que nos ama: mas o efeito do seu amor é causado em nós no tempo, quando nos atrai para si. Quanto ao amor com que amamos a Deus, convém, porque o Espírito Santo causa esse amor em nós. Portanto, em relação a esse amor, Ele habita em nós, como mostramos, e assim O possuímos como alguém de cuja riqueza compartilhamos. E porque é devido ao Pai e ao Filho, que o Espírito Santo habita em nós e é possuído por nós, pelo amor que Ele causa em nós, é apropriado dizer que Ele nos foi dado pelo Pai e pelo Filho . Nem isso prova que Ele é menos do que o Pai e o Filho, mas que Ele procede deles. Também se diz que Ele se dá a nós, na medida em que o amor pelo qual Ele habita em nós é causado em nós por Ele, assim como pelo Pai e pelo Filho.

Agora, embora o Espírito Santo seja o verdadeiro Deus e tenha a verdadeira natureza divina do Pai e do Filho, isso não quer dizer que Ele seja um Filho. Pois um homem é filho porque foi gerado; e, conseqüentemente, se uma coisa recebe de outra a natureza deste, de outra forma que não sendo gerada, as condições de filiação estariam faltando. Assim, se por um poder concedido por Deus, um homem forme outro de alguma parte de seu corpo, ou de alguma matéria estranha como uma obra de arte, o resultado não seria chamado de seu filho, pois ele não nasceria dele. Agora, a procissão do Espírito Santo não satisfaz as condições de nascimento, como mostramos. Portanto, embora o Espírito Santo derive a natureza divina do Pai e do Filho, Ele não pode ser chamado de Filho deles. E é razoável que somente em Deus a natureza divina possa ser comunicada de várias maneiras: porque somente em Deus a operação é identificada com o ser. Portanto, visto que Nele, como em toda natureza intelectual, há inteligência e vontade, segue-se que o que procede Nele por meio de inteligência, como uma palavra o faz, e por meio de amor e vontade, como o amor faz, deve ter ser divino, e deve ser Deus. Conseqüentemente, tanto o Filho quanto o Espírito Santo são verdadeiros Deus.

Já dissemos o suficiente sobre a divindade do Espírito Santo. Quaisquer outras dificuldades em relação à sua procissão devem ser consideradas à luz do que dissemos sobre o nascimento do Filho.

CAPÍTULO XXIV
QUE O ESPÍRITO SANTO PROCEDE DO FILHO

AGORA, alguns estão errados quanto à procissão do Espírito Santo e afirmam que Ele não procede do Filho. Assim, devemos mostrar que o Espírito Santo procede do Filho.

É evidente nas Sagradas Escrituras que o Espírito Santo é o Espírito do Filho : pois está dito (Rom. 8: 9): Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não é dele. E, para que ninguém diga que o Espírito que procede do Pai é distinto do Espírito do Filho, é claro pelas palavras do mesmo Apóstolo que o mesmo Espírito Santo é do Pai e do Filho. Pois as palavras citadas acima, Se alguém não tem o Espírito de Cristo, não é dele, são precedidas por estas: Se é que o Espírito de Deus habita em você. Agora, o Espírito Santo não pode ser chamado de Espírito de Cristo, meramente porque Cristo O possuiu como homem, de acordo com Lc. 4: 1: Jesus, sendo cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão; visto que está dito (Gl 4: 6): Porque sois filhos, Deus enviou o Espírito de seu Filho aos vossos corações, clamando: Aba (Pai). Acco rdingly, o Espírito Santo faz-nos a ser filhos de Deus na medida em que Ele é o Espírito do Filho de Deus. Agora, tornamo-nos filhos de Deus por adoção, por nos conformarmos com Aquele que é Filho de Deus por natureza, de acordo com Rom. 8:29: O que antes conheceu, também predestinou para ser feito conforme a imagem de seu Filho: para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. Conseqüentemente, o Espírito Santo é o Espírito de Cristo tanto quanto Ele é o Filho natural de Deus. Mas o Espírito Santo não pode ser chamado de Espírito de Cristo por causa de qualquer outro relacionamento, exceto o de origem, uma vez que esta é a única distinção encontrada em Deus. Portanto, devemos dizer que o Espírito Santo é o Espírito de Cristo, no sentido de que Ele procede Dele.

Novamente. O Espírito Santo é enviado pelo Filho, de acordo com Jo. 15:26: Quando o Paráclito vier, a quem enviarei da parte do Pai. Agora, o remetente tem uma certa autoridade em relação à pessoa enviada. Portanto, devemos dizer que o Filho tem certa

autoridade a respeito do Espírito Santo; não uma autoridade de domínio ou grandeza, mas apenas no ponto de origem. Portanto, o Espírito Santo procede do Filho. - Mas alguém pode dizer que o Filho também é enviado pelo Espírito Santo, porque nosso Senhor declara que em Si mesmo foi cumprida a palavra de Isaías como (Lc 4:18): O Espírito de o Senhor está sobre mim:… para pregar o Evangelho aos pobres, ele me enviou. A isso respondemos que o Filho é enviado pelo Espírito Santo a respeito de Sua natureza humana. Agora, o Espírito Santo não assumiu uma natureza criada de tal maneira que com respeito a essa natureza Ele poderia ser considerado enviado pelo Filho, ou que o Filho tem autoridade em relação a ele. Segue-se, portanto, que com respeito à Pessoa eterna, o Filho tem autoridade sobre o Espírito Santo.

Além disso. O Filho diz a respeito do Espírito Santo (Jo 16:14): Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e o manifestará a vocês. Agora, não se pode dizer que Ele recebeu o que é do Filho, a menos que receba do Filho - por exemplo, se for dito que Ele recebeu do Pai a essência divina (que é do Filho). Portanto, o texto continua: Todas as coisas que o Pai possui são minhas; portanto eu disse que ele receberá o que é meu. Pois se tudo o que o Pai tem é do Filho, segue-se que a autoridade do Pai, tanto quanto Ele é o princípio do Espírito Santo, deve ser também do Filho. Conseqüentemente, assim como o Espírito Santo recebe do Pai o que é do Pai, do Filho Ele recebe o que é do Filho.

Além disso, podemos citar a autoridade dos Doutores da Igreja, mesmo dos gregos. Assim, Atanásio diz (Símbolo. Fid.): O Espírito Santo é do Pai eo filho; não feito, nem criado, nem gerado, mas procedendo. Cirilo também em sua epístola recebida pelo Concílio de Calcedônia diz: Ele é chamado o Espírito da Verdade e é o Espírito da Verdade: pois dele procede, como também de Deus Pai. E Dídimo diz (De Spir. Sancto): Nem o Filho é distinto, exceto nas coisas que recebe do Pai, nem é o Espírito Santo de outra substância, além do que é concedido, ou seja, que Ele é do Filho e procede Dele. Pois esta procissão de palavras, entre todas aquelas que indicam origem, é a mais ampla em seu significado. Assim, seja qual for a maneira que qualquer coisa seja de qualquer outra coisa, diz-se que procede daí: e visto que as coisas divinas são melhor

expressas em geral do que em termos especiais, a palavra procissão como denotando a origem das Pessoas divinas deve ser especialmente notada. Portanto, se for concedido que o Espírito Santo é do Filho, ou flui do Filho, segue-se que Ele procede Dele.

Novamente. Lemos no decreto do Quinto Concílio: Em todas as coisas seguimos os ensinamentos dos santos Padres e Doutores da Igreja, de Atanásio, Hilário, Basílio, Gregório Teólogo, Gregório de Nissa, Ambros e, Agostinho, Teófilo, João de Constantinopla, Cirilo, Leão, Probo: e subscrevemos tudo o que eles ensinaram sobre a verdadeira fé e a condenação das heresias. Agora, está claro em muitas das obras de Agostinho, especialmente o Livro sobre a Trindade e seu Comentário sobre João, que o Espírito Santo procede do Filho. Portanto, deve-se reconhecer que o Espírito Santo procede do Filho.

O mesmo pode ser evidentemente provado pela razão.

À parte da distinção da matéria, que não pode ter lugar nas Pessoas divinas, não pode haver distinção nas coisas, exceto por meio de oposição: visto que coisas que não são de forma alguma distintas umas das outras podem estar juntas no mesmo assunto, então que não podem ser causa de distinção: assim branco e triangular, embora diversos, mas, por não se oporem, podem estar no mesmo sujeito. Agora, de acordo com o ensino da Fé Católica, devemos conceder uma distinção entre o Filho e o Espírito Santo: caso contrário, não haveria três, mas duas pessoas . Conseqüentemente, essa distinção deve resultar de algum tipo de oposição. Mas, não pode ser a oposição de afirmação e negação, pois tal é a distinção entre ser e não ser. Nem pode ser a oposição de privação e hábito, visto que tal é a distinção entre perfeito e imperfeito. Nem pode ser a oposição da contrariedade, visto que tal é a distinção entre as coisas que têm formas diferentes: pois a contrariedade é a diferença da forma, como ensinam os filósofos: e tal diferença é incompatível nas Pessoas divinas, na medida em que têm uma forma, mesmo que eles tenham uma essência: assim o apóstolo falando do Filho, diz (Filipe, 2: 6): Quem, estando na forma de Deus, isto é, do Pai. Segue-se, portanto, que uma Pessoa divina não é distinta de outra, exceto por oposição relativa: assim, o Filho é

distinto do Pai no que diz respeito à oposição relativa entre um pai e seu filho. Pois não pode haver outra oposição relativa em Deus, exceto aquela que está de acordo com a origem: uma vez que a oposição relativa é fundada ou na quantidade, como duplo e meio, ou na ação e paixão, como senhor e servo, motor e movido, pai e filho.

Novamente, daqueles parentes que são fundados na quantidade, alguns são baseados na diferença na quantidade, como o dobro e a metade, mais ou menos; alguns na própria unidade - por exemplo, o mesmo, que significa um em substância, e igual, que significa um em quantidade, e semelhante, que significa um em qualidade.

Conseqüentemente, as Pessoas divinas não podem ser distinguidas por relações baseadas na diversidade da quantidade, porque isso destruiria a igualdade das três Pessoas; nem por relações baseadas na unidade; porque tais relações não causam distinção; na verdade, eles se assemelham mais à conformidade, embora possa ser que um ou outro pressupõe distinção. Mas em todas as relações baseadas na ação e na paixão, uma delas é sempre sujeita e desigual no poder; exceto apenas nas relações de origem, onde nenhuma inferioridade é indicada, porque em seu caso algo produz seu semelhante e igual em natureza e poder. Portanto, segue-se que as Pessoas divinas não podem ser distinguidas, exceto por relativa oposição de origem. Portanto, se o Espírito Santo é distinto do Filho, Ele deve proceder Dele: visto que não se pode dizer que o Filho procede do Espírito Santo, porque o Espírito Santo é o Espírito do Filho, e é dado por Ele.

Novamente. Tanto o Filho quanto o Espírito Santo procedem do pai. Conseqüentemente, o Pai deve estar relacionado ao Filho e ao Espírito Santo, assim como o princípio está relacionado àquilo que dele procede. Agora Ele está relacionado com o Filho em razão da paternidade, mas não com o Espírito Santo, pois então o Espírito Santo seria Seu Filho: pois a paternidade é uma relação com ninguém, mas com um filho. Portanto, deve haver outra relação no Pai, pela qual Ele está relacionado com o Espírito Santo; e isso é chamado de espiração. Da mesma maneira, visto que há uma relação no Filho, pela qual Ele está relacionado ao Pai, e que é

chamada de filiação, deve haver também no Espírito Santo uma outra relação pela qual Ele está relacionado ao Pai, e que é chamado procissão. Assim, existem duas relações correspondentes à origem do Filho do Pai, uma na Pessoa que é a origem, e outra na Pessoa originada, a saber, paternidade e filiação; e novamente duas relações correspondentes à origem do Espírito Santo, a saber, espiração e procissão. Logo, a paternidade e a espiração não constituem duas pessoas, mas pertencem à única Pessoa do Pai, porque não são opostas uma à outra. Nem, portanto, filiação e procissão constituiriam duas Pessoas, mas pertenceriam a uma Pessoa, a menos que se opusessem uma à outra. Agora, nenhuma outra oposição é possível, exceto a de origem. Portanto, deve haver oposição de origem entre o Filho e o Espírito Santo, para que um proceda do outro.

Avançar. Coisas que têm algo em comum, se forem distintas umas das outras, devem ser distinguidas por diferenças per se, e não por diferenças que acidentalmente se referem ao que têm em comum. Assim, homem e cavalo concordam em natureza animal, e são diferenciados, não pelo preto e branco que são acidentais ao animal, mas pelos racionais e irracionais que pertencem ao animal per se: porque, desde animal significa aquele que tem uma alma (anima) , segue-se que deve ser diferenciado no ponto de ter este ou aquele tipo de alma; por exemplo, racional ou irracional. Agora é manifesto que o Filho e o Espírito Santo concordam no ponto de proceder do outro, visto que cada um é do Pai: e, portanto, o Pai é apropriadamente distinto deambos, no sentido de que ele é inascível. Se, então, o Espírito Santo é distinto do Filho, isso deve ser por distinções que separam per se o fato de ser de outro: e tais distinções precisam ser do mesmo tipo, isto é, distinções de origem, para que um deles procedem do outro. Segue-se, portanto, que o Espírito Santo deve proceder do Filho, a fim de ser distinto Dele.

Além disso. Alguém poderia dizer que o Espírito Santo é distinto do Filho, não porque proceda Dele, mas pela diferença na origem de cada um do Pai: mas isso dá no mesmo. Pois se o Espírito Santo não é o Filho, suas respectivas origens ou procissões devem ser diferentes. Agora, duas origens não podem diferir, exceto quanto ao termo, princípio ou assunto: assim, a origem de um cavalo difere da

origem de um boi no que diz respeito ao termo, tanto quanto essas duas origens terminam em naturezas especificamente distintas. O n parte do princípio-, assim, nas mesmas espécies animais, pode haver alguns animais provocadas pela força activa do sol sozinho, enquanto outros são geradas pelo mesmo co-operativo força com a potência activa de semente. Por parte do sujeito, a engendragem de um cavalo difere da de outro, por mais que a especificidade seja recebida em matéria distinta. Ora, esta distinção por parte do sujeito não pode ser atribuída às Pessoas divinas, visto que são totalmente desprovidas de matéria . Novamente, por parte do termo, se se pode usar a expressão, não pode haver diferença nas procissões, porque o Espírito Santo, procedendo, recebe uma única e mesma natureza divina que o Filho recebe ao nascer. Conseqüentemente, a distinção de suas respectivas origens só pode ser por parte do princípio. Agora, está claro que somente o Pai é o princípio da origem do Filho. Portanto, se o Pai sozinho ser o princípio da procissão do Espírito Santo, a procissão do H oly Santo não será distinta da geração do Filho, e assim o Espírito Santo não será distinto do Filho. Conseqüentemente, se houver uma distinção entre as procissões e as Pessoas procedendo, devemos concluir que o Espírito Santo não vem somente do Pai, mas do Pai e do Filho.

Novamente, alguém poderia dizer que as procissões diferem quanto ao princípio, na medida em que o Pai produz, o Filho como a Palavra procedente de Seu intelecto; e o Espírito Santo, como o amor procedente de sua vontade: e então devemos dizer que as duas procissões e as duas pessoas procedentes são distintas em razão da diferença entre vontade e intelecto em Deus Pai. Mas vontade e intelecto não são realmente distintos em Deus Pai, mas apenas logicamente, como provamos. Conseqüentemente, haverá apenas uma distinção lógica entre as duas procissões e as duas Pessoas procedentes. Agora, as coisas que diferem apenas logicamente são predicadas umas das outras: pois é verdade que a vontade de Deus é Sua em teleeto e vice-versa. Portanto, será verdade que o Espírito Santo é o Filho, e vice-versa: que é a declaração ímpia de Sabélio. Portanto, para explicar a distinção entre o Espírito Santo e o Filho, não é suficiente dizer que o Filho procede por meio da inteligência e o Espírito Santo por meio da

vontade, a menos que acrescentemos que o Espírito Santo procede do Filho.

Avançar. Do próprio fato de que se diz que o Espírito Santo procede por meio da vontade e o Filho por meio do intelecto, segue-se que o Espírito Santo procede deo Filho: porque o amor procede da palavra, visto que não podemos amar nada a menos que primeiro o concebamos na palavra de nossos corações.

Novamente. Se considerarmos as várias espécies de coisas, observaremos uma certa ou deriva nelas, em que os seres vivos estão acima das coisas inanimadas, os animais acima das plantas e o homem acima dos outros animais; e que existem vários graus em cada um deles, no que diz respeito às suas várias espécies. Conseqüentemente, Platão disse que as espécies são como os números, que diferem especificamente pela adição ou subtração da unidade. Conseqüentemente, nas substâncias desprovidas de matéria, não pode haver distinção, a não ser em razão da ordem. Ora, as Pessoas divinas são imateriais e nelas não pode haver ordem senão a da origem. Portanto, duas Pessoas não podem proceder de uma, a menos que uma delas proceda da outra: e assim, o Espírito Santo deve proceder do Filho.

Novamente. O Pai e o Filho, no que diz respeito à unidade de essência, não diferem, exceto no fato de que um é o Pai e o outro é o Filho. Tudo o que, portanto, está além disso, é comum ao Pai e ao Filho. Agora, ser o princípio do Espírito Santo é além da paternidade e da filiação: visto que a relação pela qual o Pai é pai é distinta daquela pela qual Ele é o princípio do Espírito Santo, como afirmado acima. Portanto, é comum para Pai e Filho, ser o princípio do Espírito Santo.

Além disso. Tudo o que não é contra a natureza de uma coisa pode ser atribuído a ela, a menos que haja algo acidental no caminho. Ora, ser princípio do Espírito Santo não é incompatível no Filho, nem como Deus (visto que o Pai, que é Deus, é o princípio do Espírito Santo), nem como Filho (visto que a procissão do Espírito Santo difere do Filho): e proceder de um princípio por um tipo de procissão não é incompatível com ser o princípio da procissão de outro. Conseqüentemente, não é impossível para o Filho ser o

princípio do Espírito Santo. Agora, o que não é impossível é possível: e em Deus, o que é possível não é diferente do que é. Portanto, o Filho é o princípio do Espírito Santo.

CAPÍTULO XXV
ARGUMENTOS DAQUELES QUE PROVAM QUE O ESPÍRITO SANTO NÃO PROCEDE DO FILHO; E SUA SOLUÇÃO

ALGUNS homens, em sua obstinada oposição à verdade, aduzem argumentos em contrário: mas mal merecem resposta. Eles dizem que quando nosso Senhor falou da procissão do Espírito Santo, Ele afirmou que o Espírito Santo procede do Pai, e não faz nenhuma menção do Filho, como quando Ele diz (Jo. 15:26): Quando o Paráclito deve vinde, a quem eu vos enviarei do Pai, o Espírito da Verdade, que procede do Pai. Portanto, como não devemos acreditar em nada sobre Deus, exceto no que somos ensinados pelas Escrituras, não devemos dizer que o Espírito Santo procede do Filho.

Agora, isso é um absurdo total. Em razão da unidade de essência, tudo o que a Escritura diz sobre uma pessoa, deve ser entendido como aplicável a outra pessoa, mesmo que um termo exclusivo seja empregado, a menos que seja incompatível com a propriedade pessoal desta última pessoa. Pois, embora seja dito (Mat. 11:27): Ninguém conhece oFilho, mas o Pai, nem o próprio Filho, nem o Espírito Santo estão excluídos do conhecimento do Filho. Portanto, mesmo que seja dito no livro de Go que o Espírito Santo procede somente do Pai, isso não implicaria que Ele não procede do Filho, visto que isso não é incompatível com a propriedade do Filho, como provamos. Nem precisamos nos perguntar se nosso Senhor disse que o Espírito Santo procede do Pai, sem mencionar a Si mesmo, porque Ele costuma referir todas as coisas ao Pai, de quem Ele tem tudo o que Ele tem. Assim Ele diz (Jo. 7:16): Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou; isto é, do Pai: e encontramos muitas dessas declarações de nosso Senhor, enfatizando a autoridade do Pai como princípio. E ainda, na passagem citada acima, Ele não omite totalmente de dizer que Ele é o princípio do Espírito Santo, pois Ele O chama de Espírito da Verdade, e Ele já havia se chamado de Verdade.

Eles também objetam que em alguns Concílios era proibido, sob pena de anátema, fazer qualquer acréscimo ao Credo aprovado pelos Concílios: e que neste Credo nenhuma menção é feita da procissão do Espírito Santo do Filho. Portanto, eles argumentam que os latinos que fizeram esse acréscimo ao Credo são anatematizados.

Mas isso não adianta nada: porque é declarado no decreto do Concílio de Calcedônia, que quando os Padres reunidos em Constantinopla confirmaram a doutrina do Concílio de Nicéia, eles não implicaram que o Concílio anterior continha menos doutrina, mas seu objetivo era para explicar a mente dos Padres citando a autoridade das Escrituras contra aqueles que negaram que o Espírito Santo é o Senhor. Da mesma forma, devemos dizer que a procissão do Espírito Santo é implicitamente reconhecida no Credo de Constantinopla, na medida em que afirma que Ele prossegue: porque o que vale para o Pai, vale também para o Filho, como dissemos acima . Além disso, a autoridade do Pontífice Romano é suficiente para fazer este acréscimo: por qual autoridade os primeiros Concílios foram confirmados.

Eles também argumentam que, visto que o Espírito Santo é simples, Ele não pode proceder de duas Pessoas; e que se Ele procede do Pai perfeitamente, Ele não procede do Filho; e apresentar muitos argumentos semelhantes, que podem ser facilmente resolvidos mesmo por aqueles que não estão muito avançados em teologia.

Pois o Pai e o Filho são um princípio do Espírito Santo, por causa da unidade do poder divino, e por um ato produtivo produzem o Espírito Santo. Assim também as três Pessoas são um princípio da criatura e criam por uma ação.

CAPÍTULO XXVI
QUE NÃO HÁ MAIS DE TRÊS PESSOAS EM DEUS, NOMEADAMENTE, O PAI, O FILHO E O ESPÍRITO SANTO

Concluímos do que foi dito nos capítulos anteriores que na natureza divina subsistem três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; e que esses três são um Deus, sendo distintos apenas nas relações. O Pai é distinto do Filho pela relação de paternidade, e pela inascibilidade: o Filho do Pai, pela relação de filiação: o Pai e o Filho do Espírito Santo por espiração, como pode ser chamado:e o Espírito Santo do Pai e do Filho, pela procissão do amor, por meio da qual Ele procede de ambos.

Além dessas três Pessoas, não há uma quarta na natureza divina.

Visto que as Pessoas divinas concordam em essência, elas não podem ser distintas exceto pelas relações de origem, como já deixamos claro. Ora, essas relações de origem não surgem de uma procissão que tende a coisas externas (pois assim o que procede não é da mesma essência de seu princípio), mas de uma procissão que permanece dentro. E é apenas no funcionamento do intelecto e da vontade que uma coisa se desenvolve de modo a permanecer dentro de seu princípio, como já explicamos. Portanto as Pessoas divinas não podem ser multiplicadas, exceto na medida em que isso é necessário pelas procissões do intelecto e da vontade em Deus. Ora, em Deus só pode haver uma procissão segundo o intelecto, porque Seu ato de inteligência é único, simples e perfeito; visto que ao compreender a Si mesmo, Ele entende todas as outras coisas, de modo que em Deus pode haver apenas uma procissão da Palavra. Do mesmo modo, só pode haver uma procissão de amor, pois a vontade divina é única e simples: porque, ao amar a si mesmo, Ele ama todas as outras coisas. Conseqüentemente, em Deus não pode haver mais do que duas Pessoas procedentes: uma por meio da inteligência, como palavra, a saber , o Filho; o outro por meio do amor, ou seja, o Espírito Santo. T aqui é também uma

pessoa que não procede, ou seja, o Pai. Portanto, existem apenas três Pessoas na Trindade.

Novamente. As Pessoas são distinguidas de acordo com a procissão. Agora, com respeito à procissão, existem apenas três modos possíveis em um Perso n: ou Ele não procede de forma alguma, como o Pai; ou, como o Filho, Ele procede de alguém que não procede; ou, como o Espírito Santo, Ele procede daquele que procede. Portanto, não pode haver mais de três Pessoas. E embora, em outros seres vivos , as relações de origem possam ser multiplicadas - portanto, na natureza humana pode haver muitos pais e muitos filhos - na natureza divina isso é totalmente impossível. Pois, visto que em uma natureza a filiação é de uma espécie, ela não pode ser multiplicada exceto em relação a seu assunto ou assunto, como no caso de outras formas. Portanto, como em Deus não há matéria ou sujeito, e como as próprias relações são subsistentes, como provamos, não pode haver várias filiações em Deus. O mesmo se aplica às outras relações: e, portanto, em Deus há apenas três Pessoas.

Alguém pode objetar que, visto que o Filho é Deus perfeito, Ele tem poder intelectual perfeito e, conseqüentemente, pode produzir uma Palavra; e da mesma maneira, visto que há infinita bondade no Espírito Santo, por meio do qual Ele é o princípio da comunicação da bondade, Ele será capaz de conceder a natureza divina a outra pessoa.

A isso respondemos que o Filho é Deus, como gerado, e não como gerador: portanto, o poder intelectual está Nele como aquele que procede por meio da palavra, e não como aquele que produz a palavra: e, da mesma maneira, visto que o Espírito Santo é Deus procedente, a bondade infinita está Nele como o recipiente, e não como comunicando a bondade infinita a outro. Pois eles não se distinguem um do outro, exceto apenas pelas relações, como mostramos. Conseqüentemente, toda a plenitude da Divindade está no Filho, identicamente a mesma que está no Pai; mas no Filho é com a relação de nascimento; no Pai, com a relação de geração ativa: para que fossema relação do Pai atribuída ao Filho, não

haveria mais qualquer distinção entre eles: e o mesmo se aplica ao Espírito Santo.

Podemos agora considerar a semelhança com a Trindade divina na mente humana. A mente, ao compreender- se realmente , produz sua palavra em si mesma: esta palavra é o reflexo inteligível da mente, e é chamada de ideia, existindo na alma: e quando se ama, ela se reproduz na vontade como amada . Além disso, ele não prossegue dentro de seu elfo, mas completa o círculo, quando pelo amor retorna à própria substância de onde a procissão começou na ideia: há, entretanto, uma procissão em direção aos efeitos externos, quando por amor a si mesmo se procede a açao. Portanto, há três coisas na mente; a própria mente em sua existência natural, que é o ponto de partida da procissão; no intelecto, a concepção da mente; e na vontade, a mente amada. No entanto, esses três não são uma natureza, visto que o ato de inteligência da mente não é o seu ser; e sua vontade não é nem seu ser nem seu ato de inteligência. Por esta razão, a mente compreendida e a mente amada não são pessoas, uma vez que não são subsistentes: nem a mente, em sua existência natural, uma pessoa, pois não é a quem le subsistence, mas apenas parte da subsistência, que quer dizer, do homem. Por conseguinte, em nossa mente há uma semelhança com a Trindade divina, no que diz respeito às procissões que multiplicam as Pessoas. Pois temos mostrado suficientemente que na natureza divina há Deus não gerado, ou seja, o Pai, que é o princípio de toda a procissão divina: Deus gerado, como a palavra é concebida no intelecto, e este é o Filho: e Deus procedendo como amor, ou seja, o Espírito Santo. Não há mais procissões dentro da natureza divina, mas apenas aquelas que terminam em efeitos externos. Essa semelhança, então, fica aquém de ser uma representação da Trindade divina, em que Pai, Filho e Espírito Santo são de uma natureza, e cada um deles é uma Pessoa perfeita , visto que o próprio ser de Deus é inteligência e vontade, como nós mostramos. Conseqüentemente, a semelhança divina é reproduzida no homem, como a semelhança de Hércules é reproduzida na pedra, no que diz respeito à forma representada, mas não pela comunidade da natureza: pelo que se afirma que a imagem de Deus está na mente

humana (Gn 1: 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança.

Em outras coisas também há uma semelhança com a Trindade, visto que cada coisa é uma em sua substância, informada por uma certa espécie e tem uma certa ordem. Sem w, como já afirmou claramente, o conceito intelectual no ser inteligível é como a informação da espécie em ser natural, e amor é como a inclinação ou o fim de uma coisa natural. Portanto, nas coisas naturais, as espécies representam o Filho r emotamente, e a ordem representa o Espírito Santo. Portanto, por conta da semelhança com as coisas irracionais serem remotas e obscuras, dizemos que há nelas um traço, mas não uma imagem da Trindade, de acordo com Jó 11: 7: Porventura, compreenderás os passos de Deus, e vai descobrir o Todo-Poderoso perfeitamente.

Já dissemos o suficiente sobre a Trindade.

CAPÍTULO XXVII
DA ENCARNAÇÃO DA PALAVRA, COMO ESTABELECIDO NAS SAGRADAS ESCRITURA

Ao falar da geração divina, observamos que certas coisas são próprias do Filho de Deus, nosso Senhor Jesus Cristo, a respeito de sua natureza divina, e outras a respeito de sua natureza humana, por tomar o que, no devido tempo, o Filho eterno de Deus desejava se tornar encarnado. Portanto, devemos agora proceder ao tratamento do mistério da Encarnação. De todas as obras divinas, esta supera a razão mais do que qualquer outra: visto que não se pode imaginar Deus fazendo nada mais maravilhoso do que que Deus Filho, verdadeiro Deus, se torne verdadeiro homem. E por ser a mais maravilhosa de todas, segue-se que todas as outras maravilhas são direcionadas à fé nesta a maior de todas as maravilhas: já que em cada gênero, o que é maior é a causa das demais.

Nossa fé na Encarnação é baseada na autoridade divina. Pois é dito (Jo. 1:14): E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e falando do Filho de Deus, o Apóstolo diz (Fil. 2: 6, 7): Quem, quando ele estava na forma de Deus, pensei que não era roubo ser igual a Deus; mas esvaziou-se, assumindo a forma de servo, sendo feito à semelhança dos homens e , pelo hábito, encontrado como homem. O mesmo é claramente indicado pelas palavras do próprio nosso Senhor Jesus Cristo, visto que às vezes Ele atribui a Si mesmo coisas humildes e humanas que Lhe pertencem em Sua assumida natureza humana, por exemplo, O Pai é maior do que eu (Jo. 14: 28), Minha alma está triste até a morte (Mat. 26:38): enquanto às vezes Ele diz de si mesmo coisas sublimes e divinas, como certamente pertencem a Ele em sua natureza divina: por exemplo, eu e o Pai somos um (Jo . 10:30), e, Todas as coisas que o Pai possui são minhas (Jo. 16:15).

O mesmo é mostrado pelas próprias coisas que Ele está relacionado a ter feito. Que Ele temeu, sofreu, teve fome, morreu, são coisas pertencentes à Sua natureza humana: que pelo Seu

próprio poder Ele curou os enfermos, ressuscitou os mortos, ordenou a obediência dos elementos da terra, que expulsou demônios, perdoou pecados, ressuscitou dos mortos quando Ele quis, que finalmente ascendeu ao céu - todas essas coisas apontam para um poder divino Nele.

CAPÍTULO XXVIII
O ERRO DE PHOTINUS SOBRE A ENCARNAÇÃO

ALGUNS, por meio do abuso das palavras das Escrituras, conceberam falsas noções sobre as naturezas divina e humana de nosso Senhor Jesus Cristo.

Por exemplo, Ebion e Cerinthus e, depois deles, Paulo de Samosata e Photinus, disseram que Cristo era um mero homem: e eles atribuíram a divindade a Ele, não como se Ele fosse Deus por natureza, mas porque por Seus atos Ele havia merecido superar outros em Sua parte da glória divina, como afirmamos acima. Ora, esta visão, além do que já dissemos sobre ela , destrói o mistério da Encarnação.

Nesta visão, Deus não teria se feito carne e se tornado homem: mas o homem carnal teria se tornado Deus: e, conseqüentemente, não haveria verdade no sentença de João (1.14): O Verbo se fez carne, mas antes, ele deveria ter dito que a Carne foi feito o Verbo. Da mesma maneira, o Filho de Deus não teria descido e se esvaziado, mas o homem teria sido ressuscitado e glorificado, de modo que o apóstolo não poderia dizer verdadeiramente, Quem, quando estava na forma de Deus ... se esvaziou, tomando o forma de um escravo (Fil. 2: 6, 7): e teria sido apenas o homem que foi elevado à glória divina; do qual é dito (versículo 9): Por isso também Deus o exaltou.

Nem seriam as palavras de nosso Senhor verdadeiras (Jo. 6:38), eu desci do céu, mas somente as suas palavras (Jo. 20:17), eu subo para meu Pai: e ainda assim a Escritura une essas duas declarações (Jo. 3 : 13) onde nosso Senhor diz: Ninguém subiu ao céu, mas aquele que desceu do céu, o Filho do homem, que está nos céus; e (Ef. 4:10): Aquele que desceu é também aquele que ascendeu acima de todos os céus. Novamente, neste caso, não se poderia dizer que o Filho foi enviado pelo Pai, nem que Ele saiu do Pai, para vir ao mundo, mas apenas que Ele foi para o Pai: no entanto, Ele une os dois juntos (Jo. 16: 5): Vou para aquele que me enviou: e (ibid. 28): Eu saí do Pai e vim ao mundo: outra vez deixo o

mundo e vou para o Pai; e ambos dão testemunho das naturezas humana e divina.

CAPÍTULO XXIX
O ERRO DOS MANIQUES SOBRE A ENCARNAÇÃO

OUTROS houve que negaram a verdadeira doutrina da Encarnação, e inventaram uma imitação fictícia dela. Os maniqueus, de fato, diziam que o Filho de Deus assumia não um corpo real, mas imaginário: de modo que não podia ser um homem real, mas apenas parecia ser um. Eles fingiram que tudo o que Ele fez como homem - por exemplo, que Ele nasceu, que Ele comeu, bebeu, andou, sofreu e foi enterrado - era tudo irreal, embora tivesse alguma aparência de realidade. Conseqüentemente, eles reduziram todo o mistério da Encarnação a uma obra de ficção. Agora, em primeiro lugar, esse ponto de vista anula inteiramente a autoridade das Escrituras. Pois visto que a semelhança da carne não é carne, e a semelhança do andar não é andar, e assim por diante; a Escritura mente quando diz que o Verbo se fez carne, se fosse carne imaginária: mente novamente quando diz que Jesus andou, comeu, morreu e foi sepultado, se essas coisas aconteceram a uma mera aparição imaginária. Agora, se a autoridade da Escritura for permitida a sofrer no menor grau, nossa fé perde toda a sua estabilidade, pois é baseada nas Sagradas Escrituras, de acordo com Jo. 20:31, Estas coisas foram escritas para que você acredite.

Alguém, entretanto, poderia dizer que a Sagrada Escritura não carece de verdade, se ela retrata as aparições como se fossem fatos reais: porque as semelhanças das coisas são equivocadamente e metaforicamente chamadas pelos nomes das próprias coisas; assim, a imagem de um homem é chamada de homem: e as Sagradas Escrituras costumam falar assim, por exemplo (1 Cor. 10: 4): A Rocha era Cristo. Assim, na Escritura, muitos termos corpóreos são aplicados a Deus por nenhuma outra razão, exceto semelhança: por exemplo, Ele é chamado de cordeiro, leão e assim por diante.

No entanto, embora seja verdade que as semelhanças das coisas às vezes são chamadas pelos nomes das coisas que

representam: não é apropriado para a Sagrada Escritura relacionar um incidente inteiro com tal duplo significado, a menos que alguém fosse capaz de elucidar a verdade a partir de outras passagens da Escritura: porque isso levaria os homens, não ao conhecimento, mas ao engano: e ainda assim o apóstolo diz (Rom. 15: 4) que tudo o que foi escrito, foi escrito para o nosso ensino, e (2 Tim. 3: 16): Toda escritura, inspirada por Deus, é proveitosa para ensinar ... e instruir. Além disso, a história do Evangelho seria um poema e uma fábula, se coisas imaginárias fossem retratadas como reais: ao passo que se diz (2 Ped. 1:16): Não seguimos fábulas engenhosamente inventadas, quando vos revelamos o poder ... de nosso Senhor Jesus Cristo.

Além disso, quando as Escrituras relacionam aparições e não realidades, isso fica bem claro pela maneira como a narrativa é feita. Assim é dito (Gênesis 18: 2): E quando ele (isto é, Abraão) levantou os olhos, apareceram-lhe três homens: pelo que somos dados a compreender que eram homens apenas na aparência. Por isso, ele adorava a Deus entre eles e testemunhava a sua Divindade, dizendo (versículo 27): Falarei ao meu Senhor, visto que sou pó e cinza; e novamente (versículo 25): Tu que julgas toda a terra, não farás este julgamento . Quando Isaias, Ezequiel e outros profetas descrevem suas visões, não somos levados ao erro, porque tais coisas são registradas, não como uma narrativa histórica, mas como descritiva da profecia; além disso, eles sempre usam alguma expressão para indicar uma aparição: por exemplo (Is 6: 1), eu vi o Senhor sentado em um trono alto, (Eze. 1: 3, 4), A mão do Senhor estava ali sobre ele: e eu vi, e eis que um redemoinho saiu do norte, etc., e (ibid. 8: 3), A semelhança de uma mão foi estendida, e me tomou ... e me trouxe na visão de Deus em Jerusalém.

Novamente, não devemos ser induzidos ao erro, se a Escritura usa metáforas ao falar de coisas divinas. Em primeiro lugar, essas metáforas são tiradas de coisas de tão pouca importância, que é claro que as afirmações devem ser tomadas metaforicamente e não literalmente. Em segundo lugar, o que está escondido dentro das metáforas em uma parte da Escritura, é declarado em outro lugar nas Escrituras em termos apropriados, que expressam a verdade claramente. Agora, isso não se aplica ao caso em questão: porque a

Escritura em nenhum lugar oferece autoridade para negar a realidade do que ela relata da natureza humana de Cristo.

No entanto, pode-se dizer que a Escritura faz isso implicitamente quando o Apóstolo diz (Rom. 8: 3): Deus, enviando seu próprio filho em semelhança de carne pecaminosa, ou quando ele diz (Fil. 2: 7): Sendo feito na semelhança dos homens, e no hábito encontrado como um homem. Mas tal interpretação é proibida pelo contexto. Pois ele não diz simplesmente: Em semelhança de carne, mas de carne pecaminosa, porque Cristo tinha carne real - não carne pecaminosa, visto que não havia pecado Nele, mas como carne pecaminosa, visto que Ele tinha carne passível, e tais como a carne do homem se tornou pelo pecado. Da mesma forma, uma interpretação ficcional das palavras, sendo feita à semelhança de homens, é excluída pelo acréscimo das palavras, assumindo a forma de servo: porque é claro que forma aqui significa natureza e não aparência, uma vez que o O apóstolo havia dito: Quem, estando na forma de Deus; pois não é sugerido que Cristo fosse uma semelhança de Deus. O sentido ficcional também é excluído pelas palavras subsequentes, Tornando-se obediente até a morte. Portanto, semelhança aqui não indica osemelhança da simulação, mas verdadeira semelhança das espécies, assim como se diz que todos os homens são semelhantes nas espécies.

Ainda mais enfaticamente, a Sagrada Escritura exclui qualquer suspeita de uma aparição fantasmagórica. Pois é relatado (Mat. 14:26) que os discípulos, vendo Jesus andando sobre o mar, ficaram preocupados, dizendo: É uma aparição; e eles gritaram de medo. Nosso Senhor também sabe a maneira certa de desiludi-los; pois assim a narrativa continua: E imediatamente Jesus falou-lhes, dizendo: Tende bom coração, sou eu, não temais. No entanto, dificilmente parece razoável supor que os discípulos não estivessem cientes disso, se Ele tivesse assumido apenas um corpo imaginário, visto que os havia escolhido para que pudessem testemunhar a verdade pelo que viram e ouviram; e, se eles estivessem cientes disso; então, o pensamento de que era uma aparição não deveria tê-los assustado.

E ainda mais nosso Senhor, após Sua ressurreição, removeu da mente de Seus discípulos qualquer dúvida sobre a realidade de Seu corpo. Assim (Lc 24: 37-39) é relatado que os discípulos estando perturbados e amedrontados, supuseram que viram um espírito, quando viram Jesus: e Ele lhes disse : Por que vocês estão perturbados, e por que os pensamentos surgem em seus corações? Veja minhas mãos e pés, que sou eu mesmo. Manuseie e veja; pois um espírito não tem carne e ossos, como você vê que eu tenho. Pois teria sido inútil dizer-lhes que sentissem, se Ele tivesse apenas um corpo imaginário.

Novamente. Os apóstolos mostram-se testemunhas idôneas de Cristo. Assim diz Pedro (Atos 10:40, 41): Ele, isto é, Jesus, Deus ressuscitou ao terceiro dia, e O deu para se manifestar, não a todo o povo, mas às testemunhas pré- ordenadas por Deus, até mesmo para nós, que comemos e bebemos com Ele depois de ressuscitar dentre os mortos; e o apóstolo João diz no início de sua epístola (1 Jo. 1: 1, 2): Aquilo que vimos com os nossos olhos, que temos olhado e nossas mãos têm lidado com a palavra da vida (…) prestamos testemunho. Ora, é impossível que um testemunho válido da verdade seja proporcionado por coisas que acontecem não realmente, mas apenas na aparência. Conseqüentemente, se o corpo de Cristo era apenas imaginário, se Ele realmente não comia e bebia , se Ele não era realmente visto e manuseado, mas apenas na imaginação, segue-se que o testemunho dos apóstolos de Cristo foi inadequado; e assim que a pregação deles foi vã, e vã também a nossa fé, como diz Paulo (1 Coríntios 15:14).

Além disso, se Cristo não tivesse um corpo real, Ele realmente não morreu. Portanto, Ele realmente não ressuscitou. Conseqüentemente, os apóstolos são falsas testemunhas, visto que pregaram ao mundo que Ele havia ressuscitado: pelo que o apóstolo diz (1 Cor. 15:15): Somos achados testemunhas falsas de Deus: porque demos testemunho contra Deus; que ressuscitou a Cristo, a quem não ressuscitou, se os mortos não ressuscitam.

Avançar. A falsidade não é o caminho certo para a verdade, de acordo com Ecclus. 34: 4, Que verdade pode vir daquilo que é falso? Ora, Cristo veio ao mundo para manifestar a verdade: pois

disse (Jo 18.37): Para isto nasci e para isso vim ao mundo; que eu deveria dar testemunho da verdade. Portanto, não havia nada falso em Cristo. No entanto, teria havido, se o que é relatado Dele fosse apenas imaginário: visto que o que não é o que parece ser, é falso. Portanto, todas as coisas relacionadas a Cristo aconteceram na realidade.

Novamente. É afirmado (Rom. 3:24, 25) que somos justificados no bloo d de Cristo , e (Apoc. 5: 9) é dito: Tu nos redimiste para Deus, em teu sangue. Conseqüentemente, se Cristo não tivesse sangue verdadeiro, Ele realmente não o derramou por nós, e não somos verdadeiramente justificados nem verdadeiramente redimidos. Portanto, é inútil para nós estarmos em Chri st.

Novamente. Se a vinda de Cristo ao mundo foi apenas imaginária, não havia nada de novo em Sua vinda: já que mesmo no Antigo Testamento, Deus apareceu a Moisés e aos profetas, sob muitas figuras, como o Novo Testamento freqüentemente declara. Mas isso invalidaria todo o ensino do Novo Testamento. Portanto, o Filho de Deus assumiu um corpo real, e não imaginário.

CAPÍTULO XXX
O ERRO DE VALENTIM SOBRE A ENCARNAÇÃO

A opinião de Valentine sobre o mistério da Encarnação foi um pouco semelhante à anterior. Ele disse que o corpo de Cristo não era terreno, mas trazido por Ele do céu: e que Ele nada recebeu de Sua Virgem Mãe, mas simplesmente passou por ela como água por um aqueduto.

Ele parece ter sido levado a esse erro por certas passagens da Sagrada Escritura. Assim é dito (Jo. 3:13 e 31): Ninguém subiu ao céu, mas aquele que desceu do céu, o filho do homem que está nos céus ... Aquele que vem do alto está acima de todos. E nosso Senhor disse (Jo. 6:38): Eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou. E (1 Coríntios 15:47): O primeiro homem era da terra, terreno: o segundo homem, do céu, celestial. Eles entendem que todos esses textos significam que devemos acreditar que Cristo desceu do céu, mesmo no que diz respeito ao Seu corpo.

Agora, esta opinião de Valentine, como a dos maniqueus mencionados acima, vem de um falso princípio: pois eles acreditavam que todas as coisas terrenas foram criadas pelo diabo. Portanto, visto que o Filho de Deus apareceu para destruir as obras do diabo (1 Jo. 3: 8), não era apropriado que Ele tomasse um corpo formado por uma criatura do diabo. Na verdade, Paulo diz (2 Cor. 6:14, 15): Que comunhão tem a luz com as trevas? E que concórdia tem Cristo com Belial? E, visto que as frutas vêm da mesma raiz, essa visão leva ao mesmo falso problema que o anterior.

Cada espécie fixou princípios essenciais, a saber, sua matéria e forma, que vão constituir a natureza específica nas coisas compostas de matéria e forma. Agora, assim como a carne e os ossos humanos e semelhantes são matéria própria do homem, o fogo, o ar, a água, a terra e os objetos dos sentidos são matéria de carne e osso e suas partes. Conseqüentemente, se o corpo de Cristo não fosse terreno, também não tinha ossos e ossos reais , e Ele era um ser totalmente imaginário: e conseqüentemente Ele não

era um homem real, mas um homem imaginário. E ainda, como observamos, Ele disse: Um espírito não tem carne e osso, como você me vê ter (Lc 24:39).

Novamente. Um corpo celeste é naturalmente incontornável e imutável, e não pode ser movido de sua posição conatural. Agora, era impróprio que o Filho de Deus diminuísse a dignidade da natureza que Ele assumiu, não, ao contrário, estava se tornandoque Ele deveria aumentá-lo. Portanto, Ele não trouxe do céu um corpo celestial ou incorruptível, ou melhor, foi um corpo terreno e passível que Ele assumiu e tornou incorruptível e celestial.

Novamente. O apóstolo diz (Rom. 1: 3) que o Filho de Deus foi feito para ele da semente de Davi segundo a carne. Agora o corpo de Davi era da terra. Portanto, o corpo de Cristo também foi.

Além disso. O mesmo apóstolo diz (Gl 4: 4) que Deus enviou seu Filho, feito de uma mulher; e é dito (Mat. 1:16) que Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que se chama Cristo. Mas Ele não seria descrito como feito ou nascido dela, se apenas viesse por meio dela como um canal, sem tirar nada dela. Portanto, Ele tirou Seu corpo dela.

Avançar. Maria não poderia ser chamada de sua mãe, como o evangelista declara, a menos que Ele tivesse recebido algo dela.

Novamente. O apóstolo diz (Heb. 2:11, 12): Tanto aquele que santifica, a saber, Cristo, e aqueles que são santificados, ou seja, os cristãos, são todos um. Por isso não tem cinzas para chamá-los de irmãos, dizendo: Anunciarei o teu nome a meus irmãos; e mais adiante (versículo 14): Portanto, porque os filhos são participantes da carne e do sangue, ele também participou da mesma maneira. Agora, se Cristo tivesse apenas um corpo celestial, é claro que, uma vez que temos um corpo terreno, não somos todos um com Ele: e, conseqüentemente, não podemos ser chamados de Seus irmãos, nem Ele foi participante de carne e sangue. Pois é bem sabido que a carne e o sangue são compostos dos elementos inferiores e não são de natureza celestial. Claramente, portanto, esta opinião se opõe à declaração do Apóstolo.

Quanto aos argumentos nos quais essa visão se baseia, eles são evidentemente absurdos. Pois Cristo desceu do céu, não em seu

corpo e alma, mas como Deus. Podemos deduzir isso das próprias palavras de nosso Senhor. Assim, depois de dizer (Jo. 3:13): Ninguém subiu ao céu, mas aquele que desceu do céu, acrescentou, o Filho do homem, que está nos céus; mostrando assim que desceu do céu em tais sábio para não deixar de estar lá. Ora, é próprio de Deus estar na terra e ainda encher o céu também, de acordo com a palavra de Jeremias (23:24), Eu encho o céu e a terra. Portanto, o Filho de Deus não desceu, como Deus, do céu por movimento local : visto que o que é movido localmente se aproxima de um lugar de modo a sair de outro lugar. Conseqüentemente, diz-se que o Filho de Deus desceu do céu, na medida em que uniu a si uma substância terrestre: mesmo assim o apóstolo diz que se esvaziou, na medida em que assumiu a forma de servo, embora Ele não perdeu a Sua Divindade ao fazer isso.

Quanto ao princípio no qual esta visão se baseia, já o provamos ser errôneo: pois foi mostrado que os corpos foram criados não pelo diabo, mas por Deus.

CAPÍTULO XXXI
O ERRO DE APOLLINARIS RELACIONADO AO CORPO DE CRISTO

MAIS absurdo ainda foi o erro de Apolinário a respeito do mistério da Encarnação. Ele concordou com os erros acima mencionados, na medida em que afirmou que o corpo de Cristo não foi tirado da Virgem: mas sua impiedade foi tão longe a ponto de afirmar que a carne de Cristo foi formada de alguma parte do Verbo. Ele foi levado a este erro pelo texto (Jo. 1:14), E o Verbo se fez carne, o que ele entendeu como significando que o Mundo se transformou em carne: assim como o texto (Jo. 2: 9), Quando o mordomo-chefe provou a água transformada em vinho, indica que a água foi transformada em vinho. É fácil ver como isso é impossível, se observarmos o que foi provado acima.

Pois nós prometemos que Deus é totalmente imutável. Agora é evidente que tudo o que é transformado é alterado. Visto que, então, a Palavra de Deus é o verdadeiro Deus, como provamos, era impossível que a Palavra de Deus se transformasse em homem.

Novamente. Visto que a Palavra de Deus é Deus, Ele é simples: pois foi provado que não há composição em Deus. Conseqüentemente, se alguma parte da Palavra foi transformada em carne, segue-se que toda a Palavra foi mudada. Agora, o que se transforma em outra coisa deixa de ser o que era antes: assim, a água, transformada em vinho, não é mais água, mas vinho. Portanto, de acordo com essa visão, após a Encarnação, a Palavra de Deus deixaria de existir totalmente. Mas isso é impossível, tanto porque a Palavra de Deus é eterna, de acordo com Jo. 1 : 1, No princípio era o Verbo; e porque, mesmo depois da Encarnação, Cristo é chamado de Verbo, segundo Apoc. 19:13, Ele estava vestido com uma veste aspergida com sangue: e o seu nome é chamado, a Palavra de Deus.

Avançar. Coisas que não começaram na matéria e no gênero não podem ser transformadas umas nas outras: você não pode transformar uma linha em brancura, porque elas diferem

genericamente: e um corpo formado a partir dos elementos não pode ser transformado em um corpo celestial ou em uma substância incorpórea , ou vice-versa , uma vez que não são da mesma matéria. Agora, visto que a Palavra de Deus é Deus, Ele não concorda nem em gênero nem em matéria com qualquer outra coisa: pois Deus não está em um gênero e é vazio de matéria. Portanto, era impossível para a Palavra de Deus ser transformada em carne ou em qualquer outra coisa.

Novamente. Carne, ossos e sangue e suas partes são essencialmente compostos de alguma matéria determinada. Conseqüentemente, se de acordo com a visão acima a Palavra de Deus foi transformada em carne, seguir-se-ia que em Cristo não havia carne real ou qualquer outra coisa do gênero; e então Ele não seria um homem real, mas apenas um homem imaginário. Outras consequências igualmente absurdas se seguiriam, todas as quais expusemos ao refutar Valentine.

Portanto, é evidente que o texto de João, E o Verbo se fez carne, não significa que o Verbo se transformou em carne: mas que Ele se fez carne para viver entre os homens e aparecer a eles visivelmente. Conseqüentemente, o texto continua: E habitou entre nós, e vimos sua glória, etc. Baruque também diz de Deus (3:38) que ele foi visto na terra e conversou com os homens.

CAPÍTULO XXXII
O ERRO DE ARIUS E APOLLINARIS COM RELAÇÃO À ALMA DE CRISTO

Tem havido falsos pontos de vista não apenas sobre o corpo de Cristo, mas também sobre Sua alma.

Arius afirmou que Cristo não tinha alma, e que Ele assumiu apenas um corpo, a Divindade suprindo o lugar de uma alma. Aparentemente, ele foi forçado a manter essa visão, ao afirmar que o Filho de Deus é uma criatura e menos que o pai. Pois, a fim de provar esta última declaração, ele citou aqueles textos das Escrituras que enfatizam a fraqueza humana em Cristo; e para que ninguém refute seu argumento, dizendo que esses textos se referem a Cristo não em Sua natureza divina, mas em Sua natureza humana, ele negou perversamente que Cristo tinha uma alma. Assim, quando foram ditas coisas de Cristo que não poderiam ser ditas do corpo humano, por exemplo, que Ele se maravilhava, temia, orava, era necessário concluir que o Filho de Deus era um ser inferior. Para apoiar seu ponto de vista, ele citou o texto de João acima: A Palavra se fez carne; o que, segundo ele, provava que a Palavra só se fez carne, e não uma alma. Neste ponto particular Apolinário o seguiu.

Pelo que já dissemos, é claro que não podemos ter essa opinião.

Pois provamos que Deus não pode ser a forma de um corpo. Visto que a Palavra de Deus é Deus, é impossível que Ele seja a forma de um corpo, de modo que em um corpo tome o lugar de uma alma. Esse argumento vale contra Apolinário, que confessou que a Palavra de Deus é Deus: e, embora Ariu o negue, o mesmo argumento vale contra ele, visto que é impossível não só que Deus seja a forma de um corpo, mas também para qualquer um dos espíritos supercelestes, supremo entre os quais Ário colocou o Filho de Deus - exceto de acordo com a opinião de O rigen, que considerava as almas humanas da mesma espécie que os espíritos supercelestes, uma opinião que já refutamos.

Novamente, se você subtrair o que é essencial ao homem, o que resta não é um homem real. Agora, evidentemente, a alma é especialmente essencial para o homem, visto que é sua forma. Conseqüentemente, se Cristo não tinha alma, Ele não era um homem real. E ainda o apóstolo diz (1 Tim. 2: 5): Há um mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus.

Avançar. A essência não apenas do homem, mas de cada uma de suas partes depende da alma: portanto, quando a alma partiu, os olhos, a carne e os ossos de um homem morto são chamados de forma equivocada, como um olho em uma imagem ou estátua. Conseqüentemente, se Cristo não tinha alma, segue-se que nem Sua carne nem nenhuma de Suas partes humanas eram reais. No entanto, nosso Senhor dá testemunho do contrário (Lc 24.39): Um espírito não tem carne nem ossos, como você vê que eu tenho.

Avançar. Aquilo que é gerado por um ser vivo não pode ser chamado de seu filho, a menos que seja assim produzido na mesma espécie: assim, um verme não é filho do animal em que é gerado. Ora, se Cristo não tivesse alma, não seria da mesma espécie que os outros homens: porque diferença de forma causa diferença de espécie. Conseqüentemente, não poderíamos dizer que Cristo é o filho da Virgem Maria, ou que ela é sua mãe: no entanto, isso é afirmado nos Evangelhos.

Além disso. É declarado explicitamente no Evangelho que Cristo tinha uma alma: por exemplo (Mat. 26:38), Minha alma está triste até a morte, e (Jo. 12:27), Agora minha alma está perturbada. E, se eles dissessem que por alma se entende o Filho de Deus, porque em sua opinião Ele toma o lugar da alma e da carne, nós os referimos às palavras de nosso Senhor (Jo. 10:18): Eu tenho poder para colocar (ou seja, minha alma) para baixo, e eu tenho poder para retomá-lo. Destas palavras deduzimos que em Cristo, além de Sua alma, havia algo que tinha o poder de sacrificar aquela alma e retomá-la. Mas não estava no poder de Seu corpo unir-se ao Filho de Deus, ou separar-se de Deus, visto que isso ultrapassa o poder da natureza. Portanto, somos levados a entender que a alma de Cristo era distinta da Divindade do Filho de Deus, a quem esse poder é corretamente atribuído.

Novamente. Tristeza, raiva e coisas semelhantes são paixões da alma espiritual, como afirma o Filósofo. Agora, essas coisas estavam em Cristo, como os Evangelhos declaram. Portanto, em Cristo havia uma alma sensível, que evidentemente difere da natureza divina do Filho de Deus.

Visto que, entretanto, pode-se dizer que os Evangelhos atribuem coisas humanas a Cristo metaforicamente, assim como a Sagrada Escritura em muitos lugares atribui tais coisas a Deus, devemos nos referir a algo que deve ser entendido em seu sentido apropriado. Pois assim como devemos entender literalmente e não metafóricamente as outras coisas corporais que os evangelistas relatam sobre Cristo, também não devemos dar uma interpretação metafórica quando lemos que Ele comeu, ou como consequência, estava com fome. Agora a fome é só em quem tem alma sensível, pois a fome é o app etite do alimento. Portanto, Cristo tinha uma alma sensível.

CAPÍTULO XXXIII

OS ERROS DE APOLLINARIS, QUE DISSE QUE CRISTO NÃO TINHA UMA ALMA RACIONAL, E DE ORIGEM, QUE DISSE QUE A ALMA DE CRISTO FOI CRIADA ANTES DO MUNDO

CONVENCIDO pela autoridade das Escrituras, Apolinário confessou que havia em Cristo uma alma sensível, mas sem mente ou intelecto; de modo que a Palavra supriu a ausência de mente e intelecto naquela alma. Mas também não é suficiente para evitar os absurdos mencionados acima.

Pois o homem tira sua espécie humana de ter uma mente e razão humanas. Conseqüentemente, se Cristo não tivesse tal coisa, Ele não era realmente um homem, nem da mesma espécie que nós: porque uma alma destituída de razão pertence a uma espécie diferente daquela à qual pertence uma alma racional: uma vez que, de acordo com o Filósofo, nas definições e nas espécies, a adição ou subtração de uma diferença essencial muda a espécie, como unidade nos números. Agora, racional é uma diferença específica. Portanto, se em Cristo a alma era sensível, mas não racional, era de uma espécie diferente da nossa, que é possuidora de razão. Consequentemente, Cristo não seria da mesma espécie que somos.

Novamente. Existem várias espécies entre as almas sensíveis irracionais; como evidenciado por animais irracionais que diferem especificamente, cada um dos quais é especificado por sua própria alma. Conseqüentemente, a alma sensível irracional é um gênero que contém muitas espécies. Ora, uma coisa não pode estar em um gênero sem estar em uma de suas espécies. Conseqüentemente, se a alma de Cristo pertencia ao gênero das almas sensíveis irracionais, deve ter pertencido a uma das espécies desse gênero, como a alma de um leão, ou cavalo, ou alguma outra besta: o que é totalmente absurdo.

Avançar. O corpo está em relação à alma como matéria para a forma e como instrumento para o agente principal. Ora, a matéria

deve ser proporcional à forma e o instrumento ao agente principal . Conseqüentemente, deve haver uma diversidade de corpos correspondendo à diversidade de almas. Os nossos próprios sentidos testemunham o fato de que vários animais são fornecidos com uma variedade de membros de acordo com as necessidades de suas respectivas almas. Portanto, se Cristo não tivesse uma alma como a nossa, Seu corpo não teria recebido os mesmos membros que o nosso.

Além disso. Apollinaris admite que a Palavra de Deus é verdadeiramente Deus, portanto, ele também deve admitir que a Palavra de Deus não pode ser admirada; visto que essas coisas nos surpreendem, cuja causa não sabemos. Ora, nenhum espanto poderia afetar uma alma sensível , visto que não pertence a uma alma sensível se preocupar em saber as causas das coisas. Ainda assim, Cristo ficou surpreso, como pode ser provado nos Evangelhos: pois é afirmado (Mat. 8:10) que Jesus, ouvindo as palavras do centurião, ficou maravilhado. Portanto , em Cristo, além da divindade da Palavra e de uma alma sensível, havia algo mais que lhe permitiu maravilhar-se: e esta é uma mente humana. Portanto, fica claro por tudo o que foi dito, que Cristo tinha um corpo humano real e uma alma humana real .

Assim, o texto de João, O Verbo se fez carne, não significa que o Verbo se transformou em carne: nem que o Verbo se fez carne sozinho, ou uma alma sensível e não racional. De acordo com a maneira usual da Escritura, a parte é colocada como o todo: de forma que o Verbo se fez carne é o mesmo que O Verbo se fez homem. Da mesma forma, a alma às vezes é usada pelas Escrituras para indicar o homem. Assim (Êxodo 1: 5) é dito: Todas as almas que saíram da coxa de Jacó eram setenta: e a carne também, assim (Is. 40: 5) é dito: Toda a carne juntamente verá que a boca do Senhor falou. Conseqüentemente, no texto em questão, a carne representa o homem todo e indica a suposição pela Palavra da fraqueza da natureza humana.

Agora, se, como mostramos, Cristo tinha carne e alma humanas, é evidente que Sua alma não existia antes da concepção de Seu corpo. Pois está provado que as almas humanas não existem antes

de seus respectivos corpos. Conseqüentemente, é claro que o ensino de Orígenes é falso, ao afirmar que no início e antes da criação do mundo material, a alma de Cristo foi criada ao mesmo tempo que todas as outras criaturas espirituais, e assumida pela Palavra: e que finalmente, no final dos tempos, foi revestido de carne para a salvação da humanidade.

CAPÍTULO XXXIV
O ERRO DE TEODORO DE MOPSUESTIA RELATIVO À UNIÃO DA PALAVRA COM O HOMEM

Fica claro então, pelo que foi dito, que nem a Divindade carecia de Cristo, como Ebion, Cerinthus e Photinus sustentaram; nem um verdadeiro corpo humano, como os maniqueus com Valentim erroneamente sustentaram; nem novamente uma alma humana, como Ário e Apolinário afirmaram. Consequentemente, uma vez que estes três, viz. Divindade, alma humana e um corpo humano real foram unidos em Cristo, resta-nos buscar no ensino das Escrituras o que devemos defender em relação a essa união.

Teodoro de Mopsuéstia e Nestório, seu seguidor, explicaram essa união da seguinte maneira. Eles disseram que em Cristo um corpo humano e uma alma humana foram unidos em uma união natural, de modo que formaram um homem da mesma espécie que nós, e que Deus habitou neste homem como em Seu templo, isto é, por Sua graça, como em outros homens. Daí as palavras de Cristo aos judeus (Jo. 2:19), Destrói este templo, e em três dias eu o levantarei, palavras essas que o Evangelista expõe dizendo (versículo 21): Mas ele falou do templo de O corpo dele. Daí também o apóstolo dizer (Colossenses 1:19) que nele, agradou ao Pai que todos os cumpridos habitassem. Como resultado houve entre aquele homem e Deus, uma nova união de afeto, em que o homem aderiu a Deus por Sua boa vontade, e Deus em Sua vontade O aceitou, segundo Jo. 8:29: Aquele que me enviou está comigo; e ele não me deixou sozinho ; pois sempre faço o que lhe agrada. Portanto, podemos considerar a união entre esse homem e Deus, como sendo a união da qual o apóstolo diz (1Co 6:17): Aquele que se une ao Senhor é um só espírito. E assim como, por causa dessa união, nomes que pertencem propriamente a Deus são aplicados aos homens, de modo que em várias passagens da Escritura eles são considerados deuses e filhos de Deus, também senhores, santos e cristos: também, nomes divinos podem ser aplicados a este homem, de modo que, em razão de Deus habitar

Nele e estar unido a Ele por um vínculo de afeto, Ele pode ser chamado de Deus, o Filho de Deus, Senhor, o Santo, e Cristo. No entanto, visto que havia uma plenitude de graça maior neste homem do que em outros homens santos, Ele era o templo de Deus mais do que o resto dos homens, e mais c perdidamente unido a Deus pelo vínculo de afeição e por um privilégio especial compartilhado nos nomes divinos. Por isso, pela excelência de sua graça, recebeu uma parte da divina honra e dignidade, e foi adorado juntamente com Deus.

Resulta de tudo isso que a Pessoa da Palavra de Deus é distinta da pessoa desse homem que é adorado juntamente com a Palavra de Deus. E se falamos deles como sendo uma só pessoa, isso se deve à mencionada união de afetos, de modo que este homem e a Palavra de Deus seriam chamados de uma só pessoa, pois marido e mulher já não são dois, mas uma carne. Ora, uma união deste tipo não permite que falemos de um o que dizemos do outro (pois nem tudo o que é verdade para o marido também é verdade para a mulher , ou vice-versa). E assim, no que diz respeito à união do Verbo divino com este homem, eles acham necessário observar que tudo o que é próprio desse homem, como sendo parte da natureza humana, não pode ser dito verdadeiramente da Palavra divina ou de Deus: pois Por exemplo, é próprio daquele homem ter nascido da Virgem, que Ele sofreu, morreu e foienterrado, e assim por diante: todas essas coisas, eles afirmam, não podem ser ditas de Deus ou da Palavra de Deus.

Visto que, entretanto, certos nomes, embora pertencendo principalmente a Deus, são, não obstante, aplicados aos homens, tais como, Cristo, Senhor, Santo e mesmo Filho de Deus, não há razão para que os predicados mencionados não devam ser aplicados a eles. Assim, de acordo com eles, é perfeitamente correto dizer que Cristo, o Senhor da glória, ou o Santo dos Santos, ou o Filho de Deus, nasceu da Virgem, sofreu, morreu e foi sepultado; portanto, eles afirmam que a Santíssima Virgem deve ser chamada, não a Mãe de Deus ou do Verbo divino, mas a Mãe de Cristo.

Uma consideração cuidadosa, entretanto, mostrará que essa visão exclui a verdade da Encarnação. De acordo com essa visão, a Palavra de Deus foi unida àquele homem meramente pela habitação da graça, resultando em uma união de vontades. Ora, a Palavra de Deus, habitando no homem, não se encarna: pois a Palavra divina , e o próprio Deus, habitou em todos os homens santos desde a criação do mundo, segundo a palavra do Apóstolo (2 Cor. 6: 16): Vós sois o templo do Deus vivo, como diz o Senhor: Neles habitarei. Tal habitação não pode ser denominada encarnação , do contrário Deus freqüentemente teria se encarnado desde o início do mundo. Nem a idéia de encarnação é realizada pelo Verbo divino, ou Deus, habitando naquele homem com maior abundância de graça, visto que mais ou menos não faz diferença no tipo de união. Vendo então que a religião cristã se baseia na fé na Encarnação, é claro que essa visão destrói o próprio fundamento da religião cristã.

Além disso. A falsidade dessa visão é evidente na própria terminologia das Escrituras. Pois a Escritura costuma indicar a habitação da Palavra divina nos homens santos, da seguinte maneira: O Senhor falou a Moisés, ou O Senhor disse a Moisés, ou A Palavra do Senhor veio a Jeremias, ou algum outro profeta, A palavra do Senhor veio pelas mãos do profeta Aggeus. Mas nunca é dito que a Palavra de Deus foi feita ou Moisés, ou Jeremias, ou qualquer outro. No entanto, é desta forma singular que o evangelista descreve a união do Verbo divino com a carne de Cristo, quando diz: A Palavra se fez carne, como vimos acima. Portanto, é manifesto que, de acordo com o ensino das Escrituras, a Palavra de Deus não estava no homem Cristo meramente por habitar Nele.

Novamente. Aquilo que foi feito tal e qual é tudo o que foi feito: assim, aquilo que foi feito homem é homem; e o que foi tornado branco é branco. Agora, a Palavra de Deus foi feita homem, como declarado acima. Portanto, a Palavra de Deus é homem. Mas quando duas coisas são distintas em pessoa, hipóstase ou suposições, uma delas não pode ser predicada da outra. Assim, quando digo que o homem é um animal, a mesma coisa que um animal é um homem; e quando digo, o homem é branco, o próprio homem é declarado branco, embora a brancura seja estranha à noção de humanidade. Por conseqüência, de maneira nenhuma

posso dizer que Sócrates é Platão, ou qualquer outro indivíduo da mesma ou de outra espécie. Assim, se o Verbo se fez carne, isto é, homem, como declara o Evangelista, é impossível que o Verbo divino e esse homem sejam duas pessoas, hipóstases, ou suposições..

Avançar. Os pronomes demonstrativos referem-se a uma pessoa, hipóstase ou suposição: pois ninguém diria, eu corro, significando que outro corre, exceto metaforicamente, se este outro correr em seu lugar. Agora, este homem, Jesus por nome , diz de si mesmo (Jo. 8:58): Antes que Abraão existisse, eu sou, e: Eu e o Pai somos um (Jo. 10:30), e muitas declarações semelhantes, que claramente referem-se à divindade da Palavra. Portanto, é manifesto que a pessoa e a hipóstase dAquele que disse essas coisas é a Pessoa do Filho de Deus.

Além disso. É evidente pelo que foi dito que nem o corpo de Cristo desceu do céu, o que foi o erro de Valentim; nem Sua alma, como Orígenes erroneamente afirmou: portanto, segue-se que foi a Palavra que se disse ter descido do céu, não por movimento local, mas em referência à sua união com uma natureza inferior, como já declaramos. Ora, este homem falando em Sua própria pessoa disse que desceu do céu (Jo. 6:51): Eu sou o b vivente , que desceu do céu. Portanto, a pessoa ou hipóstase desse homem deve ser a Pessoa da Palavra de Deus.

Novamente. É evidente que a ascensão ao céu se aplica ao homem Cristo que, enquanto os apóstolos olhavam, foi ressuscitado (Atos 1: 9): enquanto o perfume do céu se aplica à Palavra de Deus. Agora, o apóstolo diz (Ef 4:10), Aquele que desceu é o mesmo que ascendeu. Portanto, a pessoa e a hipóstase desse homem é a pessoa e a hipóstase da Palavra de Deus.

Novamente. Alguém cuja origem é do mundo, e que não existia antes do mundo, não pode ser dito que veio ao mundo. Ora, o homem Cristo, quanto à sua carne, teve origem no mundo, visto que possuía um verdadeiro corpo humano e terreno, como já provamos: e quanto à sua alma não existia antes do mundo, visto que Ele tinha uma verdadeira alma humana que, por sua natureza, não existe antes de sua união com o corpo. Segue-se então que não é por

causa de Sua natureza humana que se diz que este homem veio ao mundo. No entanto, Ele diz que Ele mesmo veio ao mundo (Jo. 16:28): Eu vim do Pai, Ele diz, e vim ao mundo. Portanto, é claro que algo pertencente à Palavra de Deus é verdadeiramente dito deste homem: visto que pertence ao Verbo divino vir ao mundo, como declara expressamente o Evangelista João (Jo. 1:10, 11): Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Ele veio para o que era seu, etc. Portanto, a pessoa e hipóstase do homem que disse as palavras citadas acima deve ser a Pessoa e Hipóstase da Palavra de Deus.

Novamente. O apóstolo diz (Hb 10: 5): Quando ele vem ao mundo, ele diz: Sacrifício e oblação tu não quiseste, mas um corpo tu me equipaste. Agora, Aquele que vem ao mundo é a Palavra de Deus, como mostramos. Portanto, é para a Palavra de Deus que um corpo é adequado, de tal forma que era o Seu próprio corpo. Mas isso não poderia ser dito, a menos que a hipóstase da Palavra de Deus também fosse a hipóstase daquele homem. Portanto, a Palavra de Deus e este homem têm a mesma hipóstase.

Além disso. Qualquer mudança ou sofrimento que afete o corpo de um homem pode ser atribuído à pessoa a quem esse corpo pertence: assim, se o corpo de Pedro for ferido, açoitado oumorrer, pode-se dizer que Pedro está ferido, açoitado ou morre. Agora, o corpo deste homem era o corpo da Palavra de Deus, como mostramos. Portanto, tudo o que aquele corpo sofreu, pode-se dizer que a Palavra de Deus sofreu. Com razão, portanto, podemos dizer que a Palavra de Deus, ou Deus, sofreu, foi crucificada, morreu e foi sepultada: ao passo que aqueles homens negaram isso.

Novamente. O apóstolo diz (Hb 2.10): Tornou-se aquele, para quem são todas as coisas, que havia trazido muitos filhos à glória, para aperfeiçoar o autor de sua salvação, por sua paixão. Disto concluímos que Aquele para quem são todas as coisas, que traz os homens à glória e que é o autor da salvação do homem, sofreu e morreu. Ora, essas quatro coisas pertencem exclusivamente a Deus e não são atribuídas a mais ninguém. Pois está dito (Prov. 16: 4): O Senhor tem para si todas as coisas: e da Palavra de Deus é dito (Jo. 1: 3): Todas as coisas foram feitas por ele: e (Salmo 83: 12): O

Senhor dará graça e glória: e em outros lugares (Salmos 36:39): Mas a salvação dos justos vem do Senhor. Portanto, é evidentemente correto dizer que Deus, a Palavra de Deus, sofreu e morreu.

Além disso. Embora um homem possa ser chamado de senhor, por causa de sua participação no senhorio divino; nenhum homem, nem mesmo qualquer criatura, pode ser chamado de Senhor da glória: porque só Deus possui a glória da felicidade por vir; enquanto outros o possuem pelo dom da graça. Por isso é dito (Salmos 23:10): O Senhor dos exércitos, ele é o rei da glória. Agora o apóstolo diz (1 Cor. 2: 8) que o Senhor da glória foi crucificado: Porque se eles soubessem, nunca teriam crucificado o Senhor da glória. Portanto, pode-se dizer verdadeiramente que Deus foi crucificado.

Avançar. O Verbo de Deus é o Filho de Deus por natureza, como já mostramos: e o homem, por Deus habitar nele, é chamado filho de Deus pela graça da adoração. Portanto, de acordo com a opinião supracitada, encontraremos em nosso Senhor Jesus Cristo os dois tipos de filiação: porque a Palavra que habita é o Filho de Deus por natureza, e o homem em quem Ele habita é filho de Deus pela graça da adoção. Conseqüentemente, esse homem não pode ser chamado de Filho de Deus, ou unigênito, mas apenas a Palavra de Deus, que, por causa da maneira especial de Seu nascimento, era a única descendência do Pai. Agora a Escritura atribui paixão e morte ao próprio Filho unigênito de Deus. Pois o apóstolo diz (Rom. 8:32): Deus não poupou nem mesmo seu próprio Filho, mas o entregou por todos nós. Novamente é dito (Jo. 3:16): Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Que ele está falando de ser entregue à morte fica claro por usar os mesmos termos em relação ao Filho do Homem crucificado (ibid. 14, 15): Assim como Moisés levantou a serpente no deserto, o Filho do homem também deve ser exaltado: para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Novamente o apóstolo declara que a morte de Cristo é um sinal do amor de Deus pelo mundo (Rom. 5: 8, 9): Deus recomenda sua caridade para conosco; porque quando ainda éramos pecadores, de acordo com o tempo, Cristo morreu por nós.

Com razão, portanto, podemos dizer que Deus, a Palavra de Deus, sofreu e morreu.

Novamente. Diz-se que um homem é filho de sua mãe, porque deriva seu corpo dela, embora não receba sua alma dela, mas de outra fonte. Agora, o corpo deste homem foi retirado do corpo de sua Virgem Mãe: e foimostrado que o corpo deste homem é o corpo do Filho natural de Deus, isto é, da Palavra de Deus. Portanto, é justo chamar a Santíssima Virgem, a Mãe da Palavra de Deus, e até mesmo a Mãe de Deus , embora a Divindade do Verbo não seja dela: porque não é necessário que um filho receba de sua mãe todo o seu sustento, mas apenas seu corpo.

Além disso. O apóstolo diz (Gl 4: 4): Deus enviou seu Filho, nascido de uma mulher. Agora, a partir dessas palavras, podemos compreender o sentido em que o Filho de Deus foi enviado. Pois somos informados de que Ele foi enviado tanto quanto foi feito de uma mulher: e isso não seria verdade se o Filho de Deus não existisse antes de ser feito de uma mulher: visto que o que é definido em algo deve existe antes de estar naquela coisa. Ora, segundo Nestório, este homem que é filho adotivo não existia antes de nascer de mulher. Daí as palavras, Deus enviou seu Filho, não podem se referir a um filho adotivo, mas a Seu Filho por natureza, ou seja, Deus, a Palavra divina. Mas é por ser feito de uma mulher que se diz que um homem é filho de uma mulher. Portanto, Deus, a Palavra divina, é o Filho de uma mulher. Talvez, no entanto, alguém possa objetar que a palavra do Apóstolo significa, não que o Filho de Deus foi enviado para ser filho de uma mulher, mas que o Filho de Deus, que foi feito de uma mulher e sob a Lei, foi enviado para redimir os que estavam sob a Lei: neste caso, as palavras seu Filho se referem, não a Seu Filho por natureza, mas a este homem que é filho por adoção. Mas esta interpretação é excluída pelas próprias palavras do Apóstolo. Pois ninguém pode absolver de uma lei, a não ser que esteja acima da lei, isto é, o autor da lei. Agora, a Lei foi dada por Deus: e, portanto, só Deus pode libertar qualquer pessoa da escravidão da lei. Mas o apóstolo atribui isso ao Filho de Deus, de quem Ele está falando. Portanto, o Filho de Deus, de quem ele está falando, é o Filho de Deus por natureza. Portanto, é verdade

dizer que o Filho de Deus por natureza, a saber, a Palavra divina de Deus, foi feito de uma mulher.

Além disso. A mesma conclusão segue do fato de que a redenção da humanidade é atribuída ao próprio Deus (Salmos 30: 6): Tu me redimiste, Senhor, Deus da verdade.

Novamente. A adoção dos filhos de Deus é obra do Espírito Santo, de acordo com Rom. 8:15, Você recebeu o Espírito de adoção de filhos. Agora, o Espírito Santo não é um dom do homem, mas de Deus. Portanto, a adoção de filhos é efetuada, não por um homem, mas por Deus. Agora é a obra do Filho de Deus, enviada por Deus, feita de uma mulher: como evidenciado pelo apóstolo continuando o texto (Gl 4: 5), para que possamos receber a adoção de filhos. Portanto, o texto do Apóstolo (Gl 4, 4) se refere ao Filho de Deus por natureza: e, conseqüentemente, Deus, o Verbo de Deus, foi feito de uma mulher, isto é, da Mãe Virgem.

Avançar. João diz (1.14): E o Verbo se fez carne. Agora Ele não se fez carne, exceto de uma mulher. Portanto, o Verbo se fez carne de uma mulher, isto é, da Virgem Mãe. Portanto, a Virgem é a Mãe da Palavra de Deus.

Além disso, o apóstolo diz que Cristo vem dos pais segundo a carne, que é sobre todas as coisas, Deus é bendito para sempre. Mas ele não é dos pais, excetoatravés da Virgem. Portanto, Deus, que está sobre todas as coisas, procede da Virgem segundo a carne. A Virgem, portanto, é a Mãe de Deus segundo a carne.

Além disso. O Apóstolo, falando de Jesus Cristo, diz (Filipe, 2: 6, 7): Quem estando na forma de Deus ... esvaziou-se, assumindo a forma de servo, sendo feito à semelhança dos homens. Destas palavras fica claro que se, com Nestório, distinguimos em Cristo duas pessoas, a saber, o homem, que é filho por adoção, e a Palavra de Deus, que é filho de Deus por natureza, essas palavras não podem referir-se a este homem. . Pois se este homem fosse um mero homem, Ele não foi primeiro na forma de Deus, e depois feito à semelhança dos homens; pelo contrário, depois de ser um homem, Ele se tornou um participante da Trindade; por meio do qual Ele não foi esvaziado, mas exaltado. Portanto, o texto significa que o Verbo de Deus, que primeiro era desde a eternidade na forma de

Deus, ou seja, na natureza de Deus, depois se esvaziou, sendo feito à semelhança dos homens. Nem pode esta kenosis significar simplesmente a habitação da Palavra de Deus no homem Cristo Jesus: porque desde o início do mundo, a Palavra de Deus habitou em todos os homens santos pela graça, e ainda assim Ele não se esvaziou ao fazer isso. Pois Deus, ao dar uma parte de Sua própria bondade às criaturas, não sofre perdas, mas em certo sentido é exaltado, pois tanto quanto a altura de Sua perfeição é manifestada pela bondade das criaturas; e quanto maior a bondade da criatura, mais Deus é exaltado. Portanto, se a Palavra de Deus habitava com maior plenitude no homem Cristo do que nas outras pessoas santas, ele se esvaziava menos nEle do que nos outros. Conseqüentemente, é claro que a união do Verbo com a natureza humana não significa apenas, como Nestório afirmou, que a Palavra de Deus habitava naquele homem, mas que o Verbo de Deus foi verdadeiramente feito carne. Pois não pode haver kenosis, a não ser no sentido de que a Palavra de Deus se esvaziou, ou seja, se rebaixou, não colocando de lado Sua própria grandeza, mas revestindo-se de humildade humana: assim, se a alma existisse antes do corpo, poderíamos diga que se torna uma substância corpórea, ou seja, o homem, não por uma mudança em sua própria natureza, mas por estar unido a uma natureza corpórea.

Novamente. É evidente que o Espírito Santo habitou no homem Cristo: visto que se diz (Lc 4: 1) que Jesus, estando cheio do Espírito Santo, voltou do Jordão. Conseqüentemente, se a Encarnação do Verbo nada mais significa que o Verbo de Deus habitou com a maior plenitude naquele homem, devemos dizer que também o Espírito Santo se encarnou: o que é totalmente contrário ao ensino da fé.

Avançar. É certo que a Palavra de Go habita nos santos anjos; pois eles estão cheios de entendimento, participando da Palavra. Assim, o apóstolo diz (Hb 2.16): Em parte alguma ele se apodera dos anjos; mas da semente de Abraão ele toma posse. Segue-se claramente então que a suposição da natureza humana pela Palavra não significa meramente Sua morada nela.

Novamente. Se, como Nestório sustentou, há duas personalidades distintas em Cristo, a saber, a Palavra de Deus e o homem, a Palavra de Deus não pode receber o nome de Cristo . Isso é evidente, tanto pela forma de falar, usual na Escritura, onde, antes da Encarnação de nosso Senhor, Deus ou Sua Palavra nunca é dado o nome de Cristo, quanto pelo próprio significado desse nome. Pois Cristo é assim chamado porque Ele é ungido com o óleo da alegria, ou seja, com o Espírito Santo, como Pedro o expõe (Atos 10:38). Agora, não se pode dizer que a Palavra de Deus foi ungida pelo SantoEspírito, desde então o Espírito Santo seria maior do que o Filho, como o santificador é maior do que o santificado. Conseqüentemente, este nome Cristo só pode indicar o homem. Quando, portanto, o apóstolo diz (Fil. 2: 5): Deixe que esta mente esteja em você, que também estava em Cristo Jesus, ele está se referindo ao homem. Agora ele continua: Quem, estando na forma de Deus, pensou não ser roubo para ser igual a Deus. Portanto, podemos dizer com verdade que este homem está na forma, isto é, na natureza de Deus, e igual a Deus. E, embora os homens sejam chamados de deuses, ou filhos de Deus, por Deus habitar neles, nunca se diz que são iguais a Deus. Portanto, o homem Cristo é chamado de Deus, não apenas porque Deus habitava Nele.

Além disso. Embora o nome de Deus seja aplicado a homens santos, por causa da graça interior, nenhuma das coisas que pertencem somente a Deus, como a criação do céu e da terra, e semelhantes, são atribuídas a qualquer santo em razão de a graça habitando nele. No entanto, a criação de todas as coisas é atribuída ao homem Cristo. Pois é dito (Hb 3: 1, 2): Considere o apóstolo e sumo sacerdote da nossa confissão , Jesus Cristo, que é fiel àquele que o fez, como também o foi Moisés em toda a sua casa. Agora, essas palavras se referem ao homem, e não à Palavra de Deus, tanto porque como já mostramos, a Palavra de Deus, segundo a visão de Nestório, não pode ser chamada de Cristo, e porque a Palavra de Deus não foi feita, mas gerado. E o apóstolo continua: Este homem foi considerado digno de maior glória do que Moisés, tanto quanto aquele que edificou a casa tem maior honra do que a casa. Daí que o homem Cristo edificou a casa de Deus: pelo que o apóstolo continua a provar isso: Porque toda casa é edificada por

algum homem, mas aquele que criou todas as coisas é Deus. Assim, o apóstolo prova que o homem Cristo edificou a casa de Deus, a partir do fato de que Deus criou todas as coisas s. Mas este argumento nada provaria, a menos que Cristo fosse o Deus o Criador de tudo. Assim, então, a criação de todas as coisas, que é obra somente de Deus, é atribuída a este homem. Portanto, o homem Cristo é Deus em pessoa, e não meramente por Deus habitando Nele.

Avançar. É bastante claro que o homem Cristo atribui a si mesmo muitos atributos divinos e sobrenaturais. Por exemplo (Jo. 6:40), eu o ressuscitarei no último dia: e (Jo. 10:28), dou-lhes a vida eterna. E isso indicaria o mais alto grau de orgulho, se o homem que falou assim não fosse Deus em pessoa, e apenas tivesse Deus habitando Nele. Mas esta acusação não pode ser feita contra o homem Cristo, que diz (Mat. 11:29): Aprende de mim, porque sou manso e humilde de coração. Portanto, este homem e Deus são uma e a mesma Pessoa.

Além disso. Assim como as Escrituras afirmam que este homem foi exaltado: sendo exaltado ... pela destra de Deus (Atos 2:33), também dizem que Deus foi esvaziado: Ele se esvaziou (Filipe 2: 7). Portanto, mesmo que as coisas sublimes possam ser atribuídas ao homem por causa da união - por exemplo, que Ele é Deus, que Ele ressuscita os mortos para a vida, e assim por diante - assim as coisas humildes podem ser atribuídas a Deus, por exemplo que Ele nasceu da Virgem, que sofreu, morreu e foi sepultado.

Novamente. Termos relativos, substantivos ou pronomes, se relacionam com o mesmo suposto. Agora o Apóstolo, falando do Filho de Deus, diz (Coloss. 1:16): Nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, e depois acrescenta: E ele é a cabeça do corpo, a Igreja, que é o princípio, o primogênito domorto. Agora está claro que as palavras, Nele foram criadas todas as coisas, referem-se à Palavra de Deus; e as palavras, o primogênito dentre os mortos, ao homem Cristo. Conseqüentemente, a Palavra de Deus e o homem Cristo são um suposto e, portanto, uma Pessoa: e tudo o que se diz desse homem pode ser atribuído à Palavra de Deus, e vice-versa.

Avançar. O apóstolo diz (1 Cor. 8: 6): Um só Senhor, Jesus Cristo, por quem são todas as coisas. Agora Jesus Cristo, o nome daquele homem, pelo qual são todas as coisas, evidentemente é o nome da Palavra de Deus. Conseqüentemente, a Palavra de Deus e este homem são um só Senhor, nem dois senhores nem dois filhos, como afirma Nestório: e, portanto, segue-se também que a Palavra de Deus e este homem são uma Pessoa.

Agora, se considerarmos o assunto com atenção, esta opinião de Nestório, no que diz respeito à Encarnação, difere pouco da opinião de Fotino, uma vez que ambos afirmaram que este homem era Deus unicamente por re ason da graça residente. Photinus, porém, afirmava que este homem merecia ser chamado Deus e ser elevado à glória, por meio de sua paixão e boas obras: enquanto Nestório admitia que tinha esse nome e glória desde o momento de sua concepção, por razão do singular plenitude de Deus habitando Nele. Mas, no que diz respeito à geração eterna do Verbo, eles diferiam totalmente, uma vez que Nestório o admitia, enquanto Photinus o negava totalmente.

CAPÍTULO XXXV
CONTRA O ERRO DE EUTYCHES

NÓS provamos de várias maneiras que o mistério da Encarnação deve ser entendido de tal forma que a Palavra de Deus, e o homem, estão unidos em uma única e mesma Pessoa. No entanto, ainda persiste uma dificuldade no estudo desta verdade. A natureza divina é necessariamente acompanhada por sua personalidade. E o mesmo parece se aplicar à natureza humana: uma vez que o que subsiste em uma natureza intelectual ou racional é a definição de uma pessoa. Portanto, aparentemente é impossível que haja uma pessoa com duas naturezas, divina e humana.

Para solucionar essa dificuldade, várias explicações foram oferecidas. Eutiques, a fim de salvaguardar contra Nestório, a unidade da Pessoa em Cristo, sustentou que havia também apenas uma natureza em Cristo, de modo que, embora antes da união houvesse duas naturezas distintas, divina e humana, na própria união elas fundidos em um. Conseqüentemente, ele disse que a Pessoa de Cristo era de duas naturezas, mas não subsistia em duas naturezas. Por causa disso, ele foi condenado no Concílio de Calcedônia.

A fraqueza dessa visão pode ser demonstrada de várias maneiras.

Provamos acima que em Jesus Cristo havia um corpo, uma alma racional e a Divindade. Além disso, é evidente que o corpo de Cristo, mesmo depois da união, não era a Divindade da Palavra; visto que aquele corpo, mesmo depois da união, era passível, visível a olho nu e confinado nas linhas de seus membros: tudo o que é estranho à natureza divina da Palavra; como já provamos suficientemente acima. Da mesma forma, a alma de Cristo, após a união, foi distinta da natureza divina da Palavra, uma vez que, mesmo depois da união, foi afetada pelas paixões da tristeza, do medo e da raiva, que de forma algumapode ser atribuída à Divindade da Palavra, como mostramos. Agora, a alma e o corpo humanos constituem a natureza humana. Portanto, mesmo depois

da união, a natureza humana em Cristo era distinta da Divindade da Palavra, que é a natureza divina. Portanto, após a união, houve duas naturezas em Cristo.

Novamente. Uma coisa é considerada natural em referência à natureza. Não se diz que uma coisa é natural pelo fato de ter uma forma, mesmo como aquela que é feita pela arte: pois não chamamos a construção de casa, até que tenha a forma projetada pela arte; nem uma coisa é um cavalo até que tenha a forma pertencente a essa natureza. Accor dingly, a forma de uma coisa natural é a sua natureza. Portanto, devemos dizer que havia duas formas em Cristo, mesmo depois da união. Assim, falando de Jesus Cristo, o apóstolo diz (Fil. 2: 6, 7) que quando ele estava na forma de Deus ... Ele tomou a forma de um servo. Agora, não podemos dizer que a forma de Deus é a mesma que a forma de um servo. Pois nada tira o que já tem; de forma que, se a forma de Deus e a forma de um servo são iguais, visto que Ele já tinha a forma de Deus, Ele não teria tomado a forma de um servo. Nem se pode dizer que, por meio da união, a forma de Deus em Cristo foi destruída; porque então, depois da união, Cristo não seria Deus. Também não se pode dizer que a forma de servo foi destruída na união, porque então Ele não teria assumido a forma de servo. Mas também não se pode dizer que a forma de um servo foi misturada com a forma de Deus, porque quando as coisas são feitas em uma mistura, elas perdem sua integridade, e cada uma é parcialmente destruída; portanto não se poderia dizer que Ele tomou a forma de servo, mas sim parte dela. Portanto, de acordo com as palavras do Apóstolo, devemos dizer que, após a união, houve duas formas em Cristo e, conseqüentemente, duas naturezas.

Avançar. A palavra natureza foi empregada pela primeira vez para significar o surgimento das coisas na natividade, e daí foi transferida para indicar o princípio desse tipo de geração; e ainda mais para significar o princípio intrínseco do movimento em uma coisa móvel: e uma vez que esse princípio é matéria ou forma, a natureza também representa a forma ou matéria de uma coisa natural que tem em si o princípio de seu movimento. E, visto que forma e matéria constituem a essência de uma coisa natural, o significado da palavra natureza é estendido à essência de qualquer

coisa existente na natureza; de modo que a natureza de uma coisa é sua essência indicada por sua definição. É neste sentido que estamos usando o termo agora, e no qual dizemos que há uma natureza divina e humana em Cristo. Conseqüentemente, se, como Eutyches sustentou, a natureza humana e a divina eram duas antes da união, e se através da união eles se combinaram para formar uma natureza, isso deve ter sido por uma das maneiras pelas quais uma coisa é feita de vários. Isso acontece, em primeiro lugar, por mera coordenação: assim, muitas casas formam uma cidade e muitos soldados formam um exército. Em segundo lugar, por coordenação e composição: assim, uma casa é feita de muitas partes conjuntas coordenadas e ligadas entre si . Essas duas maneiras, no entanto, não são suficientes para formar uma natureza entre várias. Conseqüentemente, coisas que são formadas por coordenação ou composição não são coisas naturais; e sua unidade não é a unidade da natureza. A terceira maneira pela qual uma coisa é feita de especial é pela mistura: assim, um corpo misto é formado a partir dos quatro elementos. No entanto, essa maneira também não se aplica ao caso em questão. Primeiro porquesó podem ser misturadas as coisas que concordam em matéria, e que são de natureza a serem ativas ou passivas em relação umas às outras. Ora, isso não se aplica ao nosso caso: já que foi provado que Deus é imaterial e totalmente intransponível. Em segundo lugar, porque é impossível misturar duas coisas, uma das quais excede em muito a outra: assim, se alguém colocasse uma gota de vinho em mil galões de água, não haveria mistura; mas destruição do vinho. Assim, novamente, toras colocadas em uma fornalha não devem ser misturadas com o fogo; eles são consumidos por ele, por causa de seu poder excedente. Agora, a natureza divina ultrapassa infinitamente a natureza do homem, porque o poder de Deus é infinito, como já provamos. Portanto, uma mistura das duas naturezas é totalmente impossível. Em terceiro lugar, porque admitido que tal mistura fosse feita, nem a natureza reteria sua integridade: porque os ingredientes não permanecem inteiros em uma mistura real. Conseqüentemente, depois que as duas naturezas, a saber, a divina e a humana, foram misturadas, nenhuma natureza permaneceria, mas um tertium quid: e assim

Cristo não seria nem Deus nem homem. Portanto, não podemos admitir a explicação de Eutyches de que, embora houvesse duas naturezas antes da união, havia apenas uma natureza em nosso Senhor Jesus Cristo após a união, através da fusão das duas naturezas em uma. Conseqüentemente, deve ser explicado dizendo que apenas uma das naturezas permaneceu após a união. Ou então em Cristo havia apenas a natureza de Deus, e o que Nele parecia humano era puramente imaginário, como diziam os maniqueus; ou a natureza divina foi transformada na humana, como Apolinário sustentou: ambas as visões já refutamos. Portanto, é impossível que houvesse duas naturezas antes e apenas uma depois da união.

Avançar. Duas naturezas completas nunca se combinam para formar uma, porque cada uma é um todo em si mesma; ao passo que, quando uma coisa é feita de várias, elas vêm sob o título de partes. Conseqüentemente, visto que uma coisa é feita de uma alma e de um corpo, nem a alma nem o corpo podem ser chamados de natureza, no sentido em que estamos falando agora; porque nenhum dos dois tem uma espécie completa, mas cada um é parte de uma natureza. Consequentemente, como a natureza humana é uma natureza completa, e da mesma forma é a natureza divina, eles não podem se combinar para formar uma natureza, a menos que ambos ou um deles seja corrompido. Mas isso é impossível, uma vez que mostramos que o único Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Portanto, é impossível que haja apenas uma natureza em Cristo.

Novamente, uma natureza pode resultar de duas coisas permanentes - ou de partes do corpo; por exemplo, um animal é feito de vários membros: e isso não se aplica ao caso em questão, uma vez que a natureza divina não é corpórea: - ou como uma coisa é feita de matéria e forma; por exemplo, um animal da alma e do corpo: e nem isso se aplica ao caso, visto que Deus não é matéria, nem pode ser a forma de qualquer coisa, como provado acima. Conseqüentemente, se Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, como provamos, é impossível que haja apenas uma natureza Nele.

Avançar. A subtração ou adição de um princípio essencial diversifica a espécie de uma coisa e, portanto, muda a natureza, que nada mais é do que a essência indicada pela definição, como afirmamos. Por essa razão, observamos que uma diferença específica adicionada ou subtraída de uma definição causa uma diferença de espécie; assim, um animal racional e um irracional diferem em espécies: mesmo assim, em números, a adição oua subtração da unidade nos dá várias espécies de números. Agora, a forma é um princípio essencial. Conseqüentemente, cada forma adicional cria outra espécie e outra natureza, no sentido em que falamos de natureza agora. Portanto, se a natureza divina da Palavra for adicionada à natureza humana como uma forma, outra natureza será o resultado: e, conseqüentemente, a natureza de Cristo não será uma natureza humana, mas alguma outra: mesmo como um corpo animado é de outra natureza. aquilo que é apenas um corpo.

Além disso. Coisas que não têm uma natureza comum não são iguais nas espécies; como, por exemplo, homem e cavalo. Agora, se a natureza de Cristo é composta das naturezas divina e humana , é evidente que outros homens não terão a mesma natureza de Cristo. Portanto, Ele não será como nós nas espécies: e isso é contrário ao que disse o Apóstolo (Hb 2:17): Convinha que ele, em todas as coisas, fosse semelhante a seus irmãos.

Novamente. Forma e matéria sempre formam juntas uma espécie, que pode ser predicada de muitos indivíduos, real ou potencialmente, no que diz respeito à proporção específica. Se então a natureza divina for adicionada, como uma forma, à natureza humana, dessa combinação deve resultar em algumas espécies comuns que podem ser atribuídas a vários indivíduos. Mas isso é claramente falso: visto que há apenas um Jesus Cristo, Deus e homem. Portanto, as naturezas divina e humana não constituem uma natureza em Cristo.

Além disso. A declaração de Eutyches, de que antes da união havia duas naturezas em Cristo, também é aparentemente contra a fé. Pois, uma vez que a natureza humana é composta de alma e corpo, segue-se que ou o corpo de Cristo, ou a alma de Cristo, ou

ambos, existiam antes de Sua encarnação: e isso se mostra falso, pelo que dissemos acima. É, portanto, contra a fé dizer que havia duas naturezas em Cristo antes da união, e que depois da união, havia uma.

CAPÍTULO XXXVI
O ERRO DE MACÁRIO DE ANTIOQUE, QUE DISSE QUE HAVIA SÓ UMA VONTADE EM CRISTO

A opinião de Macário de Antioquia, que disse que havia apenas uma operação e vontade em Cristo, aparentemente equivale à anterior. Cada natureza tem seu próprio funcionamento: porque a forma, que dá a cada natureza sua espécie particular, é o princípio de operação: portanto, como várias naturezas têm suas respectivas formas, assim têm suas respectivas ações. Conseqüentemente, se em Cristo há apenas uma ação, segue-se que Ele tem apenas uma natureza: e esta é a heresia de Eutiques. Portanto, é falso que haja apenas uma operação em Cristo.

Novamente. Em Cristo, a natureza divina é perfeita, por meio da qual Ele é consubstancial ao Pai; também uma natureza humana perfeita, pela qual Ele é da mesma espécie que nós. Ora, pertence à perfeição da natureza divina ter vontade, como já provamos. Da mesma forma, pertence à perfeição da natureza humana ter uma vontade, pela qual o homem é livre. Portanto, existem duas vontades em Cristo.

Além disso. A vontade é um poder da alma assim como o intelecto. Portanto, se Cristo não tinha outra vontade além da Palavra, pela mesma razão, Ele não tinha outro intelecto além da Palavra: e assim voltamos ao erro de Apolinário.

Avançar. Se Cristo teve uma só vontade, Ele deve ter tido apenas a vontade divina: porque a Palavra não poderia perder a vontade divina que era Sua desde toda a eternidade. Ora, o mérito não pertence à vontade divina: pois pertence a quem tende à perfeição. Assim, por sua paixão, Cristo não teria merecido, nem para si nem para nós: o contrário do que é ensinado pelo apóstolo (Fil. 2: 8, 9) que diz que Cristo foi feito obediente ao Pai, até a morte … Razão pela qual Deus o exaltou.

Novamente. Se não houvesse vontade humana em Cristo, segue-se que não haveria livre-arbítrio Nele em relação à natureza

assumida: pois por Sua vontade o homem é livre, de modo que o homem Cristo não teria agido da maneira de um homem, mas à maneira de outros animais que são violentos de seu livre-arbítrio. Conseqüentemente, Suas ações não eram virtuosas nem dignas de elogio ou imitação. Portanto, não havia sentido em Seu dizer (Mat. 11:29): Aprende de mim, porque sou manso e humilde de coração; e (Jo. 13:15): Dei-vos um exemplo de que, assim como vos fiz, vós também o fazeis.

Novamente. Mesmo um homem comum, embora tenha apenas uma personalidade, tem vários apetites e operações correspondentes aos seus vários princípios naturais. Assim, em sua faculdade racional, ele tem vontade; na faculdade sensível ele tem um apetite concupiscível e irascível; e, além disso, ele tem um apetite natural resultante das forças naturais nele. Novamente, com seus olhos ele vê, com seus ouvidos ele ouve, com sua mente ele compreende: e todas essas são operações diferentes . A razão disso é que as operações são diferenciadas não apenas de acordo com os vários assuntos operativos, mas também de acordo com os vários princípios de operação em um mesmo assunto, de cujos princípios essas várias operações tomam suas espécies. Agora, a natureza divina está muito mais distante da natureza humana do que os vários princípios da natureza humana estão uns dos outros. Portanto, as naturezas divina e humana em Cristo têm cada uma sua vontade e operação distintas, embora Cristo nas duas naturezas seja uma Pessoa.

Novamente. É claramente provado pela autoridade da Sagrada Escritura que havia duas vontades em Cristo. Assim Ele diz (Jo. 6:38): Eu desci do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou; e (Lucas 22:42): Não a minha vontade, mas a tua seja feita. Portanto, é claro que em Cristo havia Sua própria vontade, além da vontade de Seu Pai. Ora, certamente havia Nele uma vontade comum a Ele e a Seu Pai: visto que, como Pai e Filho têm uma natureza, assim também têm uma vontade. Portanto, existem duas vontades em Cristo.

É o mesmo com Suas operações. Cristo tinha uma operação comum a Ele e ao Pai: pois Ele diz (Jo. 5:19): Tudo o que o Pai faz,

o Filho também o faz da mesma maneira. Há também Nele outra operação que não convém ao Pai, como, por exemplo, dormir, passar fome, comer e assim por diante, todas as quais ações e paixões são atribuídas pelo Evangelista ao homem Cristo. Portanto, não havia apenas uma operação em Cristo.

Aparentemente, essa opinião originou-se do fato de seus autores serem incapazes de distinguir entre a simples unidade e a unidade de ordem. Eles observaram que a vontade humana em Cristo estava subordinada à vontade divina, de modo que todo ato da vontade humana de Cristo estava emde acordo com a disposição de Sua vontade divina. Da mesma forma, todas as operações humanas de Cristo, sejam de ação ou de paixão, estavam de acordo com a disposição de Sua vontade divina, como Ele mesmo diz (Jo. 8:29): Eu sempre faço as coisas que lhe agradam. Além disso, a operação humana de Cristo derivou uma certa eficácia divina por meio de Sua união com a Divindade, assim como a ação do agente secundário adquire eficácia do agente principal. Conseqüentemente, todas as suas ações ou paixões foram salutares: por essa razão Dionísio (De Div. Nom., Ii.) Chama as operações humanas de Cristo de andricas - isto é, semelhantes a Deus; bem como porque é a ação de Deus e do homem. E assim, observando que em Cristo a vontade e operação humanas são infalivelmente subordinadas à divina, eles concluíram que Cristo tem apenas uma vontade e operação; embora, de fato, unidade de ordem e unidade simples não sejam a mesma coisa.

CAPÍTULO XXXVII

Refutação aqueles que sustentavam que DO CORPO E ALMA Cristo não fosse REINO JUNTOS

Nos capítulos anteriores, refutamos as opiniões de Nestório e Eutiques, provando que, conforme estabelecido por nossa Fé, há apenas uma Pessoa em Cristo e duas naturezas. Vendo, entretanto, que isso pareceria estar em contradição com a razão natural, alguns escritores posteriores propuseram a seguinte visão da união. O homem consiste em uma alma e um corpo unidos: e esta alma particular junto com este corpo particular constitui este homem particular, que significa não apenas uma hipóstase ou uma pessoa, mas uma hipóstase e uma pessoa. Portanto, para que não tivessem de admitir em Cristo uma hipóstase ou Pessoa do Verbo, eles sustentavam que Seu corpo e alma não estavam unidos, de modo a formar uma substância: e assim esperavam evitar a heresia de Nestório. Novamente, pareceria impossível que aquilo que não fazia parte da natureza de uma coisa se tornasse parte de sua substância, sem que uma mudança ocorresse nessa coisa. Agora, a Palavra é totalmente imutável. E assim, para que não fossem obrigados a admitir que o corpo e a alma assumidos pertenciam à natureza que o Verbo tinha desde toda a eternidade, eles argumentaram que o Verbo assumiu uma alma e um corpo humano acidentalmente, assim como um homem veste suas roupas. . Dessa forma, eles queriam evitar o erro ou de Eutiques. Essa visão, no entanto, é totalmente contrária à fé.

Alma e corpo, por estarem unidos, constituem o homem, pois a forma, quando adicionada à matéria, forma a espécie. Conseqüentemente, se a alma e o corpo não estivessem unidos em Cristo, Ele não era um homem: ai, como diz o Apóstolo (1 Timóteo 2: 5): (Um) mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus.

Novamente. Cada um de nós é considerado um homem, no sentido de que uma alma racional faz parte do nosso ser. Portanto, se Cristo é dito ser um homem, não nesse sentido, mas eu confio

porque Ele tinha uma alma e um corpo, sem estarem unidos, seria um equívoco chamá-lo de homem, e Ele não pertenceria ao da mesma espécie que nós: o que é contrário ao que o apóstolo disse (Hb 2:17), que convinha em todas as coisas ser semelhante a seus irmãos.

Avançar. Nem qualquer tipo de corpo, mas apenas um corpo humano, pertence à natureza humana. Ora, um corpo não é humano a menos que seja vivificado pela união com a alma: e é um equívoco falar de olhos, mãos, pés, carne e ossos quando não estão mais unidos à alma. Conseqüentemente, não seria verdade dizer que o Verbo assumiu a natureza humana, se Ele assumiu um corpo e uma alma que não estavam unidos.

Novamente. A alma humana está naturalmente disposta a se unir ao corpo. Logo, uma alma que nunca se une a um corpo, para constituir um ser, não é uma alma humana: porque o que é natural deve ser sempre. Portanto, se a alma de Cristo não está unida ao corpo para constituir um ser, segue-se que não é uma alma humana e que a natureza humana não estava Nele.

Avançar. Se a Palavra foi acidentalmente unida à alma e ao corpo, como se estivesse revestida deles, a natureza humana não era a natureza da Palavra. Conseqüentemente, após a união, a Palavra não subsistia em duas naturezas, como nem um homem, quando vestido, subsiste em duas naturezas: e Eutiques, por dizer isso, foi condenado no Concílio de Calcedônia.

Além disso. O que acontece com a roupa de um homem não acontece com ele: assim não se diz que ele nasceu, quando se veste, nem se feriu, se seu casaco estiver rasgado. Se então a Palavra vestiu uma alma e um corpo, como um homem veste suas roupas, não podemos dizer que Deus nasceu, ou sofreu, por causa do corpo que Ele assumiu.

Novamente. Se a Palavra tomava a natureza humana apenas como um manto, para ser vista pelos olhos humanos, era inútil para Ele levar uma alma, que é naturalmente invisível.

Além disso. De acordo com essa visão, o Filho teria se tornado carne humana, da mesma forma que o Espírito Santo assumiu a forma de uma pomba, sob a qual Ele apareceu. Agora, isso é

claramente falso: uma vez que nem dizemos que o Espírito Santo foi feito uma pomba, nem que Ele é menos que o Pai em relação à natureza assumida.

Novamente. Se considerarmos o assunto cuidadosamente, é evidente que essa visão leva aos absurdos envolvidos em várias heresias. Por mais que afirme que o Filho de Deus foi acidentalmente unido à alma e à carne, como um homem às suas vestes, está de acordo com a opinião de Nestório, que sustentava esta união para significar a habitação da Palavra de Deus no homem: uma vez que Deus não pode vestir o homem pelo contato corporal, mas apenas por Sua graça interior. Por mais que considere acidental a união do Verbo com a alma e a carne humanas, segue-se que, após a união, o Verbo não subsistiu nas duas naturezas, o que era a opinião de Eutiques: uma coisa não subsiste. subsistir naquilo que acidentalmente está unido a ele. Pois, por mais que sustentasse que alma e carne não estavam unidas para constituir um ser, essa visão concorda em parte com Ário e A pollinaris, que disseram que o corpo de Cristo não era animado por uma alma racional; e em parte com os maniqueus, que afirmavam que Cristo não era um homem real, mas apenas imaginário. Pois, se a alma não se unia ao corpo para constituir um ser, tudo o que apareceu em Cristo para fazê-lo como os outros homens, feito de alma e corpo, era meramente imaginário.

Essa visão parece ter sido baseada nas palavras do apóstolo (Fil. 2: 7), No hábito encontrado como um homem: pois eles não perceberam que isso foi dito metafórico almente. Agora, não devemos procurar semelhança em todos os detalhes nas expressões metafóricas. De acordoa assumida natureza humana tem certa semelhança com as roupas de um homem, na medida em que o Verbo se fez visível na carne, como o homem é visto em suas roupas. Mas a comparação não implica que em Cristo a união do Verbo com a natureza humana foi acidental.

CAPÍTULO XXXVIII
REFUTAÇÃO AQUELES QUE SEGUEM QUE NA PESSOA DE CRISTO HÁ DUAS HIPÓSTASES OU SUPOSITOS

A fim de evitar os absurdos envolvidos na opinião anterior, alguns outros sustentaram que em nosso Senhor Jesus Cristo uma substância resultava da união da alma e da carne, a saber, um homem da mesma espécie dos outros homens. Dizem que este homem está unido à Palavra de Deus, não de fato na natureza, mas em pessoa: para que houvesse uma só pessoa da Palavra de Deus e deste homem. Mas, visto que este homem é uma substância individual, isto é, uma hipóstase e suposição, eles fazem uma distinção entre esta hipóstase e a Palavra de Deus, embora admitam que ambas são uma só pessoa. Por conta dessa unidade, eles admitem que dizemos que este homem é a Palavra de Deus, ou que a Palavra de Deus é este homem, o sentido sendo: A Palavra de Deus é um homem - ou seja, a pessoa da Palavra de Deus é a pessoa do homem e vice-versa. Por isso afirmam que tudo o que pode ser predicado da Palavra de Deus, pode ser predicado deste homem, e vice-versa: mas com uma ressalva, de modo que quando se diz: Deus sofreu, o sentido é: O homem que é Deus, em razão da unidade da pessoa, sofreu: e quando se diz: Um homem criou as estrelas, o sentido é: Aquele que é homem, etc.

Esta opinião, entretanto, deve necessariamente cair no erro de Nestório.

Se observarmos a diferença entre hipóstase e pessoa, veremos que não diferem totalmente; na verdade, a pessoa é uma espécie de hipóstase, visto que é uma hipóstase de uma natureza particular, a saber, racional. Isso pode ser visto na definição dada por Boécio: Pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ele NCE, embora nem todos os hipóstase é uma pessoa, cada hipóstase de natureza racional é uma pessoa. Conseqüentemente, se da mera união de alma e corpo resultou em Cristo uma substância particular que é uma hipóstase, a saber , este homem, segue-se que dessa

união resultou uma pessoa. Conseqüentemente, haveria duas pessoas em Cristo - a pessoa recém-constituída deste homem e a Pessoa do Verbo Eterno: e este é o erro de Nestório.

Novamente. Mesmo que a hipóstase deste homem não fosse uma pessoa, ainda assim a hipóstase da Palavra de Deus é o mesmo que Sua Pessoa. Portanto, se a hipóstase da Palavra de Deus não é a hipóstase deste homem, tampouco a Pessoa da Palavra será a pessoa deste homem; e assim será falso que, como dizem, a pessoa deste homem é a Pessoa da Palavra de Deus.

Além disso. Supondo que haja uma distinção entre a Pessoa e a hipóstase da Palavra de Deus, ou deste homem, a única diferença concebível seria que a pessoa acrescenta alguma propriedade à hipóstase. Pois não pode acrescentar nada do gênero de substância, visto que a hipóstase é a coisa principal no gênero de substância, sendochamada de primeira substância. Conseqüentemente, se a união se efetua na pessoa e não na hipóstase, segue-se que se efetua em uma qualidade acidental: e isso novamente é o erro de Nestório.

Avançar. Cirilo diz em uma carta a Nestório que foi aprovada no Concílio de Éfeso: Se alguém não confessar que a Palavra de Deus Pai foi unida para morrer em subsistência, e que Cristo com sua carne é um, sendo a mesma pessoa os dois Deus e homem, que ele seja um anátema. Na verdade, quase todos os decretos dos concílios declaram que isso lembra o erro de Nestório, que disse que havia dois hipostatos em Cristo.

Novamente. Damascene diz: Reconhecemos a união de duas naturezas perfeitas, unidas não apenas no προσ ῶ πον, ou seja, pessoa, como Nestório o inimigo de Deus mantinha, mas hipostaticamente. Donde é claro que Nestório afirmava que havia uma pessoa, mas duas hipóstases.

Avançar. A hipóstase e a suposição devem ser iguais: uma vez que, de acordo com o Filósofo, todas as outras coisas são predicadas da primeira substância, isto é, a hipóstase, a saber, os universais do gênero da substância e os acidentes. Conseqüentemente, se há duas hipóstases em Cristo, também há duas suposições.

Além disso. Se a Palavra e este homem têm suposições diferentes, nenhuma suposição pressupõe a outra. Ora, se os supostos são distintos, as coisas predicadas deles também são distintas: visto que os predicados divinos não se aplicam aos supostos do homem, exceto em razão da Palavra, nem vice-versa. Conseqüentemente, devemos fazer uma distinção nas coisas que as Escrituras dizem de Cristo, isto é, entre predicados divinos e humanos. Ora, isso vai contra a declaração de Cirilo, que foi confirmada no Concílio: Se alguém atribui a duas pessoas ou subsistências, palavras que estão nas Escrituras evangélicas e apostólicas, ou que foram ditas de Cristo pelos santos , ou por si mesmo de si mesmo, e aplica algumas delas ao homem, tidas como distintas da Palavra de Deus, e outras (como se fossem verdadeiras somente a respeito de Deus) apenas à Palavra de Deus Pai, que ele seja anátema.

Novamente. De acordo com essa visão, as coisas que são aplicáveis à Palavra de Deus por causa de Sua natureza não poderiam ser atribuídas ao homem, exceto por estarem associadas em uma Pessoa. E isso eles indicaram inserindo uma frase de qualificação, onde explicam a frase, Este homem criou as estrelas, portanto, O Filho de Deus que é este homem, etc. E assim por diante da mesma maneira com outras frases semelhantes. Assim, quando dizemos: Este homem é Deus, o sentido é: A Palavra de Deus, que é este homem, é Deus. Ora, Cirilo condena estas expressões: Se alguém ousar dizer que a humanidade assumida deve ser co-adorada, e co-glorificada, e co-nomeada Deus, junto com a Palavra de Deus, como um com o outro (desde o prefixo “ co-”sempre significa isto) em vez de dar uma e a mesma adoração e uma e a mesma glória ao Emanuel, como o Verbo feito carne, deixe-o ser amaldiçoado.

Avançar. Se este homem difere em suposição da Palavra de Deus, Ele não pode ter associação com a Pessoa da Palavra, exceto pelo fato de ser assumido pela Palavra. Mas isso é estranho ao senso correto de fé. Assim, Félix, Papa e mártir, é citado no Concílio de Éfeso, como dizendo: Cremos que Jesus nosso Deus,nascido da Virgem Maria, é o Filho Eterno e Verbo de Deus, e não um homem assumido por Deus, de forma que haja outro além

dele. Pois o Filho de Deus não assumiu um homem, de modo que havia outro além dele; mas enquanto ele permaneceu perfeito Deus, ele se tornou um homem perfeito e se encarnou da Virgem.

Novamente. As coisas que diferem em suposições são simplesmente várias, e não são uma, exceto relativamente. Se então em Cristo há duas suposições, segue-se que Ele é simplesmente dois, e não um, exceto relativamente. Nesse caso, Jesus não mais existiria, visto que uma coisa existe na medida em que é uma: de modo que tudo o que não é, simplesmente não existe.

CAPÍTULO XXXIX
O ENSINO DA IGREJA CATÓLICA SOBRE A ENCARNAÇÃO DE CRISTO

PELOS capítulos anteriores, fica claro que, de acordo com a tradição da fé católica, devemos confessar que em Cristo existe uma natureza divina perfeita e uma natureza humana perfeita composta de alma racional e carne humana. Também que essas duas naturezas estão unidas em Cristo, não por mera habitação, nem acidentalmente como um homem às suas roupas, nem por mera habitação e propriedade pessoal, mas em uma hipóstase e uma suposição. Só desta forma podemos salvaguardar o ensino das Escrituras sobre a Encarnação.

Já observamos que a Sagrada Escritura, sem fazer distinção, atribui coisas divinas ao homem; e a Deus, as coisas pertencentes ao homem: portanto, em ambos os casos, é o mesmo a quem se faz referência. Mas, vendo que afirmações opostas não podem ser verdadeiras sobre o mesmo assunto no mesmo aspecto, e enquanto as coisas divinas e humanas que são ditas sobre Cristo são opostas uma à outra - por exemplo, que Ele sofreu e era impassível, que Ele morreu e foi imortal, e assim por diante - segue-se que as coisas divinas e humanas devem ser ditas de Cristo em diferentes aspectos. Conseqüentemente, no que diz respeito ao assunto do qual essas coisas são predicadas, não devemos fazer nenhuma distinção e manter a unidade; mas quanto às coisas a respeito das quais essas predicações são feitas, uma distinção deve ser observada. As propriedades naturais são atribuídas a uma coisa em relação à sua natureza: assim, uma pedra cai em relação à sua natureza como um corpo pesado. Conseqüentemente, visto que as coisas divinas e humanas são atribuídas a Cristo em diferentes aspectos, segue-se que em Cristo há duas naturezas distintas não misturadas. Ora, as propriedades naturais são atribuídas a algo que pertence por sua própria natureza ao gênero da substância, e isso é uma hipóstase ou suposição dessa natureza. E, visto que as coisas humanas e divinas predicadas de Cristo são atribuídas a um sujeito

indiviso, segue-se que Cristo é uma hipóstase e uma suposição subsistindo nas naturezas humana e divina. Desse modo, as coisas divinas são atribuídas verdadeira e propriamente a esse homem, na medida em que esse homem indica uma suposição de ambas as naturezas, humana e divina: enquanto, vice-versa, as coisas humanas são atribuídas ao Verbo, na medida em que Ele é um suposto da natureza humana. Daí também é claro que embora o Filho se tenha feito carne, não se segue que o Pai ou o Espírito Santo se encarnaram, visto que a Encarnação foi efetuada por união, não na natureza comum às três Pessoas, mas nahipóstase ou pessoa, em que as três Pessoas são distintas; e assim, assim como na Trindade há várias Pessoas subsistindo em uma natureza, no mistério da Encarnação há uma Pessoa subsistindo em duas naturezas.

CAPÍTULO XL
OBJEÇÕES À FÉ NA ENCARNAÇÃO

ESTA visão da Encarnação, tal como estabelecida pela Fé Católica, é cercada por uma série de dificuldades que levaram os inimigos da Fé a contestar este mistério. Está provado que Deus não é um corpo nem uma força em um corpo. Mas, se Ele se fez carne, segue-se que, depois da Encarnação, ou Ele se transformou em um corpo, ou Ele se tornou uma força em um corpo. Portanto, parece impossível que Deus esteja encarnado.

Novamente. Tudo o que adquire uma nova natureza está sujeito a mudanças substanciais: porque quando uma coisa é gerada, adquire uma natureza. Conseqüentemente, se a Pessoa do Filho de Deus se tornou subsistente na natureza humana, pareceria que Ele foi substancialmente mudado.

Avançar. Nenhuma hipóstase se estende além da natureza em que subsiste; antes, a natureza se estende além da hipóstase, visto que inclui muitas hipóstases. E assim, se pela Encarnação a hipóstase do Filho de Deus se tornasse uma ypostasis da natureza humana, seguir-se-ia que, depois da Encarnação, o Filho de Deus não estava em toda parte, visto que a natureza humana não está em toda parte.

Além disso. Uma e a mesma coisa só tem uma qüididade, pois esta é sua essência, que é uma em cada uma . Ora, a qüididade de uma coisa é sua natureza, porque sua natureza é indicada por sua definição. Portanto, aparentemente, uma hipóstase não pode subsistir em duas naturezas.

Novamente. Nas coisas desprovidas de matéria, a qüididade não é distinta da coisa, como provamos acima: e isso é especialmente verdadeiro para Deus, que não é apenas Sua própria qüididade, mas também Seu próprio ser. Ora, a natureza humana não pode ser igual a uma hipóstase divina. Portanto, aparentemente, uma Pessoa divina não pode subsistir na natureza humana.

Novamente. A natureza é mais simples e mais formal do que a hipóstase que nela subsiste: visto que a natureza comum está

confinada a uma hipóstase particular pelo acréscimo de algo material. Se então uma hipóstase divina subsiste na natureza humana, seguir-se-ia que a natureza humana é mais simples e mais formal do que a hipóstase divina: e isso é totalmente impossível.

Avançar. É apenas nas coisas compostas de matéria e forma que o singular difere de sua qüididade, na medida em que o singular é individualizado pela matéria signatária , que não está incluída na qüididade e na especificidade: pois esta ou aquela matéria está incluída na designação de Sócrates, mas não na definição da natureza humana. Conseqüentemente, toda hipóstase que subsiste na natureza humana é constituída por matéria sigilosa: e isso não se pode dizer de uma hipóstase divina. Portanto, parece impossível que a hipóstase da Palavra de Deus subsista na natureza humana.

Além disso. Em Cristo, a alma e o corpo não eram menos eficazes do que nos outros homens. Agora, por sua união, em outros homens, eles constituem suposição, hipóstase ou pessoa.Conseqüentemente, também em Cristo, uma suposição, hipóstase ou pessoa resulta da união de alma e corpo. Mas esta não é a suposição, hipóstase ou pessoa da Palavra de Deus, porque isso é eterno. Portanto, em Cristo há, aparentemente, outra suposição, hipóstase, ou pessoa além da suposição, hipóstase ou pessoa da Palavra de Deus.

Avançar. Como a natureza humana em geral consiste em uma alma e um corpo, assim também esta alma e este corpo fazem deste homem, ou uma hipóstase humana. Agora em Cristo havia esta alma e este corpo. Portanto, de sua união aparentemente resultou uma hipóstase: e assim segue-se a mesma conclusão acima.

Novamente. Este homem, Cristo considerado como formado meramente de alma e corpo, é uma substância. Mas Ele não é uma substância em geral. Portanto, Ele é uma substância particular; e conseqüentemente uma hipóstase.

Além disso. Se em Cristo há apenas uma suposição de ambas as naturezas humana e divina, segue-se que a hipóstase divina está incluída na definição desse Cristo homem. Mas não está incluído na definição de outros homens. Portanto, o homem é predicado

equivocadamente por Cristo e pelos outros homens: de modo que Ele não seria da mesma espécie que nós.

Avançar. Provamos que em Cristo estão esses três: corpo, alma e divindade. Ora, a alma, sendo uma coisa mais nobre que o corpo, não é a suposição do corpo, mas sua forma. Nem, portanto, algo divino é uma suposição da natureza humana; mas antes devemos dizer que informa a natureza humana.

Avançar. Tudo o que resulta em uma coisa que já está completa em existência é acidental. Agora, visto que a Palavra de Deus é eterna, é claro que a carne assumida por Ele, passou a ser Dele quando Ele já era completo em existência. Portanto, Ele veio acidentalmente.

CAPÍTULO XLI
COMO DEVEMOS ENTENDER QUE O FILHO DE DEUS ERA ENCARNADO

Para responder a essas objeções, devemos começar examinando a questão um pouco mais profundamente. Enquanto Eutiques afirmava que a união de Deus com o homem era efetuada na natureza, enquanto Nestório sustentava que não era efetuada nem na natureza nem na pessoa, a Fé Católica ensina que era efetuada na pessoa, e não na natureza . E assim pareceria necessário saber antes de tudo o que significa estar unido na natureza e estar unido na pessoa.

A palavra natureza tem vários significados. Pode significar o nascimento de um ser vivo, ou o princípio de geração e movimento, ou matéria e forma. Às vezes também é usado para significar a definição essencial de uma coisa, que contém tudo o que pertence à espécie daquela coisa; assim, dizemos que a natureza humana é comum a todos os homens, e assim por diante. Conseqüentemente, aquelas coisas são unidas na natureza e formam a espécie completa de uma coisa; assim, por exemplo, a alma e o corpo são unidos para formar a espécie de um animal; e, de modo geral, todas as coisas são partes de uma espécie. Ora, é impossível que algo estranho se una na unidade da natureza a uma espécie já completa, sem acabar com a espécie. Para, desdeas espécies são como os números, nos quais a adição ou a subtração da unidade muda a espécie; se alguma adição for feita a uma espécie já completa, o resultado deve ser outra espécie. Assim, se você adiciona sensibilidade a uma substância que é apenas animada, você tem outra espécie: porque animal e planta são espécies diferentes. Por outro lado, algo que não pertence à integridade da espécie pode ser encontrado em um indivíduo de outra espécie; por exemplo, branco ou vestido de Sócrates ou Platão, ou um sexto dedo, e assim por diante. Consequentemente, nada impede que as coisas sejam unidas em um indivíduo, que não estejam unidas em uma espécie completa: por exemplo, natureza humana , brancura e música em

Sócrates, e todas as coisas podem ser unidas em um sujeito. E, visto que uma substância individual é chamada de hipóstase, e uma substância racional individual é chamada de pessoa, é razoável dizer que todas elas estão unidas na hipóstase, ou pessoa. Conseqüentemente, é possível que as coisas não sejam unidas na natureza, mas unidas na hipóstase ou pessoa.

Conseqüentemente, tomando a união de Deus e do homem em Cristo como um fato, os hereges, desconsiderando o caminho da verdade, explicaram esse fato de várias maneiras. Alguns consideraram essa união como a união das coisas em uma natureza. Tais foram Ário e Apolinário, que argumentaram que a Palavra supria, no corpo de Cristo, o lugar da alma ou mente. Assim também foi Eutiques, que sustentou a existência das duas naturezas de Deus e do homem antes da Encarnação, mas de apenas uma após a Encarnação. Mas sua visão envolve uma impossibilidade absoluta. Pois é evidente que a natureza da Palavra, desde toda a eternidade, foi mais perfeitamente completa, e totalmente incorruptível e imutável. Portanto, é impossível para qualquer coisa estranha à natureza divina, como a natureza humana ou uma parte dela, ser unido ao Verbo na unidade da natureza.

Outros, percebendo a impossibilidade de tal visão, adotaram posição contrária. Pois quando uma coisa de certa natureza recebe o acréscimo de algo que não pertence à integridade de sua natureza, isso pareceria ser um acidente, como a brancura ou música, ou ter uma relação acidental com aquela coisa, como um anel, roupas, uma casa e assim por diante. Vendo então que a natureza humana está unida à Palavra de Deus, e ainda assim não pertence à integridade de Sua natureza, eles concluíram que a natureza humana foi unida à Palavra acidentalmente. E visto que é evidente que não pode ser um acidente na Palavra de Deus, tanto porque em Deus não pode haver acidentes, como já provamos, quanto porque a natureza humana, por estar no gênero da substância, não pode ser o acidente de qualquer coisa ; parecia que a natureza humana estava ligada à Palavra, não como um acidente, mas como tendo uma relação acidental com ela. Portanto Nestório afirmava que a natureza humana de Cristo era, por assim dizer, o templo da Palavra, de modo que a união da Palavra com a natureza

humana seria reduzida a uma espécie de habitação. E visto que um templo é individualmente distinto daquele que nele habita, e visto que a individualidade na natureza humana é personalidade, ele concluiu que a natureza humana e o Verbo tinham personalidades distintas : de modo que o Verbo e o homem eram duas pessoas.

Para evitar essa dificuldade, outros imaginaram que a natureza humana era tão assumida que, propriamente falando, não poderia ter personalidade. Eles disseram, com efeito, que a alma e o corpo, em que consiste a integridade da natureza humana, foram assumidos pora Palavra de modo que a alma não se unisse ao corpo para formar uma substância: e assim diziam, para que não fossem obrigados a admitir que a substância assim formada era uma pessoa. Eles mantêm ed que a Palavra está unido à alma e do corpo, como se estes foram relacionados a ela, acidentalmente, como roupas estão relacionados com a pessoa que está vestida: assim, um tanto seguindo os passos de Nestório.

Visto que tudo isso foi refutado acima, devemos saber que a união da Palavra com o homem é tal que nem as duas naturezas são fundidas em uma; nem a Palavra está relacionada acidentalmente com a natureza humana, como uma substância - um homem, por exemplo - com algo estranho, como, por exemplo, sua casa ou suas roupas. Mas sustentamos que o Verbo subsiste na natureza humana, como fez Sua própria natureza pela Encarnação, de modo que o corpo é verdadeiramente o corpo do Verbo de Deus, e o mesmo com a alma: e que o Verbo de Deus é verdadeiramente homem . E embora o homem não possa explicar perfeitamente esta união, devemos, não obstante, nos esforçar o melhor que pudermos para dizer algo para a edificação da fé, a fim de defender a Fé Católica dos ataques que os incrédulos dirigem a este mistério.

Em todas as coisas criadas, nada tem tanta semelhança com esta união, como a união da alma e do corpo. Maior ainda seria a semelhança, como diz Agostinho (Contra Felician), se houvesse apenas um intelecto em todos os homens, como alguns de fato sustentaram. Se isso fosse verdade, deveríamos ter que dizer que o intelecto já existente se uniria ao conceito humano de tal forma que os dois juntos formariam uma pessoa, assim como dizemos que o

Verbo já existente foi unido à natureza humana em um. pessoa. Portanto, por conta dessa semelhança entre as duas uniões, Atanásio diz em seu Credo: Como uma alma e uma carne racionais são um homem, assim Deus e o homem são um Cristo. Agora o corpo está unido à alma racional, tanto como matéria quanto como instrumento da alma. Mas a semelhança acima não leva em consideração o antigo modo de união. Pois assim haveria uma natureza feita de Deus e do homem, visto que matéria e forma são os constituintes próprios da natureza específica. A semelhança, portanto, considera a união da alma com o corpo como seu instrumento. Na verdade , as declarações dos primeiros Doutores estão de acordo com isso, que consideravam a natureza humana em Cristo um instrumento da Divindade, assim como o corpo é o instrumento da alma. Pois o corpo e suas partes são os instrumentos da alma, de outra forma do que instrumentos estranhos: assim, a pá de um homem não é tanto seu próprio instrumento quanto sua mão, já que muitos podem trabalhar com aquela pá, ao passo que essa mão é empregada para o especial obra da mente daquele homem. Portanto, a mão de um homem é um instrumento unido e próprio dele, enquanto a pá é distinta dele e comum a muitos. Agora, vamos aplicar isso à união de Deus com o homem. Todos os homens, em comparação com Deus, são instrumentos de Suas obras, pois é Deus que opera em você tanto o querer como o realizar , de acordo com a sua boa vontade, como diz o apóstolo (Fil. 2:13). Agora, outros homens são empregados por Deus como instrumentos estranhos e separados, por assim dizer, visto que Ele os move não apenas para suas próprias operações, mas também para aquelas que são comuns a todas as criaturas racionais, como compreender a verdade, amar o que é bom, fazer o que é certo. Mas a natureza humana foi assumida por Cristo, para que pudesse ser um instrumento em obras pertencentes apenas a Deus, como a purificação dos pecados, iluminando nossas mentes pela graça ,e nos aperfeiçoando para a vida eterna. Conseqüentemente, a natureza humana de Cristo é comparada a Deus como um instrumento adequado e unido, como a mão é comparada à alma.

Tampouco está em desacordo com o curso normal da natureza que uma coisa seja naturalmente o instrumento principal daquilo que não é sua forma. Assim, a língua, como instrumento da fala, é o instrumento próprio do entendimento, mas, como prova o Filósofo (3 De Anima), o entendimento não é a forma de nenhuma parte do corpo. Da mesma forma, pode haver um instrumento que não pertence à natureza específica, mas pertence ao indivíduo na parte da matéria, como, por exemplo, um sexto dedo, ou algo do gênero. Desta forma, portanto, nada impede que digamos que a natureza humana por sua união com a Palavra tornou-se, por assim dizer, o instrumento da Palavra, não separada, mas unida: e ainda assim a natureza humana não pertence à natureza da Palavra, nem é a Palavra sua forma; mas pertence à Pessoa da Palavra.

Não devemos , entretanto, procurar semelhanças perfeitas nos exemplos acima. Devemos perceber que a Palavra de Deus foi capaz de se unir à natureza humana de uma maneira muito mais sublime e penetrante do que a união da alma com qualquer instrumento próprio que seja : especialmente visto que Ele está unido a toda a natureza humana através do intelecto. E, embora a Palavra de Deus pelo Seu poder penetre todas as coisas, ao preservá-las e sustentá-las, é possível que Ele esteja unido de uma maneira muito mais sublime e efi ciente com as criaturas intelectuais, na medida em que elas possam adequadamente desfrute dele e participe dele.

CAPÍTULO XLII
QUE O MAIS ESTÁ SE TORNANDO À PALAVRA DE DEUS QUE ELE DEVE TOMAR A NATUREZA HUMANA

Pelo que foi dito, fica claro que era muito apropriado que a Pessoa da Palavra assumisse a natureza humana.

Visto que o pressuposto da natureza humana foi direcionado para a salvação da humanidade, e uma vez que a salvação final do homem é que o homem deve ser aperfeiçoado em sua faculdade intelectual pela contemplação da Primeira Verdade, era apropriado que a natureza humana fosse assumida pela Palavra que procede do Pai por uma emanação intelectual.

Novamente. Pareceria haver uma certa afinidade entre o Verbo e a natureza humana: já que o homem tira sua espécie de ser racional. Agora, a Palavra é semelhante à razão; portanto, o grego λόγος significa palavra ou razão. Portanto, o Verbo se uniu da maneira mais adequada à natureza racional: pois é também por essa afinidade que a Sagrada Escritura atribui a expressão imagem ao Verbo e ao homem. Assim, o apóstolo diz que a Palavra é a imagem do Deus invisível (Colossenses 1:15), e que o homem ... é a imagem e glória de Deus (1 Coríntios 11: 7).

Além disso. O Verbo tem certa afinidade não só com a natureza racional, mas também com todas as criaturas em geral: porque o Verbo contém os tipos de todas as coisas criadas por Deus, assim como o artesão tem em mente os tipos de todas as suas obras. Assim, todas as criaturas são apenas a expressão real e reprodução dos tipos contidos naconceito da Palavra divina: razão pela qual todas as coisas são ditas como tendo sido feitas por Ele. Convinha, portanto, que o Verbo se unisse a uma criatura, a saber, a natureza humana.

CAPÍTULO XLIII

QUE A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELA PALAVRA NÃO EXISTIVA ANTES DE SER ASSUMIDA, MAS FOI ASSUMIDA PELA PALAVRA NO MOMENTO DE SUA CONCEPÇÃO

DESDE que a Palavra assumiu a natureza humana na unidade da Pessoa, como provamos, segue-se que a natureza humana não existia antes de ser unida à Palavra.

Pois, se já existia, deve ter existido, antes da união, um indivíduo com aquela natureza humana; porque uma natureza não pode existir exceto em um indivíduo. Ora, um indivíduo de natureza humana é uma hipóstase e um pe rson. Conseqüentemente, teremos que dizer que a natureza humana a ser assumida pelo Verbo pré-existia em alguma hipóstase ou pessoa. Portanto, se esta hipóstase ou pessoa já existente permanecesse depois de assumida a natureza, haveria duas hipóstases ou pessoas, uma da Palavra, a outra, de um homem: para que a união não tivesse ocorrido na hipóstase ou pessoa: e isso é contra a fé. Por outro lado, se essa hipóstase ou pessoa não permaneceu na natureza em que existia antes de ser assumida pela Palavra, deve ter sido destruída: pois nenhum indivíduo pode deixar de ser o que é, sem se corromper. Daí este homem que existia antes da união, deve ter sido destruído: e conseqüentemente a natureza humana Nele deve ter sido destruída também. Portanto, era impossível para o Verbo assumir um homem já existente, em unidade de pessoa.

Além disso. Seria uma derrogação da perfeição da Encarnação do Verbo de Deus, se Ele carecesse de qualquer uma daquelas coisas que são naturais ao homem. Ora, é natural para o homem nascer como homem: e a Palavra de Deus não teria nascido como homem se Ele tivesse assumido um homem já existente. Pois este homem teria sido um homem perfeito desde o seu nascimento: e conseqüentemente seu nascimento não poderia ser atribuído ao Verbo de Deus, nem a Santíssima Virgem seria chamada de mãe do Verbo. Agora, nossa fé afirma que Ele era como nós em todas as

coisas naturais, exceto no pecado; e que o Filho de Deus, como declara o Apóstolo, foi feito e nasceu de uma mulher , e que a Virgem é a Mãe de Deus. Portanto, não era adequado que Ele assumisse um homem já existente.

Daí se segue que Ele uniu a natureza humana a Si mesmo desde o primeiro momento de Sua concepção. Assim como cabia à Palavra de Deus ter um nascimento humano, para ser um verdadeiro homem natural, como nós em todas as coisas naturais, também cabia que Ele tivesse uma concepção humana: visto que na ordem da natureza um o homem é concebido antes de nascer. Agora, se a natureza humana prestes a ser assumida como existia em qualquer estado antes de ser unida à Palavra, aquela concepção não poderia ser atribuída à Palavra de Deus, de modo que se pudesse dizer que Ele tinha uma concepção humana. Portantoconvinha que a Palavra de Deus se unisse à natureza humana desde o início de sua concepção.

Novamente. Na geração de um ser humano, a forma ativa visa completar a natureza humana em um indivíduo definido. Mas, se a Palavra de Deus não assumiu a natureza humana desde o início de sua concepção, a força ativa , antes da união, teria sido direcionada para a formação de outro indivíduo humano, que é uma hipóstase ou pessoa humana; e, após a união, teria direcionado todo o processo de geração a outra hipóstase ou pessoa, a saber, a Palavra de Deus, que estava nascendo na natureza humana. Conseqüentemente, não teria havido uma geração, uma vez que teria sido dirigido a duas pessoas; nem todo o processo teria sido uniforme, e isso pareceria estranho à ordem da natureza. Portanto , era apropriado que a Palavra de Deus assumisse a natureza humana, não depois da concepção, mas no momento da concepção.

Avançar. A ordem da geração humana parece exigir que nasça aquela mesma como foi concebida, e não outra: visto que a concepção se dirige ao nascimento. Conseqüentemente, se o Filho de Deus tinha nascimento humano, era apropriado que Ele tivesse uma concepção humana, e não assumisse um homem já existente.

CAPÍTULO XLIV
QUE A NATUREZA HUMANA ASSUMIDA PELA PALAVRA ERA PERFEITA NO CORPO E NA ALMA NO MOMENTO DA CONCEPÇÃO

Daí se segue que a alma racional foi unida ao corpo no início da concepção.

A Palavra de Deus assumiu o corpo por intermédio da alma racional: porque o corpo humano não está mais adaptado para ser assumido por Deus do que outros corpos, exceto por conta da alma racional. Portanto, a Palavra de Deus não assumiu um corpo sem uma alma racional. Visto que a Palavra de Deus assumiu o corpo no momento de sua concepção, segue-se que nesse mesmo momento a alma racional se uniu ao corpo.

Novamente. Dado o que vem depois no processo de geração, devemos conceder o que vem antes nesse processo. Ora, a última coisa no processo de geração é um ser completo, e esse ser completo é a coisa individual gerada, que na geração humana é uma hipóstase ou pessoa para cuja completação são necessários alma e corpo. Dada, então, a personalidade do homem que é gerado, tanto a alma quanto o corpo racionais devem existir. Ora, a personalidade do homem Cristo não é outra senão a personalidade da Palavra de Deus: e a Palavra de Deus tomou para si um corpo humano no próprio momento da concepção. Portanto, a personalidade daquele homem estava lá: e, conseqüentemente , a alma racional deve ter estado lá também.

Além disso, teria sido impróprio para o Verbo, que é a fonte e origem de todas as perfeições e formas, estar unido ao que carecia de forma e perfeição natural. Ora, um corpo em formação é, antes da animação, sem forma e perfeição natural. Portanto, não era adequado para a Palavra de Deus ser unida a um corposem alma: e conseqüentemente, cabia a essa alma ser unida ao corpo desde o início da concepção.

Disto podemos também concluir que o corpo assumido, foi formado desde o início de sua concepção, visto que não cabia à

Palavra de Deus assumir algo informe. Ora, a alma, como qualquer forma natural, requer sua matéria própria: e a matéria própria da alma é um corpo com órgãos, visto que a alma é o princípio ativo de um corpo físico orgânico que é potencialmente um ser vivo. Portanto, se, como já foi provado, a alma, desde o primeiro momento da concepção, foi unida ao corpo, segue-se que este mesmo corpo teve membros e forma desde o primeiro momento da concepção. Mesmo na ordem da geração, o corpo é limitado antes do advento da alma racional: de modo que, se esta última ocorreu, a primeira deve ter acontecido já. Tampouco há razão para que o corpo não continue a crescer até que tenha atingido o estágio de desenvolvimento designado, mesmo após o advento da alma. Conseqüentemente, no que diz respeito ao homem assumido, devemos sustentar que no primeiro momento de Sua concepção, Seu corpo foi formado e formado, embora ainda não estivesse totalmente desenvolvido.

CAPÍTULO XLV
ACEITO QUE CRISTO NASCEU DE UMA VIRGEM

Daí se segue que convinha a este homem nascer de uma mãe virgem, sem semente natural.

A semente do homem é exigida como princípio ativo na geração humana, devido ao poder ativo que contém. Ora, pelo que foi dito, a potência ativa, na geração de Cristo, não poderia ser natural, pois a potência natural não provoca instantaneamente toda a formação do corpo, mas precisa de tempo para isso: e o corpo de Cristo foi formado e formado desde o primeiro momento de sua concepção, como já provamos. Portanto, a geração humana de Cristo não teve semente natural.

Novamente. Na geração de quaisquer animais, quaisquer que sejam, a semente do macho atrai para si a matéria fornecida pela fêmea: como se o poder nela contido visasse a sua própria perfeição como o fim de todo o processo de geração: portanto, tão logo este processo é completo, a própria semente , desenvolvida e completa, é a descendência que nasce. Agora, na geração humana de Cristo, o termo último da geração foi a união com a Pessoa divina, mas não a formação de uma pessoa humana ou hipóstase, como provado acima. Portanto, nesta geração, o princípio ativo não poderia ser a semente de um homem, mas apenas o poder de Deus, de modo que, assim como, na geração comum do homem, a semente do homem atrai para si a matéria fornecida pelo feminino, então, na geração de Cristo , a Palavra de Deus levou o mesmo assunto em união com Ele mesmo.

Da mesma forma, é claro que mesmo na geração humana da Palavra de Deus, deve haver evidência de alguma propriedade da geração espiritual da Palavra. Ora, uma palavra, tal como produzida pelo enunciador, seja pelo conceito interior, seja pela fala externa, não causa nenhum prejuízo ao enunciador, antes, de fato, o aperfeiçoa. Portanto foicabendo que, no processo de Sua geração humana, a Palavra de Deus seja concebida e nascida de maneira que a integridade de Sua Mãe permaneça intacta. Além disso, era

claramente necessário que a Palavra de Deus, por quem todas as coisas foram feitas e preservadas em sua integridade, nascesse de tal maneira que a integridade de Sua Mãe permanecesse totalmente intacta. Conseqüentemente, era apropriado que Ele nascesse de uma virgem.

Nem é esta maneira de geração depreciativa à verdadeira e natural natureza humana de Cristo, embora Ele tenha sido gerado de outra forma que outros homens. Pois, visto que o poder de Deus é infinito, como provado acima, e que todas as causas derivam dele seu poder de produzir um efeito, é evidente que qualquer efeito que seja produzido por qualquer causa pode, na mesma espécie e natureza, ser produzida por Deus, sem o auxílio dessa causa. Portanto, assim como o poder natural na semente humana produz um homem real, possuindo a espécie humana e a natureza, também o poder divino que dotou a semente desse poder pode produzir os efeitos desse poder, sem sua ajuda, formando um homem real, tendo a espécie humana e natureza.

Alguém, entretanto, pode objetar que, para ser gerado naturalmente, o corpo de um homem deve ser formado naturalmente da semente de um homem, e de tudo o que a mulher fornece; e, portanto, o corpo de Cristo não era da mesma natureza que o nosso, se não fosse gerado da semente de um homem. Mas esta objeção é facilmente respondida de acordo com a opinião de Aristóteles, que sustentava que a semente do homem não forma uma parte substancial do embrião, mas é meramente o princípio ativo; e que toda a matéria do corpo é suprida pela mãe. Portanto, no que diz respeito à sua matéria, o corpo de Cristo não difere do nosso: porque os nossos corpos também são formados do material fornecido pela mãe.

Mas mesmo que não se admitisse essa opinião de Aristóteles, a objeção acima não seria mantida. Pois semelhança ou dessemelhança, no que diz respeito à matéria, não depende da condição da matéria no início da geração, mas de sua condição quando a geração termina: assim, o ar gerado da terra não difere do ar gerado da água, porque embora a terra e a água diferem no início do processo, a ação do gerador os leva a um mesmo estado de ser.

Conseqüentemente, o material que é tirado apenas da mulher, pode pelo poder de Deus ser levado ao mesmo estado, quando o processo de geração é encerrado, como resultaria se o material fosse tirado tanto do homem quanto da mulher. Consequentemente, não haverá dessemelhança pela diferença de material, entre o corpo de Cristo que foi formado pelo poder de Deus, do material tirado de sua mãe apenas, e nossos corpos que são formados pelo poder da Natureza, embora o material do qual eles são formados seja tirado ambos os pais. Assim, o limo da terra da qual Deus formou o primeiro homem (que sem dúvida era um homem real, e como nós em todos os sentidos) certamente difere mais do material tirado de ambos os pais, do que o material tirado apenas da mulher, do qual o corpo de Cristo foi formado.

Conseqüentemente, o nascimento de uma virgem por Cristo não é depreciativo nem para a realidade de Sua natureza humana, nem para Sua semelhança conosco. Pois, embora as forças da natureza exijam material definido para que um efeito definido seja produzido a partir dele, o poder de Deus, que pode produzir todas as coisas do nada, não está confinado, em Sua ação, amaterial. Tampouco prejudica a dignidade da Mãe de Cristo, que ela era virgem tanto na concepção como no parto, de modo a nos proibir de saudá-la como a verdadeira e natural Mãe do Filho de Deus. Por meio do poder divino, ela forneceu a matéria natural para a geração do corpo de Cristo: e isso é tudo o que é exigido da parte da mãe. Ao passo que tudo o que conduz à perda da virgindade em outras mães é direcionado, não à maternidade, mas à paternidade, sendo seu propósito que a semente do homem alcance o lugar adequado para a geração.

CAPÍTULO XLVI
QUE CRISTO FOI CONCEBIDO PELO ESPÍRITO SANTO

EMBORA toda obra divina que tem seu efeito entre as criaturas seja comum a toda a Trindade, como mostramos acima , a modelagem do corpo de Cristo pelo poder divino, embora comum às três Pessoas, é apropriadamente atribuída ao Espírito Santo.

Isso é, aparentemente, apropriado para a Encarnação do Verbo. Pois, assim como nossa palavra, que é concebida em nossa mente, é invisível, mas se torna perceptível aos sentidos quando é falada; assim, a Palavra de Deus é invisível em relação à sua geração eterna no seio do Pai, mas tornou-se visível para nós através da Encarnação. Portanto, a Encarnação da Palavra de Deus é como a expressão vocal de nossa palavra. Agora, damos expressão à nossa palavra por meio da respiração (per spiritum), por meio da qual formamos palavras que expressam nossos pensamentos. Portanto, é apropriado que a carne do Filho de Deus seja formada pelo Seu Espírito. Isso também está de acordo com a geração humana. Pois o poder ativo da semente humana é acionado pelo espírito ao atrair para si o material fornecido pela mãe; o mesmo poder sendo derivado do espírito cuja pureza é responsável pela brancura do sêmen espumoso. Conseqüentemente, quando a Palavra de Deus tomou para Si um corpo de uma virgem, foi apropriado que este corpo fosse formado pelo Espírito Santo.

Isso também era adequado, pois indicava o motivo da Encarnação da Palavra de Deus. Pois este motivo não poderia ser outro senão o amor de Deus pelo homem, cuja natureza Ele desejava unir a Si mesmo em unidade de pessoa. Agora, em Deus, é o Espírito Santo que age como amor, como provado acima. Portanto, a obra da Encarnação é apropriadamente atribuída ao Espírito Santo.

Além disso, a Sagrada Escritura costuma atribuir todas as graças ao Espírito Santo; porque aquilo que é dado gratuitamente parece ser concedido por meio do amor do doador. Agora, nenhuma graça

foi concedida ao homem maior do que sua união com a Pessoa divina. Portanto, esta obra é apropriadamente atribuída ao Espírito Santo.

CAPÍTULO XLVII
QUE CRISTO NÃO ERA O FILHO DO ESPÍRITO SANTO SEGUNDO A CARNE

Embora falemos de Cristo como tendo sido concebido pelo Espírito Santo e pela Virgem, o Espírito Santo não pode ser chamado de Sua gordura , em relação à sua geração humana, como a Virgem é chamada de sua mãe.

Pois o Espírito Santo não produziu a natureza humana em Cristo a partir de Sua própria substância, mas somente por Seu poder foi Ele o princípio ativo em sua produção. Conseqüentemente, o Espírito Santo não pode ser chamado de pai de Cristo em relação a Sua geração humana.

Além disso, deveríamos ser levados a uma falsa conclusão se Cristo fosse chamado de filho do Espírito Santo. Pois é claro que a Palavra de Deus tem uma personalidade distinta na medida em que Ele é o Filho de Deus Pai. Portanto, se Ele fosse chamado de filho do Espírito Santo, de acordo com sua natureza humana, poderíamos concluir que Cristo era dois filhos: visto que a Palavra de Deus não pode ser filho do Espírito Santo. Portanto, visto que a filiação se refere à pessoa e não à natureza, seguir-se-ia que há duas pessoas em Cristo, o que é contrário à fé católica. Também seria impróprio se a autoridade e o nome do Pai fossem transferidos para outra pessoa: e este seria o caso se o Santo G host fosse chamado de Pai de Cristo.

CAPÍTULO XLVIII
QUE NÃO DEVEMOS DIZER QUE CRISTO É UMA CRIATURA

É também evidente que, embora a natureza humana assumida pela Palavra seja uma criatura, não se pode dizer, sem qualificação, que Cristo é uma criatura.

Para ser criado é para ser feito. Ora, como o ser feito termina em ser simplesmente, pertence àquilo que tem ser substancial, e esta é a substância individual completa, que, se for de natureza intelectual, é chamada de pessoa ou ainda de hipóstase. Por outro lado, as formas, os acidentes, mesmo as partes, não se dizem feitas, a não ser em referência a algo, porque não são auto-subsistentes, mas subsistem em outra coisa; portanto, quando uma coisa é tornada branca, diz-se que ela é feita não simplesmente, mas relativamente . Agora em Cristo não há outra hipóstase ou pessoa além da Palavra de Deus, que é incriado, como provado acima. Portanto, não podemos dizer simplesmente que Cristo é uma criatura; embora possamos dizer isso, com uma qualificação; por exemplo, que Ele é uma realidade, como homem, ou em relação à Sua natureza humana. Agora, embora a afirmação de que uma substância individual é considerada um de seus atributos apropriados - acidentes, por exemplo, ou partes - não possa ser feita de forma simples, mas apenas relativa; no entanto, podemos predicar de um sujeito simplesmente tudo o que resulta natural e apropriadamente de seus acidentes ou partes: assim, o ver é predicado de um homem simplesmente, em conseqüência de ter olhos: cabelos crespos, por causa de seus cabelos, e visíveis, porque ele é colorido. Portanto, tudo o que resulta apropriadamente da natureza humana pode ser predicado simplesmente por Cristo; por exemplo, que Ele é um homem, que Ele é visível, que Ele andou, e assim por diante: Considerando que, tudo o que é apropriadoà Pessoa não pode ser atribuída a Cristo com referência à Sua natureza humana , exceto com uma qualificação, expressa ou implícita.

CAPÍTULO XLIX
RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES DADAS ACIMA CONTRA A ENCARNAÇÃO

Tendo essas coisas em mente, podemos agora responder facilmente às objeções acima contra a fé na Encarnação.

Temos certeza de que a Encarnação do Verbo não significa que o Verbo foi transformado em carne, ou unido ao corpo como sua forma. Portanto, do fato de que o Verbo se encarnou, não se segue, como sustentava a primeira objeção, que Deus seja realmente um corpo, ou um poder corporal.

Da mesma forma, pelo fato de que a Palavra assumiu a natureza humana, não podemos concluir que Ele foi substancialmente mudado. Nenhuma mudança ocorreu na própria Palavra de Deus, mas apenas na natureza humana assumida pela Palavra. Foi em referência a essa natureza que o Verbo foi gerado e nasceu no decorrer do tempo, mas não em referência a Si mesmo.

A terceira objeção não prova nada. A hipóstase não se estende além da natureza da qual tem sua subsistência. Agora, a Palavra de Deus não deriva subsistência da natureza humana; ao contrário, Ele atrai a natureza humana para Sua própria subsistência ou personalidade: visto que Ele subsiste, não por meio dela, mas nela. Portanto, nada impede que a Palavra de Deus esteja em todos os lugares, embora a natureza humana assumida pela Palavra de Deus não esteja em todos os lugares.

Isso nos ajuda a responder à quarta objeção. Cada coisa subsistente deve ter apenas uma natureza, pela qual foi simplesmente: portanto, a Palavra de Deus foi simplesmente, pela natureza divina somente, e não pela natureza humana. É devido a este último que Ele tem um tipo particular de ser, a saber, que Ele é um homem.

A quinta objeção é resolvida da mesma maneira. É impossível que a natureza pela qual a Palavra subsiste seja outra que a Pessoa do Mundo . Agora Ele subsiste pelo divino e não pela natureza humana: atraindo esta última à sua própria subsistência, para nela

subsistir, como dissemos antes. Não se segue, então, que a natureza humana seja identificada com a Pessoa da Palavra.

Onde tona o sexto objeção também é respondida. Pois a hipóstase é menos simples, seja na realidade ou como existente na mente, do que a natureza pela qual ela existe; - na realidade, quando a hipóstase não é sua própria natureza; apenas na mente, nas coisas em que a hipóstase é idêntica à natureza. Ora, a hipóstase do Verbo não é constituída simplesmente pela natureza humana, para existir por ela: por ela, o Verbo tinha apenas isto, que Ele era um homem. Portanto, não se segue que a natureza humana seja mais simples do que a Palavra, considerada como Palavra, mas apenas na medida em que a Palavra é este homem.

Conseqüentemente, segue-se a resposta à sétima objeção. Não se segue que a hipóstase da Palavra de Deus é simplesmente constituída por matéria de signos: mas apenas na medida em que Eleé este homem. Pois é apenas neste sentido que Ele é constituído pela natureza humana, como afirmado acima.

Que a alma e o corpo humano em Cristo foram atraídos para a personalidade do Verbo, sem constituir outra pessoa além da Pessoa do Verbo, prova não que eles eram menos eficazes, mas que tinham maior excelência. Pois uma coisa tem um ser melhor quando unida aos seus superiores do que quando está por si mesma: assim, a alma sensível tem um ser melhor no homem do que nos outros animais: nestes é a principal forma , mas não no homem.

Conseqüentemente, novamente reunimos a resposta à nona objeção. Esta alma e este corpo estavam verdadeiramente em Cristo, e ainda assim não Lhe deram outra personalidade da Palavra de Deus, visto que foram assumidos na personalidade do Verbo divino . Mesmo assim o corpo, quando está sem alma, tem sua própria espécie: mas quando está unido à alma, tira sua espécie da alma.

Por meio deste é indicada a resposta à décima objeção. É claro que este homem Cristo é uma substância, não uma substância universal, mas particular: também que Ele é uma hipóstase, e ainda não uma hipóstase distinta daquela do Verbo: porque a natureza

humana foi assumida pela hipóstase do Verbo , para que a Palavra pudesse subsistir tanto na natureza humana como na divina . Agora, o que subsiste na natureza humana é um homem individual. Portanto, quando dizemos: Este homem, a Palavra é indicada. - Se, entretanto, alguém aplicasse este mesmo argumento à natureza humana, de modo a dizer que é uma substância, não universal, mas p articular, e conseqüentemente uma hipóstase, ele claramente estaria errado. Pois a natureza humana, mesmo em Sócrates ou Platão, não é uma hipóstase: é o que subsiste na natureza humana que é uma hipóstase. Quando se diz que é uma substância, e uma substância particular, o sentido não é o mesmo de quando dizemos que uma hipóstase é uma substância particular. Segundo o filósofo, a substância tem um significado duplo. Em primeiro lugar, pode indicar um sujeito do gênero de substância, a saber, uma hipostase; em segundo lugar, pode significar o que uma coisa é, ou seja, sua natureza. Nem são as partes de uma substância chamadas substâncias particulares como se subsistissem por si mesmas: mas subsistem no todo. Conseqüentemente, não podem ser chamados de hipóstase, visto que nenhum deles é uma substância completa: do contrário, haveria tantas hipóstases no homem quantas são as partes.

A décima primeira objeção é respondida assim. O equívoco consiste em aplicar o mesmo nome a várias formas, mas não a diferentes suposições. Assim, não há equívoco se o homem representa em um momento Platão, em outro momento, Sócrates. Conseqüentemente, o termo homem, seja aplicado a Cristo ou a outros homens, indica sempre a mesma forma, ou seja, a natureza humana e, conseqüentemente, a predicação aqui é universal . A única maneira em que tem um significado diferente é que quando é aplicado a Cristo, representa a hipóstase não criada, ao passo que quando é aplicado a outros homens, representa a hipóstase criada.

E, no entanto, a hipóstase da Palavra não é considerada o suposto da natureza humana, como se fosse o sujeito, e esta fosse sua forma, como a décima segunda objeção sugeria. Isso seria de fato necessário, se a hipóstase do Verbo se constituísse em ser simplesmente, pela natureza humana , que demonstramos ser falsa. Oa hipóstase da Palavra é considerada a suposição da natureza

humana, atraindo-a para Sua própria subsistência; mesmo quando uma coisa é atraída por algo melhor, ao qual está unida.

Do fato de que a Palavra já existe desde a eternidade, não se segue que a natureza humana se uniu à Palavra acidentalmente, como concluiu a última objeção. O Verbo assumiu a natureza humana para ser verdadeiramente homem. Agora, ser homem é uma espécie de substância. Desde então a hipóstase do Verbo é um homem por estar unido à natureza humana, esta natureza não se une a Ele acidentalmente: pois os acidentes não dão existência substancial.

CAPÍTULO L
ESSE PECADO ORIGINAL É TRANSMITIDO POR NOSSO PRIMEIRO PAI PARA SUA POSTERIDADE

Nos capítulos anteriores , mostramos que nada há de impossível no que a Fé Católica afirma a respeito da Encarnação do Filho de Deus: e, conseqüentemente, devemos agora mostrar que era apropriado que o Filho de Deus tomasse para si a natureza humana. Aparentemente, o apóstolo atribui como motivo dessa adequação o pecado original contraído por todos os homens. Assim ele diz (Rom. 5:19): Como pela desobediência de um homem, muitos foram feitos pecadores; assim também, pela obediência de um, muitos serão feitos justos. Visto que, entretanto, a herética pelagiana negava o pecado original, devemos provar que os homens nascem no pecado original. Em primeiro lugar, devemos citar as palavras de Gênesis 2:15, 17: O Senhor Deus tomou o homem e o colocou no paraíso ... E ordenou-lhe dizendo: De toda árvore do paraíso comerás: mas da árvore da conhecimento do bem e do mal, não comerás. Pois em qualquer dia que comeres dele, morrerás a morte. Vendo, no entanto, que Adão não morreu realmente no mesmo dia em que comeu, as palavras: Tu morrerás, o de ath deve ser entendido como significando: Você estará sob a proibição da morte. Ora, não haveria propósito em dizer isso se o homem fosse criado com a necessidade de morrer. Conseqüentemente, devemos dizer que a morte e a necessidade de morrer é um castigo infligido ao homem pelo pecado. Ora, a punição não é infligida com justiça, exceto aos culpados. Portanto, em todos os que são assim punidos deve haver alguma culpa. Agora todos os homens são punidos assim, desde o momento de seu nascimento: pois assim que nasce o homem está sob a proibição da morte, de modo que alguns morrem assim que nascem, e são levados do ventre ao Cova. Portanto, algum tipo de pecado está neles. Mas isso não é pecado real, pois as crianças não têm o uso do livre arbítrio, sem o qual nenhum pecado é imputado ao homem, como resulta do que afirmamos acima. Devemos concluir, então, que eles contraíram o pecado original.

Isso é expressamente indicado nas palavras do apóstolo (Rom. 5:12): Assim como por um homem o pecado entrou neste mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte atingiu todos os homens, nos quais todos pecaram. Ora, não se pode dizer que por um homem o pecado entrou no mundo por meio de imitação, porque nesse caso o pecado só entraria por aqueles que, pecando, imitam o primeiro homem; e visto que através do pecado a morte entrou no mundo, somente morreriam aqueles que pecaram em imitação do primeiro homem. Mas o apóstolo exclui esta interpretação quando continua a dizer (versículo 14): A morte reinou desde Adão atéMoisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram, à semelhança da transgressão de Adão. Conseqüentemente, o apóstolo não quis dizer que por um homem o pecado entrou no mundo por meio de imitação, mas por meio de origem. Além disso, se o apóstolo estivesse falando da entrada do pecado no mundo por mera imitação, ele teria dito que o pecado entrou no mundo pelo diabo e não por um homem. Assim é dito explicitamente (Sb 2:24, 25): Por inveja do diabo, a morte veio ao mundo: e eles seguem aquele que está do seu lado.

Novamente. Davi diz (Salmos 50: 7): Eis que fui criado em iniqüidades, e em pecados me concebeu minha mãe. Agora, isso não pode se referir ao pecado real, visto que Davi foi concebido e nasceu de um casamento legítimo. Portanto, suas palavras devem se referir ao pecado original.

Além disso. Diz-se (Jó 14: 4): Quem pode purificar o que foi concebido de semente impura? Não és tu o único? Donde se pode concluir claramente que o homem contrai impureza por ter sido concebido como semente. E isto deve referir-se à impureza do pecado, pelo qual somente o homem é levado a julgamento: porque o versículo anterior diz: E você acha que é adequado abrir os olhos sobre tal pessoa e levá-la a julgamento contigo? Portanto, o homem, desde sua origem, contrai uma culpa que é chamada de pecado original.

Novamente. O batismo e os demais sacramentos da Igreja são remédios para o pecado, como provaremos mais adiante. Agora, é costume universal da Igreja dar batismo às crianças logo após o

nascimento. Conseqüentemente, não haveria propósito em fazê-lo a menos que eles estivessem manchados com o pecado. Mas isso não é pecado real, porque eles não têm livre arbítrio sem o qual ninguém é considerado culpado de pecado. Portanto, visto que Deus e a Igreja não fazem nada sem um propósito, devemos concluir que eles contraíram o pecado original. Alguém, entretanto, pode dizer que crianças são batizadas, não para que sejam purificadas do pecado, mas para que possam entrar no reino dos céus. Pois eles não podem entrar no reino dos céus, a menos que sejam batizados: visto que nosso Senhor disse (Jo. 3: 5): A menos que o homem nasça de novo da água e do Espírito Santo, ele não pode entrar no reino dos céus. Mas essa objeção é fútil. Ninguém está excluído do reino de Deus, a não ser por causa do pecado. Pois o objetivo de toda criatura racional é obter a bem-aventurança, que não está em lugar nenhum, a não ser no reino de Go d. E este reino é a sociedade ordeira daqueles que desfrutam da visão de Deus, na qual consiste a verdadeira bem-aventurança, como provado acima. Agora, nada falha em obter seu fim, exceto por meio de algum pecado. Portanto, se as crianças antes de serem batizadas não podem entrar no reino de Deus, devemos admitir que há algum pecado nelas: e, conseqüentemente, de acordo com o ensino da fé católica, devemos sustentar que os homens nascem com o pecado original.

CAPÍTULO LI
ARGUMENTOS CONTRA O PECADO ORIGINAL

Existem, entretanto, alguns pontos que parecem estar em contradição com a verdade. O pecado de um homem não é imputado aos outros; por isso se diz (Eze. 18.19): O filho não leva a iniqüidade do pai. A razão para isso é que não somos elogiados nem culpados por aquilo que não está em nosso poder. Agora essas coisas estão em nossopoder, que fazemos livremente. Portanto, o pecado do primeiro homem não é imputado a toda a humanidade.

Alguém, no entanto, pode responder que, através do pecado de um homem, todos os homens pecaram nele, como o apóstolo parece dizer (Rm 5:19): e, portanto, não é o caso de o pecado de um homem ser imputado a outro. No entanto, aparentemente, essa resposta não é conclusiva; porque quando Adão pecou, aqueles que nasceram dele ainda não existiam; eles só existiam virtualmente como em sua primeira origem. Agora, apenas aquele que realmente existe pode pecar, visto que pecar é agir. Portanto, nem todos pecamos em Adão. E se for dito que pecamos em Adão, no sentido de que ele nos transmitiu seu pecado junto com nossa natureza; novamente, isso é aparentemente impossível. Um acidente não passa de um assunto para outro e, portanto, não pode ser transmitido, a menos que seu assunto seja transmitido. Ora, o sujeito do pecado é a alma racional, que não nos é transmitida por nosso primeiro pai, mas é criada por Deus para cada um separadamente, como já provamos. Portanto, o pecado não pode ser transmitido a nós desde Adão por meio de nossa origem.

Novamente. Se outros homens contraem o pecado de seu primeiro pai, porque traçam sua origem nele, parece que Cristo deve ter sido sujeito ao pecado original, visto que Ele também traça sua origem nele: e isso é contrário à fé.

Além disso. Aquilo que uma coisa recebe por sua origem natural é natural para ela; e o que é natural para uma coisa não é sua culpa: para nós, não é culpa de uma toupeira que ela seja cega. Portanto, o pecado não poderia ser contraído do primeiro homem

por outros homens. Se alguém responder que o pecado é transmitido do primeiro pai para sua posteridade por meio de sua origem, considerada não natural, mas viciada ; esta resposta não subsistirá. Uma falha não ocorre no trabalho da natureza, exceto por uma falha em um princípio natural: assim, um defeito na semente dos animais leva ao nascimento de monstruosidades. Agora, não podemos atribuir qualquer defeito de um princípio natural em uma semente. Conseqüentemente, uma origem viciada não pode explicar a transmissão do pecado original de nosso primeiro pai para sua posteridade.

Novamente. As falhas nas obras da natureza, devido a um princípio defeituoso, não ocorrem sempre ou mesmo com frequência, mas na minoria dos casos. Portanto, se o pecado é transmitido pelo primeiro pai à sua posteridade por meio de uma origem viciada, ele será contraído, não por todos, mas por alguns.

Avançar. Se uma geração viciada ocasiona a transmissão de um defeito à prole, esse defeito deve ser do mesmo tipo que a falha na origem, porque efeitos semelhantes têm causas semelhantes. Ora, a origem ou geração do homem é um ato da potência geradora, que não tem parte na razão; e, conseqüentemente, não pode ser sujeito a um resultado de uma espécie pecaminosa, uma vez que a virtude e o vício só podem estar em atos que são até certo ponto sujeitos à razão: assim, um homem não é culpado se, por causa de uma geração viciada, ele é nascido leproso ou cego. Portanto, é absolutamente impossível que uma falha culpável seja transmitida do primeiro pai para sua posteridade, por meio de uma geração viciada.

Novamente. O pecado não destrói o bem da natureza: pelo que o bem natural permanece até nos demônios, de acordo com Dionísio (De Div. Nom. Iv.). Agora, a geração é um ato da natureza. Portanto, a geração humana não poderia ser viciada pelo pecado do primeiro homem, de modo que seu pecado fosse transmitido à sua posteridade..

Além disso. O homem gera sua espécie. Conseqüentemente, um filho não é necessariamente como seus pais em coisas que não estão conectadas com a natureza da espécie. Ora, o pecado não

tem conexão com a natureza específica, visto que não está de acordo com a natureza; na verdade, é uma corrupção da ordem natural. Portanto, não se segue que, porque o primeiro homem pecou, outros pecadores deveriam nascer dele.

Novamente. As crianças seguem seus progenitores próximos, em vez de seus progenitores remotos. Agora pode acontecer que os progenitores imediatos não tenham pecado e não cometam nenhum pecado no ato da procriação. Portanto, nem todos os homens nascem senadores por causa do pecado de seu primeiro pai.

Além disso, se o pecado foi transmitido pelo primeiro homem à sua posteridade, visto que o bem é mais eficaz em sua ação do que o mal, como provamos, muito mais foram o arrependimento e a justiça de Adão transmitidos por ele a outros.

Além disso. Se o pecado do primeiro homem é transmitido à sua posteridade por geração, pela mesma razão os pecados dos outros pais são transmitidos aos seus filhos. Assim, o fardo do pecado seria maior nos descendentes posteriores do que nos primeiros. E esse seria o caso ainda mais se o pecado fosse transmitido de pai para filho, ao passo que o arrependimento não pode ser transmitido.

CAPÍTULO LII
RESPONDA AOS ARGUMENTOS ACIMA

Devemos, em primeiro lugar, observar que existem certos sinais prováveis do pecado original na raça humana. Pois uma vez que Deus zela pelas ações dos homens, de modo a atribuir recompensas às boas ações e punições às más, como já mostramos, podemos concluir que onde há punição, houve pecado. Agora, toda a raça humana sofre várias punições, tanto físicas quanto espirituais. Das punições corporais, a principal é a morte, à qual todas as outras são conducentes e subordinadas, como fome, sede e assim por diante. Dos castigos espirituais, o principal é a fraqueza da razão, o resultado sendo que o homem encontra dificuldade em adquirir conhecimento da verdade e facilmente cai no erro; também que ele é totalmente incapaz de superar suas propensões animais, que às vezes até obscurecem sua visão mental. Alguém, entretanto, pode responder que esses defeitos, sejam do corpo ou da alma, não são penalidades, mas defeitos naturais, e uma conseqüência necessária das condições da matéria. Pois o corpo humano, sendo composto de elementos contrários, deve ser necessariamente corruptível; e o ap petite sensível deve inclinar-se às coisas que agradam aos sentidos e que às vezes são contrárias à razão. Novamente, o intelecto possível está em potencial para todas as coisas inteligíveis, e não tem nenhuma delas realmente, mas tem por sua própria natureza adquiri- las por meio dos sentidos e, portanto, com dificuldade adquire o conhecimento da verdade, e é facilmente desviado por a imaginação.

No entanto, se olharmos para o assunto corretamente, parecerá suficientemente provável que, tendo a providência divina ajustada uma perfeição àquilo que deve ser aperfeiçoado, Deus uniu uma natureza superior a uma inferior, a fim de que aquela pudesse dominar a última , e, se qualquer obstáculo a este domínio surgir por um defeito da natureza, Deuspor um ato especial e sobrenatural de bondade o removeria. Portanto, uma vez que a alma racional é de natureza superior ao corpo, acreditamos que ela foi unida ao corpo sob tais condições, que não pode haver nada no corpo para se opor

à alma pela qual o corpo vive: e da mesma maneira , se a razão no homem está unida ao seu apetite sensual e seus outros poderes sensíveis, essa razão não é impedida pelos poderes sensíveis, mas, pelo contrário, os domina. Portanto, de acordo com o ensino da fé, afirmamos que o homem foi, desde o princípio, talhado que, enquanto sua razão estivesse sujeita a Deus, não apenas seus poderes inferiores o serviriam sem impedimentos; mas não haveria nada em seu corpo para diminuir sua sujeição; visto que tudo o que estava faltando na natureza para trazer isso a Deus por Sua graça supriria. Ao passo que, assim que sua razão se afastou de Deus, seus poderes inferiores se rebelaram contra sua razão, e seu corpo tornou-se sujeito a sofrimentos que neutralizam a vida que recebe da alma. Consequentemente, embora esses defeitos pareçam absolutamente naturais ao homem, se considerarmos sua natureza de seu lado inferior, no entanto, se considerarmos a providência divina e a dignidade da parte superior da natureza do homem, pode ser provado com probabilidade suficiente que estes os defeitos são penais e, conseqüentemente, a raça humana foi originalmente infectada com o pecado. Feitas essas observações, voltemos agora nossa atenção para as objeções.

Não é irracional, como afirma a primeira objeção, dizer que, porque um homem pecou, todos os homens contraíram pecado por sua origem, embora cada um seja elogiado ou culpado por suas próprias ações. Pois não devemos falar da mesma maneira de coisas que dizem respeito ao indivíduo, como de coisas que dizem respeito à natureza de toda a espécie: porque, como diz Porfírio , por compartilhar a mesma espécie, muitos homens são como um homem. Assim, um pecado pertencente a um indivíduo ou pessoa, não é imputado à culpa de nenhum outro, mas do pecador, porque são pessoas diferentes. Mas se há um pecado que pertence a toda a natureza específica, não é irracional que seja transmitido de um homem a outro, mesmo que seja a natureza específica. Ora, o pecado é um mal de natureza racional e o mal é a privação do bem e, conseqüentemente, se formos julgar se um determinado pecado pertence à natureza comum ou a uma pessoa particular, devemos ver que bem ele priva um de. Conseqüentemente, os pecados reais que são cometidos pela humanidade em geral, privam a pessoa do

pecador de um bem, como a graça e a ordem correta entre as partes da alma: conseqüentemente são pecados pessoais, e quando um homem peca, outro não é culpado. Por outro lado, o primeiro pecado do primeiro homem privou o pecador não apenas de seu próprio bem pessoal - a saber, a graça e a devida ordem na alma, mas também do bem pertencente à natureza comum. Pois, como dissemos acima, a natureza humana foi moldada quando foi trazida à existência que os poderes inferiores estavam perfeitamente sujeitos à alma, a razão para Deus, e o corpo para a alma, Deus fornecendo pela graça aquilo que a natureza faltou para o propósito. Agora, esta dádiva, que alguns chamam de justiça original, foi concedida ao primeiro homem de tal maneira que ele deveria transmiti-la junto com a natureza humana para sua posteridade. Mas quando o primeiro homem pecou, seu filho se rebelou contra Deus, e a consequência foi que seus poderes inferiores deixaram de estar perfeitamente sujeitos à razão, e seu corpo à sua alma. E isso, não apenas no primeiro homem que pecou, mas também em sua posteridade, que deveria ter herdado o referido originaljustiça. Portanto, o pecado do primeiro homem, de quem todos os outros descendem, de acordo com o ensino da fé, não foi apenas um pecado pessoal, na medida em que privou o próprio primeiro homem de seu próprio bem, mas também um pecado da natureza. , na medida em que o resultado desse pecado foi que ele e sua posteridade foram privados de um dom concedido a toda a natureza. Portanto, esse defeito transmitido por nosso primeiro pai a outros é culpável também nesses outros, na medida em que todos os homens são considerados um só homem , por compartilharem uma natureza comum. E este pecado prova ser voluntário em referência à vontade de nosso primeiro pai, assim como a ação da mão pode ser pecaminosa, por causa da vontade do primeiro motor - a saber, a razão: de modo que em referência ao pecado da natureza consideramos os membros da raça humana como sendo partes da natureza comum, assim como no caso de um pecado pessoal, há várias partes em um homem.

Conseqüentemente, é verdade dizer com o Apóstolo (Rom. 5:19) que, porque um homem pecou, todos os outros pecaram nele, como afirma o segundo argumento: não que outros homens estivessem

realmente nele, mas virtualmente, como em sua primeira origem. Nem é dito que eles pecaram nele por seus próprios atos, mas como participando de sua natureza que foi corrompida pelo pecado.

A terceira objeção argumentou assim: Se o pecado é transmitido por nosso primeiro pai à sua posteridade, visto que a alma racional é o sujeito do pecado, segue-se que a alma racional é transmitida junto com o sêmen. Mas isso não segue. Este pecado da natureza, que chamamos de pecado original, é transmitido da mesma forma que a natureza específica, e embora a alma racional complete essa natureza, não se transmite com o sêmen: só o corpo é transmitido, sendo naturalmente adaptado para receber tal alma, como provado acima.

Embora, de acordo com a carne, Cristo fosse descendente de nosso primeiro pai, ele não contraiu a mancha do pecado original, como a quarta objeção argumentou: porque de nosso primeiro pai ele recebeu apenas a matéria de um corpo humano , e o poder que moldou seu corpo não foi derivado de nosso primeiro pai, mas do Espírito Santo, como já provamos. Conseqüentemente, ele recebeu a natureza humana de Adão, não como por sua causa eficiente, mas como por seu princípio material.

Devemos também notar que a razão pela qual esses defeitos nos são transmitidos através de nossa origem natural, é que nossa natureza é privada da assistência da graça, concedida a ela em nosso primeiro pai, e destinada, juntamente com a natureza, a ser transmitida a sua posteridade: e uma vez que esta privação foi a consequência de seu pecado deliberado, os defeitos daí resultantes tomaram a forma de pecado. Conseqüentemente, esses defeitos são culpados em referência ao seu primeiro princípio, que foi o pecado de Adão, e naturais, em referência à natureza já destituída: pelo que o apóstolo diz (Efésios 2: 3): Éramos por natureza filhos da ira. Assim, a quinta objeção é respondida.

Assim, é claro que a origem viciosa que é a Causa do pecado original, se deve à falta de um princípio - denomine-se o dom gratuito concedido à natureza humana na sua criação. Em certo sentido, esse dom era natural, não porque resultasse dos princípios da natureza, mas porque foi concedido ao homem de tal forma que

deveria ser transmitido por ele junto com sua natureza: a sexta objeção tomou natural como significante o que resulta dos princípios naturais.

No mesmo sentido, a sétima objeção fala do defeito de um princípio natural como pertencente à natureza específica: e é verdade que tudo o que resulta desse defeito ocorre na minoria dos casos. Mas o defeito do pecado original resulta de sermos privados de um princípio que é adicional aos princípios da espécie, conforme declarado acima.

Devemos também observar que o ato do poder generativo não pode ser um pecado real, pois isso depende da vontade do indivíduo, enquanto o ato do poder generativo não é obediente à razão ou à vontade, como argumentou a oitava objeção. Mas o pecado original pertence à natureza; de maneira que nada há que impeça seu ser no ato da potência geradora, visto que tais atos são ditos naturais.

A nona objeção pode ser facilmente resolvida a partir do que foi dito. Por causa do pecado o homem não é privado do bem natural que pertence à sua natureza específica: mas ele co uld, pelo pecado de seu primeiro pai, ser privado do bem gratuito concedido à sua natureza, como já foi dito.

Novamente, pelo que dissemos, podemos facilmente responder à décima objeção. Visto que a privação e a necessidade são correlativos, segue-se que os filhos se assemelham aos pais no que diz respeito ao pecado original, na medida em que o dom concedido à natureza no início teria sido transmitido pelos pais à sua posteridade. Embora este dom não estivesse incluído na espécie, no entanto, foi dado por Deus gratuitamente ao primeiro homem, para que o transmitisse a toda a espécie. Da mesma forma, o pecado que fez com que o homem perdesse aquele bem é transmitido a toda a espécie. Devemos também observar que embora um homem seja purificado do pecado original pelos sacramentos da graça, de modo que deixa de ser imputado a ele como um pecado, essa limpeza diz respeito a ele pessoalmente; nem está totalmente curado: ao passo que o pecado original é transmitido à posteridade por um ato da natureza.

Conseqüentemente, embora não haja pecado original naquele que gera, considerado como um indivíduo, e embora possa não haver pecado no ato da geração, como a décima primeira objeção sugeria, no entanto, o pecado original, por infectar a natureza, infecta tanto o gerador, que é o princípio de geração da natureza, quanto o ato pelo qual ele gera.

Mais uma vez, devemos notar que o pecado real do primeiro homem afetou toda a natureza, porque por conta do dom concedido a ela esta natureza ainda era perfeita: mas quando esta natureza, por meio de seu pecado, foi privada desse dom, seu ato tornou-se simplesmente natural. Conseqüentemente, por seu ato, ele não poderia satisfazer para toda a natureza, nem restaurar o dom da natureza: mas ele poderia apenas fazer satisfação, até certo ponto, para si mesmo. Isso é suficiente como uma resposta à décima segunda objeção.

Da mesma maneira, a décima terceira objeção é resolvida. Quando os pais subsequentes pecam, a natureza já está privada do dom originalmente concedido a ela: e conseqüentemente seu pecado não faz com que um defeito seja transmitido à sua posteridade, mas apenas aquele que os afeta pessoalmente.

Conseqüentemente, não é impróprio nem irracional que os homens tenham contraído o pecado original, como declarou a heresia pelagiana que negava o pecado original.

CAPÍTULO LIII
ARGUMENTOS QUE PARECERIAM MOSTRAR QUE NÃO É ADEQUADO QUE DEUS SEJA ENCARNADO

UMA VEZ que os incrédulos consideram a doutrina da Encarnação uma tolice, de acordo com a declaração do apóstolo (1 Coríntios 1:21), agradou a Deus pela loucura de nossa pregação salvar os que crêem , e considerando que é tolice pregam não apenas o que é impossível, mas também o que é impróprio, eles atacam a Encarnação não apenas com o fundamento de que a fé católica ensina o que é impossível, mas também porque é irracional e impróprio para a bondade divina. Torna-se a bondade divina que todas as coisas devam manter sua ordem. Ora, a ordem das coisas exige que Deus seja exaltado acima de tudo e que o lugar do homem seja entre as criaturas inferiores. Portanto, não se torna o maje sty divino estar unido à natureza humana.

Novamente. Se fosse apropriado que Deus se tornasse homem, isso deve ter ocorrido devido a algum benefício conseqüente. Mas seja qual for esse benefício, Deus, visto que Ele é todo-poderoso, poderia tê-lo realizado por Sua mera vontade. Visto então que tudo o que é feito apropriadamente, deve ser feito o mais rápido possível, não era apropriado que Deus unisse a natureza humana a Si mesmo, por causa desse benefício.

Avançar. Visto que Deus é a causa universal de tudo, cabe a Ele especialmente buscar o bem do universo. Mas a suposição da natureza humana pertence apenas ao bem do homem. Portanto, se cabia a Deus assumir alguma outra natureza, não era apropriado que Ele tomasse apenas a natureza humana.

Além disso. Quanto mais as coisas são semelhantes uma à outra, mais apropriadamente elas são unidas. Agora, a natureza angelical é mais parecida com Deus do que a humana. Portanto, não era apropriado que Deus passasse por cima da natureza angélica e se unisse à natureza humana.

Novamente. Se Deus tomasse natureza humana , isso pareceria um obstáculo para a compreensão do homem da verdade, que nele é um princípio de conhecimento. Pois ele estaria sujeito a cair no erro daqueles que negam que Deus é exaltado acima de todos os corpos. Portanto, não era de nenhum proveito para a natureza humana que fosse assumido por Deus.

Além disso. Sabemos por experiência que muitos erros surgiram a respeito da Encarnação. Portanto, pareceria que não era bom para a salvação do homem que Deus se encarnasse.

Novamente. De todas as obras de Deus , a Encarnação é aparentemente a maior. Agora, seria de se esperar que o maior trabalho produzisse o maior benefício. Portanto, se a Encarnação de Deus fosse dirigida à salvação de todos, pareceria apropriado que Ele tivesse salvado toda a raça humana: de fato, a salvação de todos os homens pareceria um resultado adequado a esperar de tão grande obra.

Avançar. Se Deus tomou a natureza humana a fim de salvar a humanidade, pareceria apropriado que Sua natureza divina tivesse sido esclarecida aos homens por sinais adequados. Ora, este aparentemente não era o caso, uma vez que outros homens, apenas pelo poder de Deus, e sem Deus estar unido à sua natureza, fizeram milagres como aqueles que Cristo fez, eainda maior. Portanto, a Encarnação de Deus aparentemente não proveu o suficiente para a salvação do homem.

Novamente. Se fosse necessário para a salvação do homem, que Deus se fizesse carne; aparentemente Ele deveria ter assumido a natureza humana no início do mundo, e não no final dos tempos, visto que houve homens desde o início do mundo: pois parece que a salvação de todos os homens anteriores foi negligenciada.

Avançar. Pela mesma razão, Ele deveria ter continuado a habitar com os homens até o fim do mundo, a fim de ensinar e guiar os homens com Sua presença .

Além disso. É muito proveitoso para o homem que Sua esperança de felicidade futura tenha um alicerce forte. Agora, Deus encarnado teria inspirado o homem com muito mais esperança, se Ele tivesse tomado uma carne imortal, impassível e gloriosa, e

mostrado a todos os homens. T or conseguinte, aparentemente, foi incapacitando que Ele tomou um corpo sujeito à morte e enfermidades.

Além disso. Pareceria apropriado que Ele tivesse desfrutado de uma abundância de bens materiais e vivido em meio a riquezas e as mais altas honras , a fim de mostrar que todas as coisas no mundo vêm de Deus. No entanto, somos informados de que o contrário foi o caso, que Ele viveu a vida de um homem pobre e humilde, e sofreu uma morte vergonhosa. Portanto, o ensino da fé a respeito do Deus encarnado parece ser impróprio.

Avançar. Ao sofrer humilhações, Ele escondeu Sua divindade muito consideravelmente, e ainda assim era mais necessário que os homens reconhecessem Sua Divindade, se Ele fosse Deus encarnado. Portanto, o ensino da fé está, aparentemente, em desacordo com a salvação da humanidade.

Alguém pode responder que o Filho de Deus sofreu a morte por obediência a Seu Pai; mas isso não parece razoável.

A obediência consiste em conformar-se à vontade de quem manda. Agora, a vontade de Deus Pai não pode ser irracional. Conseqüentemente, se não convinha que Deus fez o homem morrer, visto que a morte é aparentemente incompatível com a divindade que é a própria vida, Sua morte não é suficientemente explicada dizendo que Ele morreu por obediência ao Pai.

Novamente. A vontade de Deus não está inclinada para a morte dos homens, mesmo dos pecadores, mas sim para que vivam, segundo Ezequiel. 33:11, não desejo a morte do ímpio, mas que o ímpio se converta do seu caminho e viva. Muito menos, portanto, poderia ser a vontade de Deus que o homem mais perfeito morresse.

Além disso. Parece perverso e cruel ordenar que um homem inocente seja condenado à morte e, especialmente, pelos pecadores, que merecem morrer. Agora, o homem Cristo Jesus era inocente. Portanto, teria sido mau se ele tivesse sofrido a morte por ordem de Deus Pai.

Alguém poderia dizer que isso era necessário para mostrar a sua humildade: assim diz o apóstolo (Fil. 2: 8): Ele se humilhou

tornando-se obediente até a morte. Mas essa resposta também não é adequada. Em primeiro lugar, a humildade é recomendada em quem tem um superior a quem pode estar sujeito, e isso não pode ser dito de Deus. Portanto, não era adequado para a Palavra de Deus ser humilhada até a morte. Em segundo lugar ,os homens poderiam ser suficientemente ensinados a humildade por palavras divinas, nas quais são obrigados a acreditar, e por exemplos humanos. Portanto, não era necessário, como exemplo de humildade, que a Palavra de Deus se encarnasse ou se submetesse à morte.

E se for repetido que era necessário que Cristo sofresse a morte e outras ignomínias, segundo o apóstolo, que diz que foi entregue por nossos pecados (Rm 4:25), e que foi oferecido ... a exaure os pecados de muitos: nem isso é o ponto.

F IRST, porque única graça de Deus purifica o homem do pecado.

Em segundo lugar, se alguma expiação era exigida, era apropriado que aquele que pecou expiasse: visto que, de acordo com o justo julgamento de Deus, cada um suportará seu próprio fardo.

Novamente, se fosse apropriado que alguém mais do que um mero homem expiasse a humanidade, seria suficiente, aparentemente, se um anjo se encarnasse e oferecesse satisfação: já que um anjo tem uma natureza superior que o homem.

Avançar. O pecado não é expiado pelo pecado; pelo contrário, é agravado lá por. Portanto, se Cristo deveria expiar por Sua morte, Sua morte deveria ter sido aquela em que o pecado não tivesse parte: em outras palavras, Ele deveria ter morrido, não uma morte violenta, mas uma morte natural.

Novamente. Se fosse necessário que Cristo morresse pelos pecados dos homens, Ele deveria ter morrido mais de uma vez, visto que os homens pecam freqüentemente.

Alguém, porém, poderia responder que foi sobretudo por causa do pecado original que convinha que Cristo nascesse e sofresse: pois era esse o pecado que contagiava toda a raça humana, por causa do pecado do primeiro homem. Mas isso não parece possível.

Pois se outros homens não são suficientes para expiar o pecado original, nem, aparentemente, a morte de Cristo foi suficiente para expiar os pecados da humanidade, visto que Ele morreu em Sua natureza humana, e não em Sua natureza divina.

Aga in. Se Cristo expiou suficientemente os pecados da humanidade, certamente seria injusto que os homens ainda sofressem punições que as Escrituras declaram terem sido infligidas pelo pecado.

Novamente. Se Cristo expiasse suficientemente os pecados da humanidade, não haveria necessidade de buscar mais perdão pelos pecados. No entanto, todos os que têm a salvação no coração buscam o perdão. Portanto, Cristo não tirou os pecados da humanidade suficientemente. Estes e outros argumentos podem apelar para alguns, indicando que a doutrina da Fé Católica sobre a Encarnação é inconsistente com a majestade e sabedoria de Deus.

CAPÍTULO LIV
QUE FOI ADEQUADO PARA DEUS SER ENCARNADO

NO ENTANTO, se considerarmos o mistério da Encarnação cuidadosa e reverentemente, descobriremos uma profundidade de sabedoria divina, que ultrapassará todo conhecimento humano; de acordo com a palavra do apóstolo (1 Cor. 1:25), A loucura de Deus é mais sábia do que os homens. É por isso que aqueles que estudam este mistério com reverência descobrem cada vez mais seus segredos maravilhosos..

Em primeiro lugar, devemos notar que a Encarnação de Deus foi uma ajuda muito eficaz para o homem em seu caminho para o céu. Pois provamos que a felicidade perfeita do homem consiste em ver Deus face a face. Ora, por causa da distância imensurável entre sua natureza e a de Deus, um homem pode considerar impossível para ele atingir um estado em que o intelecto humano é imediatamente unido à essência divina, como o intelecto está unido à sua ideia. Conseqüentemente, ele ficaria desanimado em sua busca pela felicidade e se conteria no desespero. Mas quando sabe que Deus consentiu na união pessoal com a natureza humana, está convencido de que pode unir-se a Deus pelo intelecto, para vê-lo face a face. Portanto, foi mais adequado que Deus assumisse a natureza humana, a fim de suscitar no homem a esperança de encontrar a felicidade; e, portanto, é que depois da Encarnação de Cristo os homens começaram a ter maiores esperanças de obter a felicidade do céu, de acordo com Suas próprias palavras (Jo. 10:10), eu vim para que tenham vida, e possam tê-la com mais abundância . Ao mesmo tempo, o homem se liberta dos obstáculos que o impedem de alcançar a felicidade. Pois, visto que sua bem-aventurança perfeita consiste unicamente no desfrute de Deus, como já provamos, segue-se que todo aquele que busca seu fim nas coisas abaixo de Deus, coloca um obstáculo para obter uma parte na verdadeira bem-aventurança. Agora, se o homem permanecesse na ignorância de seu próprio valor, ele seria

facilmente levado a colocar seu fim nas coisas abaixo de Deus. Pois é considerando- se sua natureza corpórea e sensível, que têm em comum com outros animais, que alguns buscam uma espécie de felicidade animal nas coisas que dizem respeito ao corpo e aos prazeres carnais. Outros, considerando a superioridade em alguns aspectos de certas criaturas sobre o homem, fizeram dessas coisas o objeto de sua religião, adorando o mundo e suas partes, por causa de seu grande tamanho e duração; ou substâncias espirituais, anjos e demônios, por causa de seu homem superior, tanto em imort alidade e perspicácia intelectual: e assim o homem considerou que sua felicidade deve ser encontrada em tais coisas, por tanto quanto elas estão acima dele. Agora, embora em certos aspectos o homem esteja de fato abaixo de algumas criaturas, e em alguns aspectos como o mais inferior, no entanto, na ordem do fim, nada está acima do homem, exceto Deus, em quem só consiste a felicidade perfeita do homem. Conseqüentemente, o valor do homem, visto que está destinado a ser abençoado com a visão imediata de Deus, é mais apropriadamente indicado por Deus, por tomar a natureza humana imediatamente para Si mesmo. Conseqüentemente, descobrimos que, como resultado da Encarnação de Deus, um grande número de pessoas desistiu da adoração de anjos, demônios e todos os tipos de criaturas, renunciou até mesmo aos prazeres da carne e todos os bens corporais, e se entregou a a adoração de Deus somente. Só a Ele procuram a felicidade perfeita, de acordo com a exortação apostólica (Coloss. 3: 1, 2), Buscai as coisas que são de cima, onde Cristo está assentado à destra de Deus: olhai as que são de cima, não as coisas que estão na terra.

Novamente. Considerando que a felicidade perfeita do homem consiste em um conhecimento de Deus, superando a faculdade de todo intelecto criado, como provado acima, era necessário que o homem tivesse um antegozo deste conhecimento , para que ele pudesse ser direcionado para esse mesmo conhecimento em sua plenitude. : e temos mostrado que isso é fornecido pela fé. Ora, o conhecimento pelo qual o homem é dirigido para seu fim último deve ser mais certo, visto que é o princípio pelo qual todas as coisas são dirigidas para o fim último: assim, também, esses princípiosque sabemos naturalmente são as mais certas. Ora, não podemos ter

um conhecimento absolutamente certo sobre uma coisa, a menos que seja evidente em si mesmo, como os primeiros princípios da demonstração, ou seja resolvido em premissas autoevidentes, como a conclusão de uma demonstração. Visto que então a fé nos ensina a acreditar em coisas de Deus que não podem ser evidentes para nós, porque ultrapassam a faculdade do intelecto humano, era necessário que essas coisas fossem reveladas ao homem por alguém a quem elas são evidentes. . E embora sejam até certo ponto evidentes para todos aqueles que vêem a essência divina, no entanto, para que o conhecimento do homem pudesse ser absolutamente certo, era necessário que fosse derivado de seu primeiro princípio - a saber, Deus - para a quem é naturalmente evidente e por quem é manifestado a todos. Mesmo assim, a certeza científica não é alcançada sem recorrer aos primeiros princípios indemonstráveis. Portanto, para que o homem pudesse obter a certeza perfeita sobre a verdade da fé, convinha que fosse instruído por Deus feito homem, para receber a instrução divina de maneira humana. Por isso se diz (Jo. 1:18): Ninguém jamais viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, o declarou; e o próprio nosso Senhor diz (Jo. 18: 37): Para isso nasci e para isso vim ao mundo; que eu deveria dar testemunho da verdade. E por isso descobrimos que, depois da Encarnação de Cristo, os homens tiveram maior evidência e mais conhecimento certo das coisas divinas, segundo Isa. 11: 9, A terra está cheia do conhecimento do Senhor.

Novamente. Visto que a felicidade perfeita do homem consiste no gozo de Deus, era necessário que os afetos do homem estivessem dispostos a desejá-la, visto que ele tem um desejo natural da felicidade. Agora, o desejo de desfrutar de uma coisa é causado pelo amor a ela. Portanto, era necessário que o homem, que busca a felicidade perfeita, fosse impelido ao amor de Deus. Mas nada é um incentivo maior para amar alguém do que a experiência de seu amor por nós. E o amor de Deus pelo homem não poderia ser provado de maneira mais eficaz do que consentindo na união pessoal com o homem: visto que é peculiar ao amor que une amante e amado, tanto quanto possível. Portanto, visto que o

homem busca a felicidade perfeita, foi necessário que Deus se fizesse homem.

Além disso. A amizade é baseada em uma certa igualdade e, conseqüentemente, parece que aqueles que são muito desiguais não podem ser unidos na amizade. E para que a amizade entre o homem e Deus fosse mais íntima, era bom para o homem que Deus se tornasse homem - visto que a amizade entre homem e homem é natural - para que, conhecendo um Deus que se tornou visível para nós, possamos ser atraídos ao amor pelas coisas invisíveis .

Também é evidente que o céu é a recompensa da virtude. Conseqüentemente, aqueles que estão a caminho do céu devem ser dispostos pela virtude. Agora somos incitados à virtude por palavra e exemplo; e o exemplo e a palavra de um homem nos incitam à virtude com tanto mais eficácia quanto estamos firmemente convencidos de sua bondade. Mas não era possível estar infalivelmente certo da bondade de um mero homem, visto que até mesmo os homens santos às vezes foram achados em falta. Portanto, para que o homem fosse fortalecido na virtude, era necessário que ele aprendesse a virtude pela palavra e pelo exemplo de Deus encarnado. Razão pela qual nosso Senhor disse (Jo. 13:15): Eu te dei um exemplo, que como eu fiz a você, você também faz.

Novamente. Assim como a virtude prepara o homem para o céu, o pecado o afasta de lá. Ora, o pecado, que se opõe à virtude, afasta o homem do céu, não só porque traz desordem à alma, afastando-a de seu fim, mas também porque ofende a Deus, a quem, como diretor das ações humanas, o homem busca sua recompensa celestial. Além disso, o pecado é contrário à caridade divina, como já provamos. Novamente, quando um homem está consciente do pecado, ele perde a esperança de que ele precisa para ir para o céu. Portanto, como o pecado abunda na raça humana, o homem precisa de um remédio para ele . Mas ninguém pode providenciar este remédio, exceto Deus, que é capaz não só de mover a vontade do homem para o bem, de modo a trazê-lo de volta à ordem certa, mas também de tolerar a ofensa cometida contra Ele; visto que uma ofensa não é perdoada, a não ser pela

pessoa ofendida. Para que a consciência do homem possa ser aliviada de seus pecados passados, ele deve ser certificado pelo perdão de Deus. Mas ele não pode ser certificado disso, exceto pelo próprio Deus. Portanto, era apropriado para a raça humana, e expediente para a obtenção da bem-aventurança celestial, que Deus se tornasse homem, para que o homem recebesse de Deus o perdão de seus pecados e fosse certificado desse perdão por Deus feito homem. Por isso, nosso Senhor disse (Mat. 9: 6): Para que saibais que o Filho do homem tem poder na terra para f orgivos pecados: e o Apóstolo diz (Hb 9:14) que o sangue de Cristo ... nos purificará consciência das obras mortas, para servir ao Deus vivo.

Novamente. Somos ensinados pela tradição da Igreja que toda a raça humana está infectada com o pecado. Agora foi provado que a ordem da justiça divina requer que, sem expiação, o pecado não seja perdoado por Deus. Mas nenhum mero homem foi capaz de expiar o pecado de toda a raça humana, porque qualquer simples homem é algo menos do que toda a assembleia da raça humana . Portanto, para que a raça humana pudesse ser libertada do pecado comum, era necessário que a expiação fosse feita por alguém que fosse homem, de quem a expiação era devida, e algo mais do que o homem, para que seu mérito fosse suficiente para expiar o pecado de toda a raça humana. Ora, na ordem da bem-aventurança celestial nada é maior do que o homem, exceto Deus: porque os anjos, embora estejam acima do homem, quanto à sua condição natural, não estão acima dele na ordem do fim, visto que seu céu é o igual ao dele. Conseqüentemente, para o homem obter o céu, era necessário que Deus se fizesse homem, a fim de tirar o pecado da raça humana. Isso é expresso nas palavras de João Batista a respeito de Cristo (Jo 1:29): Eis o Cordeiro de Deus, eis o que tira o pecado do mundo. E, novamente, o apóstolo diz (Rom. 5:18): Portanto, como pela ofensa de um, a todos os homens para condenação, assim também pela justiça de um, para justificação de vida.

Destes e outros argumentos semelhantes, podemos concluir que, longe de ser inconsistente com a bondade divina, era mais conveniente para a salvação do homem que Deus se tornasse homem.

CAPÍTULO LV
RESPOSTA AOS ARGUMENTOS ACIMA SOBRE A ADEQUAÇÃO DA ENCARNAÇÃO

NÃO deve haver dificuldade em resolver as objeções apresentadas acima.

Não é contrário à ordem do universo, como sustentava a primeira objeção, que Deus se tornasse homem. Embora a natureza divina ultrapasse infinitamente a natureza do homem, não obstante, de acordo com a ordem de sua natureza, o homem tem Deus para seu fim, e é adaptado para a união com Deus por seu intelecto. A união pessoal de Deus com o homem exemplifica e endossa essa união, embora cada natureza retenha sua propriedade, de modo que nem a natureza divina perdeu nada de sua excelência, nem foi a natureza humana elevada acima dos limites de sua espécie. Devemos também notar que, em razão da perfeição e imutabilidade da bondade divina, Deus não sofre nenhuma perda de dignidade pela aproximação, porém perto, de qualquer criatura, embora isso seja um ganho para a criatura: mesmo assim, Ele comunica Sua bondade para com as criaturas, sem qualquer prejuízo para si mesmo. Da mesma forma, embora a vontade de Deus seja suficiente para fazer todas as coisas, Sua sabedoria requer que cada coisa individual , conforme seja conveniente para ela, seja o objeto de Sua providência: assim, para cada coisa Ele apropriadamente designou sua causa apropriada. Conseqüentemente, embora Deus pudesse, somente por Sua vontade, trazer todos os benefícios que atribuímos à Encarnação, como afirma a segunda objeção, era, no entanto, conveniente para a natureza humana que eles fossem trazidos por Deus feito homem, como podemos colher um pouco dos argumentos dados acima.

A terceira objeção é facilmente respondida. O homem é composto de natureza espiritual e corpórea, situando-se por assim dizer nas fronteiras de ambas, de modo que tudo o que é feito para o bem do homem parece afetar todas as criaturas. Assim, as criaturas materiais inferiores são empregadas pelo homem e, em

certa medida, estão sujeitas a ele: enquanto a criatura espiritual superior - a saber, o anjo - tem o mesmo fim último a ser obtido como homem, como já mostramos. Portanto, parece adequado que a causa universal de todos assuma, na unidade da pessoa, a criatura na qual, mais do que em qualquer outra, Ele se une a todas as criaturas.

Devemos também observar que só a criatura racional age por si mesma: pois as criaturas irracionais são movidas por sua própria tendência, em vez de agir por si mesmas: de modo que devem ser consideradas instrumentos e não agentes principais. Ora, convinha que Deus assumisse uma criatura capaz de agir por si mesma, como agente principal: porque um agente instrumental atua sendo movido para a ação, enquanto o agente principal age a si mesmo e por si mesmo. Assim, se Deus fizesse algo por meio de uma criatura irracional, tudo o que é necessário de acordo com a condição natural dessa criatura é que ela seja movida por Deus, e não há necessidade de ser assumida em união pessoal, de modo que agir por si mesmo, uma vez que isso seria inconsistente com sua condição natural, e é consistente apenas com a natureza racional. Portanto, era apropriado que Deus assumisse não uma criatura irracional, mas racional - ou seja, um anjo ou um homem. E embora a natureza angelical, no que diz respeito às suas propriedades naturais, seja mais excelente do que a natureza humana, como argumentou a quarta objeção, era, no entanto, mais convenientepara que a natureza humana seja assumida. - Primeiro, porque no homem o pecado é reparável, na medida em que sua escolha não é imutável em uma coisa, mas pode passar do bem para o mal, e voltar do mal para o bem; e a razão do homem, recolhendo a verdade de objetos e sinais sensíveis, pode ser conduzida em direções opostas. Por outro lado, assim como a apreensão de um anjo é imutável, visto que ele tem conhecimento imutável por simples intuição, também é imutável sua escolha. Conseqüentemente, ou ele não é movido de forma alguma para o mal, ou se ele é movido, ele é movido imutavelmente: e, portanto, seu pecado é irreparável. Sin ce então, à medida que aprendemos a partir das Escrituras, a expiação dos pecados era aparentemente o principal motivo da Encarnação, foi mais justo que Deus deve

assumir o ser humano do que a angélica nature.-segundo lugar, porque Deus assumiu a criatura na unidade da pessoa , não da natureza, como já provamos. Portanto, era mais apropriado que Ele assumisse a natureza humana do que a angelical; porque, no homem, natureza e pessoa são distintas, na medida em que ele é composto de matéria e forma; ao passo que, no anjo, eles não são distintos porque ele é imaterial. - Em terceiro lugar, porque um anjo, por uma propriedade de sua natureza, está mais perto de conhecer a Deus do que o homem, cujo conhecimento surge dos sentidos. Por isso, para um anjo, bastava que, pela sua inteligência, aprendesse de Deus as coisas divinas : ao passo que a condição natural do homem exigia que pelos seus sentidos aprendesse de Deus a si mesmo: e isso foi feito pela Encarnação. Além disso, a própria distância entre o homem e Deus parecia tornar mais difícil para ele chegar ao desfrute de Deus; portanto ele precisava, mais do que o anjo, ser assumido por Deus, para que pudesse conceber a esperança de ir para o céu. Novamente, visto que o homem era o término da criação, como se postulasse todas as outras criaturas na ordem natural da geração, ele foi apropriadamente unido ao primeiro princípio das coisas, de modo a completar o círculo da criação.

A suposição da natureza humana por Deus não prova uma ocasião de erro, como sugere o quinto argumento. A suposição da natureza humana, como afirmamos, foi feita na unidade da pessoa, e não na unidade da natureza. Conseqüentemente, não há ocasião para concordarmos com aqueles que sustentam que Deus não está acima de tudo e dizem que Ele é a alma do mundo, ou algo do gênero. É verdade, como afirma a sétima objeção, que muitos erros surgiram a respeito da Encarnação de Deus; contudo, certamente, muitos mais chegaram ao fim após a Encarnação. Assim como, de acordo com a natureza defeituosa da criatura, alguns males resultaram da criação das coisas, embora procedesse da bondade divina; portanto, também não é motivo de espanto se, após a manifestação da verdade divina, surgiram alguns erros por meio da natureza defeituosa da mente humana. No entanto, esses erros aguçaram a inteligência dos fiéis para uma busca mais diligente da verdade nas coisas divinas: assim mesmo Deus direciona para algum bem os males que ocorrem entre as criaturas.

Embora todo bem criado seja pequeno em comparação com a bondade divina, nada, entretanto, entre as coisas criadas pode ser maior do que a salvação da criatura racional, consistindo, como o faz, no gozo dessa mesma bondade divina. Agora, a salvação da humanidade foi o resultado da Encarnação de Deus. Portanto, como a sétima objeção argumentou, o mundo não tirou nenhum benefício da Encarnação. Mas isso não significa que todos os homens devem ser salvos por meio da Encarnação de Deus, mas apenas aquelesquem quer aderir à Encarnação pela fé e aos sacramentos da fé. Com efeito, a eficácia da Encarnação é suficiente para salvar todos os homens: que nem todos se salvam se deve à sua má disposição, na medida em que não desejam receber o fruto da Encarnação, aderindo a Deus encarnado pela fé e pelo amor. Pois o homem não devia ser privado de seu livre arbítrio, pelo qual ele pode aderir a Deus encarnado ou não aderir a Ele: do contrário, o bem do homem seria obrigatório, e seria tornado não meritório e indigno de louvor.

A Encarnação de Deus foi dada a conhecer ao homem por sinais adequados. A Divindade não pode ser mais bem evidenciada do que por aquelas coisas que são próprias de Deus. Ora, é próprio de Deus poder mudar as leis da natureza, realizando uma obra que está acima da natureza, de quem Ele é autor. Portanto, é uma prova muito apropriada da divindade, se forem feitas obras que transcendam as leis da natureza, como dar vista aos cegos, limpar leprosos, ressuscitar os mortos. Ora, Cristo realizou obras como estas: daí, quando lhe foi perguntado (Lc 7:20): És tu o que havia de vir, ou procuras-me outro? Ele provou Sua divindade pelas obras, respondendo: Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, etc. E não havia necessidade de criar outro mundo, pois este não era nem no plano da sabedoria divina, nem na natureza das coisas. Se, no entanto , for afirmado que milagres semelhantes foram feitos por outros, como o oitavo argumento sugeriu, devemos observar que a maneira de Cristo fazê-los era muito diferente e mais semelhante a Deus. Outros fizeram essas coisas orando; Cristo, ao comandar , agindo por Seu próprio poder. Além disso, Ele não apenas fez essas coisas por si mesmo, mas deu o poder para fazer essas e outras

coisas ainda maiores, a outros que operavam milagres simplesmente invocando Seu nome. Novamente, Cristo operou milagres não apenas nos corpos dos homens, mas também em suas almas: as últimas obras são muito maiores. Assim, por exemplo, por meio Dele e da invocação de Seu nome, o Espírito Santo foi dado, por Quem os corações dos homens foram acesos com o fogo do amor divino, suas mentes repentinamente preenchidas com o conhecimento das coisas divinas e as línguas dos simples homens que se tornaram eloqüentes em declarar a verdade de Deus ao povo. Essas obras são uma prova evidente da divindade de Cristo, pois nenhum mero homem poderia tê-las feito. Daí o apóstolo dizer (Hb 2: 3, 4) que a salvação da humanidade, tendo começado a ser anunciada pelo Senhor, foi confirmada a nós por aqueles que o ouviram: Deus também lhes deu testemunho por sinais e prodígios, e diversos milagres e distribuições do Espírito Santo.

Embora a Encarnação de Deus fosse necessária para a salvação de toda a humanidade, não havia necessidade, como afirma a nona objeção, de Deus se encarnar desde o início do mundo. - Em primeiro lugar, um Deus encarnado era necessário para que o homem pode ter um remédio para o pecado, conforme declarado acima. Ora, não convém oferecer ao homem o remédio do pecado, a menos que ele primeiro reconheça sua falta, de modo que, não mais confiando em si mesmo, ponha sua confiança em Deus, o único que pode curá-lo de seu pecado, como afirmado acima. Agora o homem pode presumir sobre si mesmo, em termos de conhecimento e de força. Conseqüentemente, era conveniente que ele ficasse sozinho por um tempo, para que pudesse aprender por experiência sua incapacidade de salvar sua alma. Seu conhecimento natural era insuficiente, pois, antes da época da lei escrita, ele obedecia à lei da natureza: e a sua própriaa força era inadequada, pois mesmo quando, pela lei, ele sabia o que era pecaminoso, ele pecou por fraqueza. Assim, quando finalmente o homem deixou de presumir nem em seu conhecimento nem em sua própria força, era conveniente que ele recebesse uma ajuda eficaz contra o pecado pela Encarnação de Cristo: a graça de Cristo, a saber, suprindo sua falta de conhecimento , removendo suas

dúvidas e fortalecendo-o contra os ataques da tentação, para que não falhe por fraqueza . Daí é que a raça humana experimentou três estados, antes da lei, sob a lei e sob a graça. - Em segundo lugar, a lei e a doutrina perfeitas deviam ser dadas ao homem por Deus encarnado. Ora, tal é a condição da natureza humana, que ela não reage à perfeição de uma vez, mas é conduzida por um estágio de imperfeição antes de atingir o de perfeição. Temos um exemplo disso na educação dos filhos: primeiro os instruímos em coisas muito pequenas, porque eles não podem compreender as grandes coisas desde o início. Da mesma maneira, se um homem contasse a sua audiência coisas que nunca ouviu antes, ou que estão acima de sua inteligência, eles não as compreenderiam de imediato; ele deve preparar suas mentes de antemão com coisas que são menos fora do comum. Conseqüentemente, era conveniente que nas coisas concernentes à sua salvação, o homem recebesse inicialmente uma instrução leve e elementar, por meio dos patriarcas, da lei e dos profetas; e que, finalmente, na plenitude do tempo, a dor perfeita de Cristo deveria ser publicada na Terra. Portanto, o Apóstolo diz (Gálatas 4: 4): Quando a plenitude dos tempos chegou, Deus enviou seu Filho ao mundo: e (ibid. 3:24, 25): A lei foi nosso pedagogo em Cristo ... mas ... não estamos mais sob um pedagogo . - Deve-se notar também que, assim como a vinda de um grande rei deve ser precedida por arautos, seus súditos podem estar prontos para recebê-lo com o devido respeito; assim, era apropriado que a vinda de Deus à terra fosse anunciada por muitas coisas, a fim de que os homens estivessem prontos para receber Deus encarnado. Isso foi feito por promessas e admoestações que o precederam, por meio das quais a mente do homem foi preparada para crer mais facilmente em alguém que já foi anunciado, e para recebê-lo com mais fervor por causa das promessas feitas no passado.

Embora a vinda de Deus encarnado ao mundo fosse tão necessária para a salvação do homem, não havia necessidade de Ele viver entre os homens até o fim do mundo, como afirma a décima objeção. Isso teria sido prejudicial para a reverência que os homens devem ao Deus encarnado, uma vez que, vendo-O na carne e como o resto dos homens, eles não o teriam estimado

melhor do que os outros. Por outro lado, quando retirou Sua presença entre os homens, depois de fazer maravilhas na terra, eles passaram a reverenciá-Lo ainda mais. Por isso mesmo, Ele não deu a Seus discípulos a plenitude do Espírito Santo, enquanto ainda vivia entre eles, porque Sua ausência tornaria suas almas mais prontas para receber os dons do espírito. Por isso, Ele disse a eles (Jo. 16: 7): Se eu não for, o Paráclito não virá a ti; mas, se eu for, enviarei-o a ti.

Não era conveniente que Deus tomasse carne impassível e imortal, como afirmava a décima primeira objeção, mas antes que Ele assumisse uma carne sujeita ao sofrimento e à morte. - Em primeiro lugar, era necessário que o homem soubesse de a bênção concedida a ele através da Encarnação, a fim de que ele possa ser inflamado comamor divino. Agora, para que a verdade da Encarnação pudesse ser evidente para o homem , era necessário que Deus se fizesse carne como a de outros homens - a saber, passível e mortal. Pois, se Ele tivesse assumido uma carne impassível e imortal, os homens que não estavam familiarizados com a carne desse tipo a teriam considerado imaginária e não real. - Em segundo lugar , foi necessário que Deus assumisse a carne, a fim de expiar o pecado de humanidade. Agora, como mostramos, um homem pode expiar o outro; com a condição, porém, de que tome sobre si voluntariamente o castigo devido a outro e não devido a si mesmo. E o castigo resultante do pecado da raça humana é a morte, bem como outros sofrimentos da vida presente, como indicado acima. Portanto o apóstolo diz (Rom. 5:12) que por um homem veio o pecado ao mundo, e pelo pecado a morte. Portanto, era conveniente que Deus tomasse o sofrimento e a carne mortal sem pecado, para que, sofrendo e morrendo por nós, Ele fizesse expiação e levasse o pecado. Isso é expresso nas palavras do Apóstolo (Rom. 8: 3), Deus enviou seu Filho em semelhança de carne pecaminosa, ou seja, “tendo uma carne semelhante à dos pecadores, passível e mortal”: e ele acrescenta , que do pecado ele pode condenar o pecado na carne, ou seja, "para que pela dor que ele suportou na sua carne pelos nossos pecados, ele possa tirar os nossos pecados." - Em terceiro lugar, uma vez que a sua carne estava sujeita ao sofrimento e morte, Ele foi o mais capaz de nos

dar um exemplo de virtude, por Sua fortaleza em superar os sofrimentos na carne, e pelo uso piedoso que Ele fez deles. - Em quarto lugar, somos mais elevados à esperança da imortalidade, vendo que Ele foi transformado do estado de sofrimento e carne mortal, para aquele de uma carne que não conhece sofrimento nem morte: e assim também esperamos que seja o mesmo conosco, que agora estamos revestidos de carne, passível e mortal. Considerando que Ele assumiu uma carne impassível e imortal desde o início, nós, que sabemos que somos mortais e corruptíveis, não teríamos motivos para esperar a imortalidade. - Além disso, o ofício de Mediador exigia que Ele fosse nosso parceiro em sofrimento e carne mortal , e com Deus em poder e glória, para que Ele possa tirar de nós o que Ele compartilhou conosco - a saber, sofrimento e morte; e conduzi-nos àquilo que Ele partilhou com Deus: visto que para isso Ele era Mediador, para que nos pudesse unir a Deus.

Da mesma forma, não seria conveniente que o Deus encarnado, neste mundo, levasse uma vida repleta de riquezas e da mais alta honra ou dignidade, como argumentava a décima segunda objeção. - Em primeiro lugar, visto que a mente do homem foi dada ao terreno coisas, Ele veio para retirá-lo deles e elevá-lo às coisas celestiais. Por isso, convinha a Ele, por Seu exemplo, atrair os homens ao desprezo pelas riquezas e outras coisas nas quais os homens mundanos colocam seu coração, e que Ele deveria levar uma vida pobre e oculta neste mundo. - Em segundo lugar, se Ele tivesse abundado em riquezas, e ocupando uma posição elevada, as obras que Ele fez como Deus teriam sido atribuídas a Seu poder mundano, em vez de ao Seu poder divino. Portanto, foi uma prova muito forte de Sua divindade que, sem a ajuda do braço secular, Ele convenceu o mundo inteiro a coisas melhores.

Conseqüentemente, é claro como a décima terceira objeção deve ser respondida. Na verdade, está longe de ser falso que, de acordo com o ensino do Apóstolo, o Filho de Deus encarnado sofreu a morte em obediência à ordem de Seu Pai . Os mandamentos de Deus aos homens dizem respeito a atos de virtude; e quanto mais os atos virtuosos de um homem são mais perfeitos, mais ele é obediente a Deus. Agora, a maior das virtudes é a caridade, para a qual todos osoutros são encaminhados. Conseqüentemente, Cristo,

cujo ato de caridade foi o mais perfeito, foi o mais obediente a Deus: pois nenhum ato de caridade é mais perfeito do que um homem morrer por amor de outro, como nosso Senhor declarou (Jo. 15:13), Maior amor do que este nenhum homem tem, que um homem dê sua vida por seus amigos. Ther ntes Cristo, ao morrer pela salvação do homem, e para a glória de Deus Pai, realizou um ato de caridade perfeita, e foi mais obediente a Deus.

Nem era incompatível com Sua Divindade, como a décima quarta objeção afirmava. Pois a união foi tão feita na Pessoa que ambas as naturezas retiveram suas respectivas propriedades, divinas, ou seja, e humanas, como afirmamos acima: portanto, embora Cristo tenha sofrido até a morte, além daquelas coisas que pertenciam à Sua natureza humana, Sua A Divindade permaneceu impassível , embora por conta da unidade da pessoa, digamos que Deus sofreu e morreu. Isso é exemplificado em nós mesmos, pois embora o corpo morra, a alma permanece imortal.

Deve-se observar também que, embora Deus não deseje a morte do homem, como afirma a décima quinta objeção, Ele deseja a virtude pela qual o homem morre com firmeza e enfrenta o perigo da morte por meio da caridade. Assim fez Deus a morte de Cristo, na medida em que Cristo aceitou a morte pela caridade e a suportou com firmeza .

Portanto, é claro que não foi mau e cruel para Deus o Pai ter desejado a morte de Cristo, como argumentou a décima sexta objeção. Pois Ele não o obrigou contra a sua vontade, mas Lhe aprouve que Cristo aceitasse a morte pela caridade: embora Ele operasse esta caridade na alma de Cristo.

Da mesma forma, não há nada de impróprio em dizer que Cristo estava disposto a sofrer a morte na cruz, a fim de dar um exemplo de humildade. É verdade, como afirma a décima sétima objeção, que a humildade não está em Deus: visto que a virtude da humildade consiste nisso, que um homem se mantém em seu próprio lugar, e não alcança as coisas acima dele, mas está sujeito a seu superior. Portanto, é evidente que a humildade não é adequada a Deus, que não tem superior, mas é superior a todos. Se, no entanto, alguém por humildade, às vezes se sujeita a um igual ou a

um inferior, é porque se considera superior a si mesmo em algum aspecto, aquele que é simplesmente seu igual ou inferior. Conseqüentemente, embora a virtude da humildade não seja adequada a Cristo em Sua natureza divina, ela é adequada a Ele em Sua humanidade. E a sua humildade torna-se ainda mais louvável em razão da sua natureza divina: porque o valor pessoal aumenta o louvor da humildade, como por exemplo quando um grande homem tem por necessidade de sofrer uma indignidade. Ora, nenhum homem vale mais do que aquele que é Deus: e, por conseguinte, o mais louvável foi a humildade do Homem-Deus, que sofreu as infâmias que lhe cabia sofrer pela salvação do homem. Pois o pr ide tornara os homens amantes da glória mundana. Portanto, para que pudesse transformar a mente do homem do amor à glória mundana em amor à glória divina, Ele estava disposto a sofrer a morte, não de qualquer espécie, mas a mais humilhante morte. Existem aqueles que, embora não temam a morte, abominam uma morte ignominiosa, e foi para que os homens pudessem desprezar até mesmo que nosso Senhor animou os homens pelo exemplo de sua morte..

Novamente, embora os homens possam ter sido ensinados a humildade por discursos divinos, como a décima oitava objeção insistiu, no entanto , as ações incitam mais à ação do que as palavras, e tanto mais eficazmente quanto a bondade do praticante é conhecida com maior certeza. Para que, por mais que muitos outros homens possam ser exemplos de humildade, ainda é mais conveniente que sejamos estimulados pelo exemplo de um Homem-Deus, que certamente não pode errar, e cuja humildade é tanto mais maravilhosa quanto Sua majestade é o mais sublime.

Também fica claro pelo que foi dito que convinha que Cristo sofresse a morte, não apenas para dar um exemplo de desprezo pela morte por amor à verdade, mas também para purificar os pecados dos outros. Isso foi feito quando Aquele que não tinha pecado estava disposto a sofrer a morte devido ao pecado, a fim de que pudesse tomar sobre Si o castigo devido aos outros , expiando por eles. E, embora a graça de Deus sozinha seja suficiente para a remissão dos pecados, como a décima nona objeção argumentou, no entanto, quando o pecado é remido, algo é exigido daquele cujo

pecado é perdoado - a saber, que ele ofereça satisfação àquele que ofendeu. E vendo que outros homens não podiam fazer isso por si mesmos, Cristo o fez por todos, sofrendo uma morte voluntária por caridade.

E embora na punição dos pecados o próprio pecador deva ser punido, como a vigésima objeção insistiu, no entanto, na expiação pelo pecado, um homem pode suportar a punição de outro. A razão é que quando uma punição é infligida pelo pecado, consideramos a maldade da pessoa a ser punida: ao passo que quando se trata de expiação, quando uma pessoa, a fim de apaziguar alguém a quem ofendeu, aceita a punição de boa vontade, olhamos para a caridade e a boa vontade daquele que expia; e especialmente quando um homem expia por outro. Conseqüentemente, a expiação de um homem por outro é aceitável a Deus, como mostramos.

Nenhum mero homem pode fazer satisfação para toda a humanidade, como provado acima: nem um anjo poderia ser suficiente para o propósito, como a vigésima primeira objeção sugeriu. Um anjo, embora superior ao homem em certas propriedades naturais suas, na participação da bem-aventurança celestial, à qual o homem deveria ser restaurado por meio da expiação, é igual ao homem. Além disso, a dignidade do homem não seria totalmente restaurada se ele estivesse em dívida com um anjo por sua expiação.

Deve-se ter em mente, no entanto, que a morte de Cristo derivou seu poder de expiação de Sua caridade, por meio da qual Ele aceitou a morte voluntariamente, e não da maldade de Seus algozes, que pecaram matando-O: pois, como a vigésima segunda objeção afirma, o pecado não é apagado pelo pecado.

Embora a morte de Cristo expiasse o pecado, não havia necessidade de Ele morrer tão frequentemente quanto os homens pecam, como afirma a vigésima terceira objeção. A morte de Cristo bastou para expiar os pecados de todos os homens; tanto pela sublime caridade com que sofreu a morte, como pela dignidade da pessoa que satisfazia, visto que era Deus e homem. E é claro que mesmo nos assuntos humanos, quanto mais elevada uma pessoa é

colocada, tanto maior é a punição sofrida por ela, seja em referência à humildade e caridade do sofredor, seja à culpa do ofensor.

A morte de Cristo foi suficiente para expiar os pecados de toda a humanidade: porque, embora Ele tenha morrido apenas em Sua natureza humana, como a vigésima quarta objeção argumentou, ainda assim, Sua morte foi tornada preciosa pela dignidade da pessoa que sofreu, a Pessoa, a saber, de Deus o Filho. Pois, assim como é um crime maior ferir uma pessoa de maior dignidade, também é um sinal de maior virtude e de maior caridade que uma pessoa de posição superior sofra voluntariamente por outras pessoas.

No entanto, embora por Sua morte Cristo tenha dado satisfação suficiente pelo pecado original, não é irracional, como argumentou a vigésima quinta objeção, que as penalidades resultantes do pecado original ainda permaneçam em todos, mesmo naqueles que se tornaram participantes da redenção de Cristo. Era apropriado e proveitoso que a punição permanecesse depois que a culpa fosse removida. Em primeiro lugar, para que os fiéis sejam conformes a Cristo, como membros à sua cabeça. Portanto, assim como Cristo suportou muitos sofrimentos antes de entrar na glória eterna, também era apropriado que Seus fiéis sofressem antes de alcançar a imortalidade. Assim, eles trazem em si os emblemas do sofrimento de Cristo, para que possam obter a semelhança de Sua glória; Accor ding para as palavras do Apóstolo, herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo (Rm 8:17.): ainda assim, se sofremos com ele, para que possamos também ser glorificados com him.-Em segundo lugar, se o homem se se tornassem imunes à morte e ao sofrimento, assim que ele viesse a Cristo, muitos viriam a Ele por causa dessas vantagens do corpo, e não por causa do bem da alma: e isso é contra o propósito de Cristo , visto que Ele veio ao mundo para desviar os homens do amor pelos bens corporais para as coisas espirituais. - Em terceiro lugar, se os homens se tornassem impassíveis e imortais assim que viessem a Cristo, seriam compelidos, em certo sentido, a acreditar em Cristo: e isso diminuiria o mérito da fé.

Embora Cristo, por meio de Sua morte, tenha expiado suficientemente os pecados de mank ind, como argumenta a vigésima sexta objeção, cada um deve buscar os meios de sua própria salvação. A morte de Cristo é uma causa universal de salvação, assim como o pecado do primeiro homem foi como uma causa universal de condenação. Agora, uma causa universal precisa ser aplicada a cada indivíduo, para que este tenha sua parte no efeito da causa universal. Conseqüentemente, o efeito do pecado de nosso primeiro pai atinge cada indivíduo por meio da origem carnal: e o efeito da morte de Cristo atinge cada indivíduo por meio da regeneração espiritual, por meio da qual o homem é unido e incorporado a Cristo. Portanto, cada um deve procurar ser regenerado por Cristo e receber as outras coisas nas quais o poder da morte de Cristo é eficaz.

Conseqüentemente, segue-se que o fluxo da salvação de Cristo para a humanidade não é pelo canal da procriação natural, mas pelo esforço da boa vontade pelo qual o homem adere a Cristo; conseqüentemente, aquilo que cada um recebe de Cristo é seu próprio bem; de modo que não é transmitido por ele aos seus filhos, como o pecado de nosso primeiro pai, por ter sua origem na procriação natural. Conseqüentemente, embora os pais sejam purificados do pecado original por Cristo, não é irracional, como argumentou a vigésima sétima objeção, que seus filhos nasçam no pecado original e precisem dos sacramentos da salvação.

Em certa medida, então, mostramos que o ensino da fé católica a respeito do mistério da Encarnação não é impossível nem irracional.

CAPÍTULO LVI
DA NECESSIDADE DOS SACRAMENTOS

Já observamos que a morte de Cristo é uma espécie de causa universal da salvação do homem, e que uma causa universal precisa ser aplicada a cada efeito individual. Conseqüentemente, era necessário que o homem recebesse certos remédios, para que assim o benefício da morte de Cristo pudesse ser trazido a ele. Esses remédios são chamados de sacramentos da Igreja: e era conveniente que fossem fornecidos ao homem sob a forma de sinais visíveis.

Primeiro, porque Deus provê para o homem, como para outras coisas, de acordo com a condição de sua natureza. Ora, é uma condição da natureza do homem que ele seja naturalmente conduzido às coisas espirituais e inteligíveis pelos objetos dos sentidos. Portanto, era conveniente para o homem receber remédios espirituais sob o disfarce de sinais sensíveis.

Em segundo lugar, os instrumentos devem ser proporcionais à causa primeira. Ora, a causa primeira e universal da salvação do homem é o Verbo encarnado, como já dissemos. Portanto , era apropriado que os remédios pelos quais o poder da causa universal atinge a humanidade tivessem alguma semelhança com essa causa - a saber, que neles o poder divino deveria operar invisivelmente sob sinais visíveis.

Em terceiro lugar, o homem caiu em pecado por aderir indevidamente às coisas visíveis. Para que, portanto, não se possa pensar que as coisas visíveis são más por natureza, e que por isso é pecado aderir a elas; era conveniente que, por meio de coisas visíveis, o homem recebesse remédios salutares. Pois assim se tornou evidente que as coisas visíveis são por sua natureza boas, como sendo criadas por Deus; e que eles se tornam prejudiciais ao homem, por ele aderir a eles desordenadamente; ao passo que eles são benéficos para ele, contanto que faça uso adequado deles.

Aqui, ao refutarmos o erro de certos hereges, que removeriam todos esses elementos visíveis dos sacramentos da Igreja. E

naturalmente assim, visto que eles consideram todas as coisas visíveis como más por natureza, e produzidas por um autor mau. Refutamos isso no Segundo Livro.

Nem é irracional que o bem-estar espiritual seja dispensado por meio de coisas visíveis e corpóreas; visto que esses elementos visíveis são, por assim dizer, instrumentos da Encarnação e Paixão de Deus. Ora, um instrumento é eficaz não em virtude de sua natureza, mas em virtude do agente principal, por meio do qual é aplicado para agir. Da mesma forma, esses elementos visíveis afetam o bem-estar espiritual, não por qualquer propriedade de sua natureza, mas pela instituição de Cristo, da qual derivam sua eficácia instrumental .

CAPÍTULO LVII
DA DIFERENÇA ENTRE OS SACRAMENTOS DA ANTIGA E DA NOVA LEI

O próximo ponto a considerar é que, visto que esses sacramentos visíveis derivam sua eficácia da Paixão de Cristo, e de certo modo a representam, eles devem ser de natureza tal que estejam em consonância com a salvação operada por Cristo. Agora esta salvação,antes da Encarnação e morte de Cristo, foi de fato prometido, mas não de fato realizado: o Verbo por Sua Encarnação e Paixão operou esta salvação. Em suma, os sacramentos que precederam a Encarnação de Cristo deviam ser tais que significassem e, por assim dizer, prometam a salvação: enquanto os sacramentos que seguiram a Paixão de Cristo deviam ser tais que salvassem o homem, e não apenas significassem.

Th nós evitamos a opinião dos judeus, que acreditam que os sacramentos da lei, como sendo instituído por Deus, deve ser observado para sempre, já que Deus não se arrepende, nem muda Ele. Mas não argumenta sobre mudança ou arrependimento em um homem, se ele fizer vários arranjos para se ajustar várias vezes. Portanto, assim como um pai dá certas ordens a seu filho quando criança, e outras quando ele é adulto, também Deus entregou um tipo de sacramentos e preceitos antes da Encarnação, para significar o futuro, e outro tipo depois da Encarnação. , para mostrar o presente e comemorar o passado.

Ainda mais absurdo é o erro dos nazarenos e helonitas, que sustentavam que os sacramentos da lei devem ser observados juntamente com (os do) Evangelho: visto que tal erro implica uma contradição. Pela observância dos sacramentos do Evangelho, eles admitem que a Encarnação e outros mistérios de Cristo são coisas do passado: ao passo que, pela observância dos sacramentos da lei, eles sustentam que essas coisas ainda estão por vir.

CAPÍTULO LVIII
O NÚMERO DE SACRAMENTOS DA NOVA LEI

Visto que, como afirmado acima, os remédios do bem-estar espiritual foram dados ao homem sob sinais sensíveis, segue-se que os remédios que dão vida à alma diferem uns dos outros de uma maneira que corresponde à vida do corpo.

Na vida do corpo existe uma dupla ordem. Existem aqueles que propagam e dirigem esta vida em outras pessoas, e existem aqueles que são propagados e dirigidos, com esta vida em vista. Três coisas são essencialmente necessárias à vida do corpo, e uma quarta é necessária acidentalmente. Em primeiro lugar, uma coisa precisa receber vida por geração ou nascimento; em segundo lugar, precisa de crescimento para atingir seu tamanho e força adequados; em terceiro lugar, precisa de nutrição , para a preservação da vida assim gerada e desenvolvida. Estes são essencialmente necessários à vida natural, visto que sem eles o corpo não pode viver: portanto, à alma vegetativa, que é o princípio da vida, são atribuídas as três forças naturais de geração, crescimento e nutrição. Visto que, entretanto, a vida do corpo encontra obstáculos que o fazem sofrer, uma quarta coisa é necessária acidentalmente, e é que o vivente seja curado de suas enfermidades.

Conseqüentemente, também existem na vida espiritual - primeiro, a regeneração espiritual pelo Batismo; em segundo lugar, o crescimento espiritual trazendo a alma à força perfeita pela Confirmação; em terceiro lugar, nutrição espiritual pelo sacramento da Eucaristia; e em quarto lugar, a cura espiritual, que é dada à alma apenas, pelo sacramento da Penitência, ou, quando for conveniente, ao corpo pela alma, pelo sacramento da Extrema Unção. Dizem respeito àqueles que são propagados e salvaguardados na vida da alma. Os propagadores e diretores da vida do corpo são exigidos de dois pontos devisão, ou seja, no que diz respeito à origem natural, que diz respeito aos pais, e no que diz respeito ao controle do Estado, em que o homem é assegurada uma vida pacífica, e isso diz respeito a reis e governadores. Assim é também na vida da alma. Existem aqueles que propagam e

salvaguardam a vida espiritual, por uma administração puramente espiritual; a estes corresponde o Sacramento das Ordens; e estes são aqueles que propagam e salvaguardam a vida espiritual pelo anel ministe de corpo e alma: este é o objeto do sacramento do Matrimônio em que marido e mulher se unem, a fim de gerar filhos e criá-los no medo de Deus.

CAPÍTULO LIX
BATISMO

De acordo com o que dissemos, seremos capazes de compreender quais são os efeitos peculiares e a matéria apropriada de cada sacramento. E primeiro, com relação à regeneração espiritual, que é o resultado do Batismo.

A geração de uma coisa viva é a transformação de um ser sem vida em um ser vivo . Ora, o homem está privado da vida espiritual na sua origem, pelo pecado original, como já dissemos, e todos os pecados que o homem comete além deste privam-no da vida. Portanto, era necessário que o Batismo, que é o nascimento espiritual, tivesse o poder de remover o pecado original e todos os pecados reais que um homem cometeu. Agora, o sinal sensato em um sacramento deve ser adaptado para significar o efeito espiritual desse sacramento: e a água é o meio mais fácil e prático de remover a sujeira do corpo. Portanto, o Batismo é apropriadamente conferido com água, santificada pela Palavra de Deus. Além disso, visto que a geração de uma coisa é a corrupção de outra, e uma vez que aquilo que é gerado perde sua forma anterior e as propriedades dela resultantes , segue-se que o Batismo, que é geração espiritual, remove não apenas os pecados que são contrários à espiritual vida, mas também toda a culpa do pecado: para que não só lave o pecado, mas remova toda dívida de punição. Conseqüentemente, nenhuma satisfação pelo pecado é demonstrada no sacramento do Batismo.

Novamente. Por geração, uma coisa adquire sua forma; por isso adquire, ao mesmo tempo, a operação que resulta dessa forma e o lugar que lhe convém: assim, assim que é aceso, o fogo tende para cima em direção ao seu devido lugar. Portanto, uma vez que o Batismo é geração espiritual, assim que um homem é batizado, ele está apto para a ação espiritual, como a recepção de outros sacramentos e assim por diante; e um lugar adequado à vida espiritual - a saber, felicidade eterna - é devido a ele. Por esta razão, se um homem morrer imediatamente após ser batizado, ele é

imediatamente admitido no céu; por isso se diz que o batismo abre as portas do céu.

Mais uma vez, devemos observar que uma coisa só pode nascer uma vez: de modo que, desde que o Batismo é a geração espiritual, o homem só é batizado uma vez. É também evidente que a desordem que, por meio de Adão, veio ao mundo, infecta o homem apenas uma vez: pelo que o Baptismo, que é principalmente um remédio para essa desordem, não pode ser repetido. É também regra geral que, quando uma coisa é consagrada uma vez, enquanto permanecer intacta, não deve ser reconsagrada, para que a consagração não pareça inválida. Conseqüentemente, uma vez queO batismo é uma espécie de consagração do batizado, não deve ser repetido : e assim o erro dos donatistas ou rebatizadores é refutado.

CAPÍTULO LX
CONFIRMAÇÃO

A perfeição da força espiritual é atingida, propriamente falando, quando um homem ousa confessar sua fé em Cristo na presença de qualquer pessoa, seja ela quem for; e não é impedido pela confusão ou pelo medo: já que a fortaleza dissipa o medo desordenado. Conseqüentemente, o sacramento pelo qual a força espiritual é conferida ao regenerado, o torna um soldado da fé de Cristo. E, como os soldados carregam a bandeira do prin ce sob o qual lutam, aqueles que recebem o sacramento da Confirmação recebem a bandeira de Cristo - ou seja, o sinal da cruz - com a qual ele lutou e venceu. Eles recebem este sinal na testa, para indicar que não se envergonham de fazer profissão pública de sua fé em Cristo. Além disso, a cruz é assinada sobre eles com uma mistura de óleo e bálsamo, chamada crisma: a razão disso é a seguinte. Óleo significa o poder do Espírito Santo, pelo qual Cristo, como a palavra indica, foi ungido: para que os cristãos tomem seu nome de Cristo, como lutando sob ele. O bálsamo, por causa de sua fragrância, significa um bom nome, que deveriam ter aqueles que vivem entre os povos do mundo, que marchando para o campo de batalha do forte oculto da Igreja, eles podem fazer profissão pública de sua fé em Cristo. Além disso, este sacramento é apropriadamente conferido apenas pelos bispos. Pois eles são os oficiais comandantes do exército cristão: e na guerra mundana, cabe ao comandante-em-c-chefe escolher aqueles a quem ele designa para o serviço militar. Portanto, aqueles que recebem este sacramento são escolhidos para o serviço no combate espiritual: por isso o bispo impõe a sua mão sobre eles, para significar que eles recebem força de Cristo.

CHAPTE R LXI
A EUCARISTIA

ASSIM COMO a vida do corpo precisa de nutrição material, não apenas para que o corpo cresça, mas também para sua manutenção natural, para que não se desgaste por meio da dissolução contínua e perca todas as suas forças: assim também era necessária nutrição espiritual para a vida espiritual , para que aqueles que nasceram de novo possam ser sustentados e crescer em virtude. E visto que os efeitos espirituais são concedidos sob símbolos visíveis, como declarado acima, era apropriado que este elemento espiritual nos fosse dado sob as formas daquelas coisas que o homem usa mais comumente para a nutrição do corpo. Tais são o pão e o vinho: portanto este sacramento é conferido sob as aparências do pão e do vinho.

Devemos notar, entretanto, que nas coisas corpóreas há uma diferença entre a união do progenitor com o gerado, e a da nutrição com o sujeito nutrido. O gerador e o gerado não precisam ser unidos em substância, mas apenas em semelhança e poder: ao passo que a nutrição precisa ser unificada ao corpo nutrido em sua própria substância. Consequentemente, que os símbolos materiais podem corresponder aos seusefeitos espirituais, no Baptismo, que é regeneração espiritual, o mistério do Verbo Encarnado está unido a nós de uma maneira; e de outra forma no sacramento da Eucaristia, que é alimento espiritual. O Verbo Encarnado está presente no sacramento do Baptismo apenas pelo seu poder: ao passo que acreditamos que Ele está presente no sacramento da Eucaristia, na sua própria substância. E porque nossa salvação foi consumada pela paixão e morte de Cristo, onde Seu sangue foi separado de Seu corpo, o sacramento de Seu corpo é entregue a nós separadamente sob a forma de pão, e Seu sangue sob a forma de vinho: para que este sacramento é uma memória e representação da Paixão de Nosso Senhor . Assim foram cumpridas as palavras de nosso Senhor (Jo. 6:56): Minha carne é verdadeiramente comida, e meu sangue é verdadeiramente bebida.

CAPÍTULO LXII
O ERRO DE INCREDORES RELATIVO AO SACRAMENTO DA EUCARISTIA

MESMO como, quando Cristo falou as palavras acima, alguns dos discípulos ficaram perturbados e exclamaram (Jo. 6:61): Esta palavra é difícil; e quem pode ouvir isso? então, novamente, os hereges surgiram e negaram a verdade dos ensinamentos da Igreja. Dizem que este sacramento contém o corpo e o sangue de Cristo, não na realidade, mas apenas na significação. Assim, quando Cristo disse: Este é o meu corpo, Seu significado seria: “Isto significa ou representa o Meu corpo”, da mesma forma que o Apóstolo diz (1 Coríntios 10: 4), E a rocha era Cristo - isto é, representou Chris t. Para apoiar essa interpretação, eles citam todas as expressões semelhantes das Escrituras.

Como um apelo para manter esta opinião, eles alegam as palavras de nosso Senhor que, desejando apaziguar o escândalo causado aos Seus discípulos por falar de Seu corpo e sangue como comida e bebida, explicou-se dizendo (Jo. 6:64) : As palavras que eu disse a você são espírito e vida, como se Sua declaração anterior devesse ser tomada, não literalmente, mas em um sentido espiritual.

Além disso, eles são levados a sustentar esta opinião pelas muitas dificuldades que parecem resultar do ensino da Igreja neste assunto, e por causa das quais esta declaração de Cristo e da Igreja parece difícil para eles.

Em primeiro lugar, é difícil ver como o verdadeiro corpo de Cristo começa a estar presente no altar. Uma coisa começa de duas maneiras, para estar onde não estava antes: ou por movimento local, ou por alguma outra coisa sendo transformada nele: assim, o fogo começa a estar em um lugar, seja sendo aceso lá ou sendo trazido para lá. Ora, é claro que o verdadeiro corpo de Cristo nem sempre estava presente neste ou naquele altar: visto que a Igreja declara que Cristo ascendeu corporalmente ao céu. E é aparentemente impossível que qualquer coisa aqui abaixo seja

transformada novamente no corpo de Cristo. Pois certamente nada se transforma naquilo que já existe, visto que aquilo em que uma coisa se transforma adquire existência por meio dessa mudança. E é evidente que o corpo de Cristo já existia, por ter sido concebido no seio da Virgem. Conseqüentemente , é aparentemente impossível que Ele comece a estar presente no altar por meio de outra coisa sendo transformada Nele. - Mas nem poderia Ele começar a estar lá pormovimento local; visto que tudo o que é movido passa a estar em outro lugar, de modo que não esteja onde estava antes. E assim, uma vez que Cristo começa a estar presente neste altar onde este sacramento está sendo promulgado, devemos dizer que Ele não está mais no céu para onde subiu. Além disso, nenhum movimento local termina em dois lugares ao mesmo tempo. Agora está claro que este sacramento é celebrado em vários altares simultaneamente. Portanto, é impossível que Cristo comece a estar presente lá pelo movimento local.

Uma segunda dificuldade é de lugar. Enquanto uma coisa permanece inteira, suas partes não estão espalhadas em vários lugares. Agora, neste sacramento, é claro que o pão e o vinho existem separados em lugares separados. Se, então, a carne de Cristo está sob a aparência de pão e Seu sangue sob a aparência de vinho, parece resultar que Cristo não permanece inteiro, mas sempre que este sacramento é decretado, Seu sangue é separado de Seu corpo. parece impossível que um corpo maior seja encerrado no espaço de um corpo menor. E, no entanto, é evidente que o corpo de Cristo é maior em quantidade do que o pão que é oferecido no altar. Portanto, aparentemente não é possível que todo o corpo de Cristo esteja onde parece haver pão. E se todo o Seu corpo não está lá então, mas apenas parte dele, voltamos à primeira dificuldade, a saber, que sempre que este sacramento é promulgado, as partes do corpo de Cristo são separadas. - Além disso, um corpo não pode estar em vários locais. No entanto, é claro que este sacramento é celebrado em vários lugares. Portanto, aparentemente , é impossível que o corpo de Cristo esteja verdadeiramente presente neste sacramento: a menos que se diga que uma parte Dele está aqui e outra ali. E assim, novamente, segue-se que a celebração deste sacramento envolve a divisão do

corpo de Cristo em partes: ao passo que parece que o tamanho do corpo de Cristo é insuficiente para ser dividido em tantas partes quantos forem os lugares em que este sacramento é promulgado .

Uma terceira dificuldade surge do que nossos sentidos percebem neste sacramento. Mesmo depois da consagração, percebemos claramente todos os acidentes do pão e do vinho, a saber, cor, sabor, cheiro, forma, quantidade e peso: e sobre essas coisas não podemos ser enganados, porque os sentidos não se enganam quanto ao seu próprio objetos sensíveis. N ow esses acidentes não podem ser submetidos no corpo de Cristo: nem podem estar no ar imediatamente em torno dela: uma vez que vários deles são acidentes naturais, e exigem um objecto de uma determinada natureza particular difere da do corpo humano ou a um ir . Nem podem existir por si mesmas, visto que a própria essência do acidente é estar em algo: e os acidentes, por serem formas, não podem ser individualizados, a não ser por um sujeito: de modo que, à parte de um sujeito, são formas universais . Segue-se então que esses acidentes estão em seus respectivos assuntos determinados, a saber, as substâncias do pão e do vinho. Portanto, a substância do pão e do vinho está presente, e não a substância do corpo de Cristo: visto que dois corpos, aparentemente, não podem estar no mesmo lugar.

Uma quarta dificuldade surge do fato de que o pão e o vinho têm a mesma ação, e sofrem as mesmas mudanças, após a consagração, de antes. Assim, o vinho, se tomado em grande quantidade, aquece e embriaga: o pão fortalece e nutre. Além disso, se forem mantidos por muito tempo e sem cuidado, podem apodrecer e ser consumidos por ratos. Novamente, eles podem ser queimados e transformados em cinzase vapor. Todas essas coisas são incompatíveis com o corpo de Cristo, que segundo a fé é intransponível. Portanto, parece que a substância do corpo de Cristo não pode estar presente neste sacramento.

Uma quinta dificuldade diz respeito especialmente ao partir do pão: visto que este partir é aparente aos sentidos; e é impossível sem um sujeito. E é absurdo dizer que o sujeito dessa quebra é o

corpo de Cristo. Portanto, aparentemente, o corpo de Cristo não está lá, mas a substância do pão e do vinho.

Por essas e outras razões, o ensino de Cristo e da Igreja parece ser difícil.

CAPÍTULO LXIII
SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES ANTERIORES: E PRIMEIRO NO QUE DIZ RESPEITO À MUDANÇA DO PÃO NO CORPO DE CRISTO

EMBORA a operação do poder divino neste sacramento seja muito sublime e oculta para a pesquisa humana, para que os descrentes não considerem o ensino da Igreja sobre esta questão impossível, devemos nos esforçar para mostrar que não envolve qualquer impossibilidade.

O primeiro ponto a considerar, então, é como o corpo de Cristo começa a estar presente sob este sacramento. É , de fato, impossível que isso aconteça por movimento local do corpo de Cristo: tanto porque se seguiria que ele deixaria de estar no céu, sempre que este sacramento fosse promulgado; e porque então este sacramento só poderia ser celebrado em um lugar de cada vez, visto que o mesmo movimento local não pode terminar em mais de um lugar; e porque o movimento local não pode ser instantâneo, mas precisa de tempo, ao passo que a consagração é efetiva no último instante do pronunciamento das palavras. Resta, portanto, ser dito que o verdadeiro corpo de Cristo começa a estar presente neste sacramento, através da substância do pão sendo transformada na substância de Seu corpo, e a substância do vinho na substância de seu sangue.

Daí vemos quão falsas são as opiniões de quem diz que neste sacramento a substância do pão existe junto com a substância do corpo de Cristo, bem como a opinião de quem diz que a substância do pão está aniquilada, ou que é reduzido à matéria primal. Em qualquer dos casos, segue-se que, neste sacramento, o corpo de Cristo começa a estar presente por movimento local: e temos provado que isso é impossível.

Além disso, se a substância do pão está presente neste sacramento junto com o corpo de Cristo, Ele deveria ter dito: Aqui está o meu corpo, em vez de, Este é o meu corpo: porque aqui

aponta para a substância vista, que seria a substância de pão, se permanecer neste sacramento junto com o corpo de Cristo.

Da mesma forma, é aparentemente impossível que a substância do pão seja totalmente aniquilada. Segue-se que uma parte considerável da matéria originalmente criada voltou ao nada, por causa da celebração frequente deste mistério. Nem é apropriado que o poder divino deva aniquilar tudo no sacramento da salvação.

É impossível que a substância do pão seja reduzida à matéria primal, visto que a matéria primal não pode existir sem uma forma. A menos que, de fato, a matéria primal seja tomada para significar os corpos elementares: mas então, se a substância do pão é resolvida nestes, isso seria, necessariamente, perceptível aos sentidos; visto que os elementos corpóreos são objetos dos sentidos. Além disso, isso envolveria mudança local e a alteração corporal dos contrários, que não podem ocorrer instantaneamente.

No entanto, deve ser observado que esta mudança do pão no corpo de Cristo é realizada de uma maneira diferente de todas as mudanças naturais. Em todas as mudanças naturais, o sujeito permanece, em que várias formas se sucedem : e essas formas podem ser acidentais - como quando o branco se transforma em preto - ou substanciais - como quando o ar se transforma em fogo: portanto, são chamadas de mudanças formais . Mas na mudança mencionada, um assunto passa para outro, e os acidentes permanecem: por isso isso é chamado de mudança substancial. Como e por que esses acidentes permanecem, discutiremos mais tarde. No momento, temos que indagar como um assunto é transformado em outro: já que a natureza não pode fazer isso. Pois todo trabalho da natureza pressupõe matéria, onde os sujeitos são individualizados: de modo que a natureza não pode fazer esta substância ser aquela substância; por exemplo, que esse dedo seja aquele dedo. Mas a matéria está sujeita ao poder divino; visto que por ele foi trazido à existência: portanto, é possível, pelo poder divino, que esta ou aquela substância individual seja transformada nesta ou naquela substância já existente. Pois assim como, pelo poder de um agente natural, cuja operação não vai além da mudança de uma forma em um sujeito já existente, o todo de uma

coisa é transformado no todo de outra por uma mudança de espécie ou forma (pois por exemplo, este ar neste fogo já aceso), então pelo poder de Deus, que não pressupõe matéria, mas a produz, esta matéria é transformada nessa matéria e, consequentemente, este indivíduo naquilo; pois a matéria é o princípio da individualidade, assim como a forma é o princípio da espécie. Ora, é claro que na mencionada mudança do pão no corpo de Cristo não há nenhum sujeito comum remanescente após a mudança, visto que uma mudança é operada do sujeito primordial que é o princípio da individualidade. E, no entanto, algo deve permanecer, para que seja verdade dizer: Este é o meu corpo: palavras que significam e efetuam esta mudança. E visto que, como provamos, nem a substância do pão, nem qualquer assunto anterior permanece, segue-se que permanece aquilo que está além da substância do pão: a saber, o que é acidental para ele. Portanto, os acidentes do pão permanecem mesmo após a mudança acima mencionada.

Entre esses acidentes, uma certa ordem deve ser observada. De todos os acidentes, a quantidade dimensional adere mais intimamente à substância: depois, com a quantidade como meio, a substância é afetada com qualidades: por exemplo, com a cor por meio da superfície. Conseqüentemente, a divisão dos outros acidentes é secundária à divisão da quantidade. Além disso, as qualidades são os princípios de ações e paixões, bem como de certos relacionamentos, por exemplo de pai e filho, mestre e servo, e assim por diante; enquanto alguns relacionamentos são fundados imediatamente na quantidade, por exemplo, maior e menor, duplo e meio e assim por diante. Consequentemente, após a alteração acima mencionada, os acidentes do pão devem ser ditos para permanecer de tal forma, que apenas a quantidade dimensional permanece sem um sujeito, enquanto as qualidades são fundadas nele como seu sujeito, econseqüentemente, ações, paixões e relações também. Portanto, nesta mudança, acontece o contrário àquilo que é a regra nas transmutações naturais , onde a substância permanece como sujeito da mudança, enquanto os acidentes se mudam: enquanto aqui, ao contrário, o acidente permanece e o sujeito morre. Essa mudança não pode, propriamente falando, ser descrita como um movimento no sentido físico , que requer um

sujeito: é uma espécie de sequência de substâncias, assim como na criação a existência segue a inexistência, como afirmado acima.

Esta é, então, uma das razões pelas quais o acidente do pão deve permanecer, de modo que algo pode ser encontrado para permanecer na mudança acima mencionada. Mas há ainda outra razão convincente. Se a substância do pão fosse transformada no corpo de Cristo, e os acidentes do pão passassem, o resultado de tal mudança seria que o corpo de Cristo, em sua substância, não está onde o b lido estava antes; visto que o corpo de Cristo não teria nenhuma relação com aquele lugar. Por outro lado, após a mudança, a quantidade dimensional, pela qual o pão ocupava aquele lugar, permanece; enquanto a substância do pão é transformada no corpo de Cristo, que passa a estar sob a quantidade dimensional do pão e, conseqüentemente, ocupa o lugar do pão; por meio das dimensões do pão.

Outras razões podem ser apontadas, tanto do ponto de vista da fé, que é das coisas invisíveis, quanto do ponto de vista do mérito, que é tanto maior quanto este sacramento é mais invisivelmente promulgado: pois o corpo de Cristo está oculto sob os acidentes de pão, para uma utilização mais prática e adequada deste sacramento. De fato, seria revoltante para os participantes e repulsivo para os contempladores se os fiéis recebessem o corpo de Cristo em sua própria forma. Portanto o corpo de Cristo é oferecido como comida e Seu sangue como bebida, sob a aparência de pão e vinho, que são a forma mais comum de comer e beber do homem.

CAPÍTULO LXIV
SOLUÇÃO DAS DIFICULDADES QUANTO AO LOCAL

AGORA que fizemos essas observações a respeito do modo da mudança, o modo está, em certa medida, preparado para a solução das outras dificuldades. Nós já declarou que corpo quando este sacramento é promulgada de Cristo ocupa um lugar em referência às dimensões do pão, que permanecem após a substância do pão foi alterado no corpo de Cristo. Portanto, tudo o que pertence a Cristo deve estar naquele lugar, de acordo com as exigências da mudança acima mencionada.

Devemos observar, então, que neste sacramento algo está presente em virtude da mudança, e algo por concomitância natural. Em virtude da mudança existe, neste sacramento, aquele que é o termo natural da mudança. Assim, sob a aparência de pão está o corpo de Cristo, no qual a substância do pão é transformada, conforme indicado pelas palavras de consagração, Este é o meu corpo. Da mesma forma, sob a aparência de vinho está o sangue de Cristo, conforme representado pelas palavras, Este é o cálice do meu sangue, etc. Por concomitância natural todas as outras coisas estão lá, que não são o termo da mudança, mas estão realmente unidas a esse termo. Pois é claro que a divindade de Cristoou Sua alma não é o termo da mudança; e ainda assim a alma de Cristo e Sua divindade estão presentes sob a aparência de pão, porque ambos estão unidos ao Seu corpo. - Se, entretanto, este sacramento tivesse sido celebrado durante os três dias que se seguiram à morte de Cristo, a alma de Cristo não teria estado presente sob o aparência de pão, visto que não estava realmente unido ao Seu corpo. Nem Seu sangue estaria presente sob a aparência de pão, nem Seu corpo sob a aparência de vinho, visto que ambos foram separados na morte. Agora, porém, uma vez que o corpo de Cristo, em sua forma natural, não está sem Seu sangue, tanto Seu corpo quanto Seu sangue estão presentes em qualquer uma das espécies: mas, sob a aparência de pão, Seu corpo está

presente em virtude da mudança, e Seu sangue, por concomitância natural: e inversamente sob as espécies de vinho.

Assim, fica claro como resolver a dificuldade sobre a desigualdade entre o corpo de Cristo e o lugar ocupado pelo pão. A substância do pão é diretamente transformada na substância do corpo de Cristo. Mas as dimensões do corpo de Cristo estão no sacramento , por concomitância natural, e não em virtude da mudança, visto que as dimensões do pão permanecem. Portanto, o corpo de Cristo está relacionado com aquele lugar, não por meio de suas próprias dimensões, de modo que precisa ser igual ao lugar, mas pelas dimensões do pão que permanecem, e ao qual o lugar é igual.

Conseqüentemente, também é claro como responder à objeção sobre a pluralidade de lugares. O corpo de Cristo, no que diz respeito às suas próprias dimensões, está em apenas um lugar, mas através das dimensões do pão que foi transformado em Seu corpo, ele está presente em tantos lugares em que essa mudança é celebrada: não exatamente por ser dividido em partes, mas permanecendo inteiras em cada lugar: visto que cada hóstia consagrada se transforma no corpo inteiro de Cristo.

CAPÍTULO LXV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES POR PARTE DOS ACIDENTES

Tendo resolvido a dificuldade sobre o lugar, temos agora que responder à objeção que surge dos acidentes restantes. Pois não há como negar que os acidentes do pão e do vinho permanecem, visto que os sentidos são uma testemunha infalível disso. No entanto, o corpo e o sangue de Cristo não são afetados por eles, visto que isso não poderia acontecer sem que eles fossem alterados: nem são suscetíveis de tais acidentes; como nenhum dos dois é a substância do ar. Segue-se então que eles não têm sujeito, mas como explicado acima; a saber, que apenas a quantidade dimensional subsiste sem sujeito e dá suporte aos demais acidentes. Nem é impossível que um acidente seja sem sujeito, pelo poder divino. Devemos julgar da manutenção das coisas, como de sua produção. Ora, o poder divino pode produzir os efeitos de quaisquer causas secundárias, quaisquer que sejam, sem essas causas secundárias, da mesma forma que poderia formar o homem sem semente e curar uma febre sem a operação da natureza. Isso ocorre porque o poder de Deus é infinito e porque Ele concede a cada segunda causa sua energia ativa; para que Ele possa sustentar a existência dos efeitos das causas secundárias, sem as próprias causas secundárias. Assim, então, neste sacramento, Ele mantém o acidente em seu ser, embora osujeito que o sustentava não está mais lá. Isso é especialmente aplicável a quantidades dimensionais (que os platônicos afirmavam subsistir até por si mesmos), uma vez que podemos considerá-las separadas. Agora é evidente que Deus pode fazer mais em Suas obras do que a mente em seus pensamentos. E é peculiar à quantidade dimensional, em comparação com outros acidentes, que ela seja individualizada por si mesma: a razão sendo que a posição, isto é, a ordem das partes no todo, está incluída na própria noção disso; uma vez que é definido como quantidade com posição. Agora, onde quer que seja possível entender várias partes da mesma espécie, devemos entender a distinção individual: uma vez que muitas coisas da mesma espécie devem necessariamente

ser muitos indivíduos. Por isso, não podemos apreender várias brancuras, exceto na medida em que o são em vários assuntos: mas podemos apreender várias linhas, mesmo quando consideradas em si mesmas, porque, uma vez que a posição está contida na noção de uma linha, basta a diferença de posição para distinção de linhas. E, visto que a quantidade dimensional sozinha é por sua própria natureza suficiente para ocasionar uma multiplicidade de indivíduos na mesma espécie, ela parece ser o fundamento dessa multiplicidade: assim, no gênero de substância, a multiplicidade está de acordo com as dimensões materiais; na verdade, é inconcebível na matéria separada das dimensões; visto que sem quantidade, toda substância é indivisível, como afirma o Filósofo. Agora é evidente que, em relação a outros acidentes, o número de indivíduos de uma mesma espécie depende do número de sujeitos. Consequentemente, visto que neste sacramento postulamos per se dimensões subsistentes, que são o fundamento dos outros acidentes, não se segue que esses acidentes não sejam individualizados: porque retêm as dimensões que estão na base da individualidade.

CAPÍTULO LXVI
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES POR PARTE DA AÇÃO E DA PAIXÃO

Tendo feito essas observações, resolvemos a quarta objeção. Em alguns aspectos, não apresenta dificuldade: em um aspecto, porém, a solução não é tão fácil.

Pelo que já dissemos, certamente é adequado que, neste sacramento, devamos observar a mesma ação (dos elementos) depois (da consagração), como foi notado antes na substância do pão e do vinho, por exemplo. afeta os sentidos da mesma maneira, ou o ar circundante ou qualquer outra coisa, por seu odor ou cor. Dissemos, de fato, que os acidentes do pão e do vinho permanecem neste sacramento: e entre esses acidentes estão as qualidades sensíveis, que são os princípios dessas ações. Novamente, no que diz respeito a certas paixões, ou seja, alterações nesses acidentes, não há grande dificuldade, desde que tenhamos em mente o que já foi dito. Afirmamos que as dimensões são objecto dos outros acidentes, pelo que estes outros acidentes devem ser considerados como sujeitos a alteração, da mesma forma como se a substância (do pão e do vinho) estivesse realmente presente: assim, por exemplo, o vinho estaria sujeito a aquecimento, resfriamento, mudança de sabor e assim por diante.

Uma dificuldade maior, porém, é apresentada pela geração e corrupção que se observa ocorrer neste sacramento. Assim, se um homem participasse docomida sacramental em qualquer quantidade, ele poderia ser alimentado, e ele poderia até mesmo ser embriagado com o vinho, conforme a palavra do apóstolo (1 Cor. 11:21), Um realmente está com fome, e outro está bêbado. Ora, essas coisas seriam impossíveis, a menos que carne e sangue fossem produzidos por este sacramento: visto que a nutrição se transforma na substância do corpo nutrido. É verdade que alguns respondem que este sacramento não pode nutrir um homem, mas pode apenas fortalecê-lo e revigorá-lo, pois o cheiro de vinho o estimula. Mas o refresco dura apenas um tempo, e não é suficiente

para nutri-lo, se ele fica muito tempo sem comida: e é fácil provar por experiência que é possível para um homem se alimentar com este alimento sacramental para um tempo considerável. Além disso, é surpreendente que eles neguem que um homem possa ser nutrido com os elementos sacramentais, recusando-se a admitir que eles podem ser transformados em carne e sangue: pois é evidente aos sentidos que, por putrefação ou queima, eles são transformados em outra substância, a saber, cinzas e pó: e ainda assim pareceria difícil, visto que aparentemente é impossível que acidentes se transformem em substância, e é inacreditável que o corpo de Cristo, que é intransponível , seja transformado em outra substância.

Talvez alguém diga que, assim como o pão é transformado milagrosamente no corpo de Cristo, os acidentes milagrosamente se transformam em uma substância. Mas, em primeiro lugar, pareceria incoerente com o milagroso que este sacramento apodrecesse ou fosse destruído pela queima. Em segundo lugar, a putrefação e queima que acontecem com este sacramento observam o curso normal da natureza, que está em desacordo com o curso dos efeitos miraculosos. Conseqüentemente, para resolver essa dificuldade, uma explicação bem conhecida foi concebida, que encontra o favor de muitos. Eles dizem que quando este sacramento é transformado em carne ou sangue pelo processo de nutrição, ou em cinzas pela queima ou putrefação, nem os acidentes nem a substância do corpo de Cristo são transformados em outra substância, mas, por um milagre divino, o a substância do pão que estava ali antes retorna, e daí são geradas as coisas nas quais se observa que este sacramento se transformou. Mas isso é totalmente impossível.

Já provamos que a substância do pão se transforma na substância do corpo de Cristo. Agora, aquilo que foi transformado em outra coisa não pode retornar, a menos que essa outra coisa seja transformada de volta nela. Portanto, se a substância do pão retorna, segue-se que a substância do corpo de Cristo se transforma em pão: e isso é um absurdo.

Novamente. Se a substância do pão retorna, segue-se que ela retorna enquanto as aparências do pão ainda estão lá, ou depois que elas desapareceram. Mas enquanto as aparências do pão

estiverem aí, a substância do pão não pode retornar, visto que enquanto eles permanecerem, a substância do corpo de Cristo permanece presente sob eles: de modo que seguir-se-ia que a substância do pão e a substância do corpo de Cristo corpo estão ambos lá ao mesmo tempo. No entanto, nem pode a substância do pão retornar depois que as aparências do pão tenham desaparecido: ambos porque a substância do pão deve ter suas aparências adequadas; e porque, após o desaparecimento das aparências do pão, já existe outra substância gerada ali, cuja geração deveria envolver o retorno da substância do pão.

Parece, portanto, melhor dizer que na consagração, assim como a substância do pão se transforma milagrosamente no corpo de Cristo, também por milagre os acidentes são feitos, o que é próprio de uma substância. Conseqüentemente, eles produzem todos os efeitos e sofrem todas as mudanças que a substância produziria ou desfaria, se estivesse presente: e, portanto, sem nenhum outro milagre eles podem inebriar, nutrir, ser reduzidos a cinzas ou pó, da mesma forma e ordem, como se a substância do pão e do vinho estivesse presente.

CAPÍTULO LXVII
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES A QUEBRA DO ANFITRIÃO

A quinta objeção agora precisa ser considerada. Pelo que foi dito, é claro que como sujeito da quebra podemos postular as dimensões que subsistem por si mesmas. Nem a quebra dessas dimensões envolve a quebra da substância do corpo de Cristo, porque o corpo de Cristo permanece inteiro em cada porção. Isso pode parecer difícil, mas pode ser explicado de acordo com o que já foi dito. Foi afirmado que neste sacramento o corpo de Cristo está presente em sua substância, em virtude do sacramento; e que as dimensões do corpo de Cristo estão presentes por concomitância natural com Sua substância, e de uma maneira contrária àquela em que um corpo está em um lugar naturalmente. Pois um corpo está em um lugar naturalmente, por meio de suas dimensões, as quais são proporcionais ao lugar. Pois a relação de uma coisa substancial com seu recipiente difere daquela de uma coisa quantitativa para aquele em que ela está. Um todo quantitativo é contido por um todo, de tal forma que não está totalmente em uma única parte, mas cada parte é em si mesma, e o todo no todo: portanto, um corpo natural está totalmente em todo o lugar, e ainda assim, não está totalmente em cada parte do lugar, mas cada parte do corpo se encaixa em sua própria parte do lugar ; porque um corpo está em um lugar por meio de suas dimensões. Por outro lado, se uma totalidade substancial está totalmente no todo de algo, também está totalmente em cada parte dessa coisa. Assim, toda a natureza e espécie da água está em cada parte da água, e a alma inteira está em cada parte do corpo. Desde então, o corpo de Cristo está no Sacramento por causa de sua substância, na qual a substância do pão foi mudada, enquanto as dimensões do pão permanecem; assim como toda a espécie de pão estava presente em cada parte das dimensões, o corpo inteiro de Cristo está presente em cada parte dessas mesmas dimensões. Conseqüentemente, o assunto desta quebra ou divisão não é o corpo de Cristo , mas as dimensões do pão e do vinho:

quais dimensões permanecem e, como já foi dito, são o assunto dos outros acidentes que permanecem após a consagração.

CAPÍTULO LXVIII
EXPLICAÇÃO DA PASSAGEM ACIMA CITADA

Tendo resolvido essas dificuldades, vemos claramente que a tradição da Igreja a respeito do Sacrifício do Altar não contém nada impossível para Deus que pode fazer todas as coisas. Nem é esta tradição incompatível com as palavras de nosso Senhor faladasaqueles discípulos que pareciam estar chocados com esta doutrina, As palavras que eu disse a vocês são espírito e vida (Jo. 6:64). Com essas palavras, Ele não pretendia dizer que Sua verdadeira carne não é dada para ser comida pelos fiéis, mas que não é dada para ser comida carnalmente; a saber, que deve ser consumido, não uma refeição parcial em sua própria espécie, como outros alimentos cárneos; mas espiritualmente, e não como estamos acostumados a comer outros alimentos cárneos.

CAPÍTULO LXIX
QUE TIPO DE PÃO E VINHO DEVE SER USADO NESTE SACRAMENTO

Já dissemos que este sacramento é celebrado com pão e vinho: portanto, a celebração válida deste sacramento exige que o pão e o vinho utilizados para o efeito satisfaçam as condições essenciais do pão e do vinho. Ora, o vinho não é outra bebida senão aquela que é espremida com uvas, e o pão, propriamente falando, deve ser feito com grãos de trigo. É verdade que o nome de pão é dado a outros tipos que suprem a falta de pão de trigo; e outros licores recebem o nome de vinho. Mas este sacramento não pode ser celebrado com qualquer outro tipo de pão ou vinho; nem com qualquer pão ou vinho que seja misturado com outros materiais que a espécie de pão ou vinho seja destruída. Por outro lado, se o pão ou o vinho forem afetados por acidentes que não afetem as espécies do pão ou do vinho, é claro que, não obstante tais acidentes, o sacramento pode ser validamente realizado. Assim, visto que não é essencial ao pão que seja fermentado ou ázimo, e seja o que for, as condições essenciais do pão permanecem, o Sacramento pode ser validamente celebrado com qualquer um deles. Por esta razão, diferentes Ch urches têm diferentes usos a esse respeito. Na verdade, qualquer uso está de acordo com o significado do Sacramento. Como diz Gregório em seu Registro: A Igreja Romana oferece pão ázimo, porque nosso Senhor se fez carne sem união de sexos: mas as Igrejas gregas oferecem pão fermentado, porque a Palavra do Pai foi revestida de carne, como o fermento se mistura com o farinha: e é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

No entanto, o uso de pão sem fermento é mais adequado à pureza do Corpo místico, ou seja, da Igreja ; na medida em que esta pureza é representada neste sacramento, segundo a palavra do Apóstolo (1 Cor. 5: 7, 8), Cristo, nossa páscoa, é sacrificado: portanto, deleitemos ... com os pães ázimos da sinceridade e verdade.

Isso exclui o erro de certos hereges que dizem que este sacramento não pode ser celebrado com pão sem fermento: além disso, tal visão é totalmente oposta à autoridade dos Evangelhos. Pois nos é dito (Mat. 26., Marcos 14., Lucas 22.) que nosso Senhor, no primeiro dia dos Azy mes, participou da Páscoa com Seus discípulos, e depois instituiu este sacramento. Ora, era ilegal para os judeus levedar pão em suas casas no primeiro dia dos azimas (Êxodo 12:15): e enquanto Ele esteve no mundo, nosso Senhor guardou a lei. É, portanto, evidente que Ele mudou o pão sem fermento em Seu corpo e o deu aos Seus discípulos para comer. Conseqüentemente, é tolice condenar, no uso da Igreja latina, o que nosso Senhor observou na instituição deste sacramento..

Deve-se notar, entretanto, que alguns dizem que Ele antecipou o primeiro dia dos Azymes por causa de Sua Paixão iminente, e que, portanto, usou pão fermentado. Em sua tentativa de provar isso, eles oferecem duas razões. Em primeiro lugar, é-nos dito que nosso Senhor, antes do dia da festa da Páscoa (Jo. 13: 1), manteve com os Seus discípulos a ceia na qual Ele consagrou o Seu corpo, como relata o Apóstolo (1 Cor. 11 : 28). Conseqüentemente, parece que Cristo celebrou a ceia antes do dia dos azimas, e consistentemente usou pão fermentado para consagrar Seu corpo. Eles acham que confirmar isso pelo fato de que na sexta-feira, em que Cristo foi crucificado, os judeus não entraram no salão de Pilatos, para não se contaminarem, mas para comerem a páscoa. N ow pasch aqui significa o azymes. Portanto, eles concluem que a ceia foi celebrada antes dos Azymes.

A isso respondemos que de acordo com o mandamento do Senhor (Êxodo 12:15), a festa dos Azimas era observada durante sete dias. O primeiro deles, que era o décimo quinto dia do mês, era mais sagrado e solene do que os outros: mas como os judeus começaram suas festas na noite anterior, eles começaram a comer pães ázimos na noite do décimo quarto dia, e continuaram a coma durante os sete dias seguintes. Por isso lemos (ibid. 18, 19): No primeiro mês, o décimo quarto dia do mês à noite, comereis pães ázimos, até o vigésimo primeiro dia do mesmo mês, à tarde. Sete dias não se achará fermento em suas casas. Na noite daquele mesmo décimo quarto dia, o cordeiro pascal foi morto.

Conseqüentemente, o décimo quarto dia do mês é chamado pelos Evangelistas, Mateus, Marcos e Lucas, o primeiro dia dos Azimas, porque à noite os judeus comeram pão sem fermento, e a Páscoa, ou seja, o cordeiro pascal, foi morto. Isso é o que João quer dizer: Antes do dia da festa da Páscoa, isto é, antes do décimo quinto dia do mês, que era o dia mais solene de todos. Nesse dia, os judeus desejavam comer a páscoa, ou seja, os pães ázimos da Páscoa, mas não o cordeiro pascal. Conseqüentemente, não há discordância entre os evangelistas, e é claro que Cristo na ceia consagrou Seu corpo com pão sem fermento. Portanto, a Igreja latina tem boas razões para usar pão sem fermento neste sacramento.

CAPÍTULO LXX
O SACRAMENTO DA PENANÇA: E PRIMEIRO, QUE É POSSÍVEL AO HOMEM PECAR APÓS RECEBER A GRAÇA SACRAMENTAL

EMBORA os sacramentos mencionados conferem graça ao homem, a graça concedida a ele não o torna impecável.

Os dons gratuitos são recebidos na alma como disposições habituais: pois o homem nem sempre age de acordo com eles. Ora, nada impede o homem que tem um hábito de agir de acordo com ele ou contra ele: assim, um gramático pode falar gramaticalmente ou não gramaticalmente. O mesmo acontece com os hábitos da virtude moral: assim, um homem que tem o hábito da justiça pode realizar ações justas e pode agir injustamente. A razão é porque o uso de hábitos está sujeito à nossa vontade: e a vontade podeser levado a qualquer uma das duas alternativas opostas. Portanto, é claro que o homem que recebeu dons gratuitos pode pecar agindo contra a graça.

Novamente. Não pode haver impecabilidade no homem sem imutabilidade de vontade. Ora, a vontade do homem não pode ser imutável, exceto pela obtenção de seu fim último: porque a vontade se torna imutável por ser tão totalmente realizada, que não há nada que a desvie do objeto em que está fixada. Mas tal cumprimento de sua vontade não convém ao homem, a menos que ele tenha obtido seu fim último: visto que, enquanto algo permanece a ser desejado, a vontade não é realizada. Portanto, o homem não pode ser impecável até que tenha alcançado seu fim último: e isso não é concedido ao homem pela graça sacramental, porque os sacramentos visam ajudar o homem em seu caminho para esse fim. Portanto, a graça sacramental não torna o homem impecável.

Avançar. Todo pecado é o resultado da ignorância: pelo que o Filósofo diz (3 Et hic. I) que todo homem mau é ignorante: e é dito (Pv 14.22): Erram os que praticam o mal. Conseqüentemente, somente o homem está a salvo do pecado, no que diz respeito à sua vontade, quando ele está a salvo da ignorância e do erro em

seu intelecto. Ora, é evidente que a raça g sacramental não livra o homem de toda ignorância e erro: visto que este é o privilégio daqueles cujo olhar intelectual está fixo naquela verdade que é o critério supremo de toda a verdade; daqueles, a saber, que obtiveram seu fim último, como mostrado acima. Portanto, o homem não é tornado impecável pela graça dos sacramentos.

Além disso. A mutabilidade do homem no vício e na virtude depende não pouco da sua mutabilidade nas paixões da alma: porque, quando essas paixões são refreadas por sua razão, o homem se torna e permanece virtuoso; ao passo que ele se torna mau quando sua razão obedece ao impulso de suas paixões. Portanto, enquanto o homem está sujeito a mudanças em suas paixões, ele também é mutável em vício e virtude. Ora, a mutabilidade que resulta das paixões da alma não é removida pela graça sacramental, mas permanece no homem enquanto sua alma estiver unida a um corpo passível. Portanto, é evidente que o homem não se torna impecável pela graça sacramental.

Avançar. Pareceria desnecessário alertar contra o pecado aqueles que não podem pecar. No entanto, os fiéis que, pelos sacramentos, já receberam a graça do Espírito Santo, são admoestados pelos ensinamentos tanto do Evangelho como do Apóstolo. Assim se diz (Hebreus 12:15): Olhando diligentemente para que ninguém esteja faltando na graça de Deus; para que nenhuma raiz de amargura brotando atrapalhe: e (Ef 4:30): Não entristeçais o Espírito Santo de Deus, pelo qual estais selados; e (1 Cor. 10:12): Aquele que pensa estar em pé, deixe ele tome cuidado para não cair. Novamente o Apóstolo diz de si mesmo (1 Cor. 9:27): Eu castigo meu corpo e o coloco em sujeição: para que talvez, quando eu tenha pregado a outros, eu mesmo me torne um náufrago. Portanto, os homens não são tornados impecáveis pela graça que recebem no sacramento.

Isso tira do tribunal o erro daqueles hereges que dizem que um homem não pode pecar depois de receber a graça do Espírito Santo: e que se um homem pecar, ele nunca terá essa graça.

Eles baseiam seu erro em 1 Coríntios. 13: 8, A caridade nunca cai: e em 1 Jo. 3: 6, Quem permanece nele não peca; e todo aquele

que peca não o viu nem o conheceu: e em ibid. 3: 9, que é ainda mais explícito, todo aquele que é nascido de Deusnão comete pecado: porque a sua semente permanece nele e ele não pode pecar, porque é nascido de Deus . Esses textos, entretanto, não servem para sustentar sua controvérsia. Diz-se que a caridade nunca cai, não como se um homem que tem caridade não possa perdê-la, visto que é dito (Apoc. 2: 4): Tenho algo contra ti, porque deixaste a tua primeira caridade; mas porque os outros dons do Espírito Santo implicam algum tipo de imperfeição, - como, por exemplo, o espírito de profecia e semelhantes - e, portanto, são anulados, quando o que é perfeito vier, ao passo que a caridade permanecerá em aquele estado de perfeição. - O sentido dos textos citados da epístola de João é que os dons do Espírito Santo, pelos quais o homem é adotado ou renasce como filho de Deus, no que diz respeito a eles, têm tão grande poder que eles podem manter o homem do pecado: e o homem não pode pecar enquanto vive de acordo com eles; mas ele pode agir contra eles e pecar ao abandoná-los. Assim, diz-se que todo aquele que é nascido de Deus não pode pecar no mesmo sentido em que se poderia dizer que o que é quente não pode esfriar uma coisa (mas pode esfriar e então esfriará outra coisa); ou que um homem justo não pratica ações injustas; isto é, desde que ele aja como um homem justo.

CAPÍTULO LXXI
QUE UM HOMEM QUE PECOU DEPOIS DE RECEBER A GRAÇA DO SACRAMENTO PODE VOLTAR À GRAÇA

Conclui- se do que foi dito no capítulo anterior que um homem que cai em pecado depois de receber a graça sacramental pode ser restaurado à graça.

Como já foi dito, enquanto vivermos aqui embaixo, a vontade é mutável quanto ao vício e à virtude. Conseqüentemente, assim como o homem pode pecar após receber a graça, também, aparentemente, ele pode retornar à virtude. Novamente. É evidente que o bem é mais poderoso do que o mal: visto que o mal não age, a não ser em virtude de um bem, como provamos acima. Conseqüentemente, se a vontade de um homem é desviada do estado de graça pelo pecado, muito mais ele pode ser chamado de volta do pecado, pela graça.

Avançar. Enquanto for um viandante, a vontade do homem não é imutável. Agora, enquanto ele estiver aqui embaixo, um homem está a caminho de seu último fim. Portanto, sua vontade não é tão imutavelmente voltada para o mal , a ponto de ser incapaz pela graça divina de retornar ao que é bom.

Além disso. É evidente que a graça sacramental livra o homem dos pecados cometidos por ele antes de receber a graça dos sacramentos. Pois o apóstolo diz (1 Cor. 6: 9-11): Nem fornicadores, nem idólatras, nem adúlteros ... possuirão o reino de Deus ... E tais alguns de vocês foram; mas você está lavado; mas vocês são santificados, mas vocês são justificados em nome de nosso Senhor Jesus Cristo e no Espírito de nosso Deus. Também é claro que a graça concedida nos sacramentos não diminui, mas aumenta o bem da natureza. Ora, é parte do bem da natureza que um homem possa ser restaurado do estado de pecado ao estado de justiça; já que a possibilidade do bem é um bem em si. Portanto, se um homem pecar depois de receber a graça, ele ainda pode retornar ao estado de justiça.

Novamente. Se aqueles que pecam após o batismo não podem retornar à graça, eles perdem toda a esperança de salvação. Agora o desespero é o caminho para uma maior liberdade no pecado: pois é dito de alguns (Efes. 4:19) que no desespero se entregaram à lascívia, à operação de toda impureza, à avareza. Portanto, a opinião acima é muito perigosa, pois leva o homem ao esgoto do pecado.

Avançar. Provamos que a graça que o homem recebe nos sacramentos não o torna impecável. Conseqüentemente, se depois de receber a graça sacramental o pecador fosse incapaz de retornar ao estado de justiça, seria perigoso receber os sacramentos: e isso é claramente irracional. Portanto, o retorno à justiça não é negado àqueles que pecam depois de receber os sacramentos.

Isso é confirmado pela autoridade das Escrituras, pois está dito (1 Jo. 2: 1, 2): Meus filhinhos, estas coisas vos escrevo, para que não pequeis. Mas se alguém pecar, temos um Advogado para com o Pai, Jesus Cristo, o justo. E ele é a propiciação pelos nossos pecados: e é evidente que estas palavras foram dirigidas aos fiéis que já foram baptizados. Pa ul também escreve, em referência ao Corinthian que haviam sido culpados de fornicação (2 Cor. 2: 6, 7): Para ele que é uma tal, esta repreensão é suficiente, que é dado por muitos, de modo que, pelo contrário você deveria antes perdoar e confortá-lo. Mais uma vez, ele diz (7.9): Agora estou feliz: não porque fostes tristes, mas porque fostes tristes até a penitência. Também é dito (Jerem. 3: 1): Tu te prostituíste com muitos amantes; contudo, volta para mim, diz o Senhor; e (Lam. 5:21): Converte-nos, Senhor, a ti, e seremos convertidos: renovar nossos dias, como desde o princípio. De todos esses textos é evidente que, se os fiéis caem depois de receber a graça, o caminho de volta à salvação ainda está aberto para eles.

Com isso excluímos o erro dos novacianos, que recusaram o perdão aos que pecaram após receber o batismo. Em apoio ao seu erro, eles citaram Heb. 6: 4-6: É impossível para aqueles que uma vez foram iluminados, experimentaram também o dom celestial e se tornaram participantes do Espírito Santo, além disso, experimentaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo

vindouro, e caíram, para serem novamente renovados para a penitência. Mas fica claro a partir do contexto, em que sentido o Apóstolo diz isso, pois ele continua: Crucificando novamente para si o Filho de Deus, e fazendo dele um escárnio. Portanto, a razão pela qual aqueles que caem após receberem a graça não podem ser renovados novamente para a penitência, é que o Filho de Deus não deve ser crucificado novamente. Conseqüentemente, essa renovação para penitência é negada , por meio da qual o homem é crucificado com Cristo, ou seja, pelo Batismo, de acordo com Rom. 6: 3, Todos nós que somos batizados em Cristo Jesus somos batizados em sua morte. Portanto, assim como Cristo não deve ser crucificado de novo, aquele que pecar após o Batismo não deve ser batizado novamente; no entanto, ele pode ser restaurado à graça pela penitência. Por isso, o Apóstolo não disse que é impossível para aqueles que caíram serem chamados ou restaurados à penitência, mas serem renovados, expressão que geralmente se aplica ao Baptismo: Segundo a sua misericórdia, ele nos salvou, pela pia do regeneração e renovação do Espírito Santo (Tito 3: 5).

CAPÍTULO LXXII
A NECESSIDADE DE PENANÇA E DE SUAS PARTES

ASSIM, se um homem pecar depois de ser batizado, seu pecado não pode ser reparado pelo Batismo: e, uma vez que a abundância da misericórdia divina e a eficácia da graça de Cristo, não permitem que o homem fique sem remédio, outro antídoto sacramental foi fornecido para a purificação dos pecados. Este é o sacramento da Penitência, que é uma espécie de cura espiritual . Quando aqueles que adquiriram a vida natural através da geração contraem uma doença contrária à perfeição de vida, eles podem ser curados, não por nascer de novo, mas por serem curados, o que é um processo de alteração. Da mesma forma, quando um homem peca após o Batismo, que é a regeneração espiritual, seu pecado é remediado, não pela repetição do Batismo, mas pela Penitência, que é uma espécie de alteração espiritual.

Devemos observar, entretanto, que a cura do corpo às vezes procede inteiramente de dentro, como quando um homem é curado por suas próprias forças naturais; e às vezes tanto de dentro como de fora, como quando os esforços da natureza são auxiliados por ajuda externa da medicina. Mas um corpo nunca é totalmente curado de fora; pois ainda retém os princípios da vida, que são a causa de sua saúde. Por outro lado, a cura espiritual não pode proceder inteiramente de dentro. Pois nós provamos que um homem não pode ser libertado do pecado sem a ajuda da graça. No entanto, nem pode a cura espiritual proceder inteiramente de fora: visto que a mente não seria restaurada à saúde, a menos que a vontade seja movida na direção certa. Portanto, no sacramento da Penitência, a saúde espiritual deve vir de dentro e de fora. Isso acontece da seguinte maneira. Para que um homem seja perfeitamente curado de uma doença corporal, ele precisa ser libertado de todos os males em que incorrer por causa da doença. Da mesma forma, a cura espiritual da Penitência não seria perfeita, a menos que o homem fosse aliviado de todos os males em que incorreu pelo pecado. O

primeiro dano que aflige o homem pelo pecado é a desordem de sua mente, na medida em que ela se afasta do bem imutável, a saber, Deus, e se volta para o pecado. O segundo dano é que ele contrai uma dívida de punição; porque, como se provou acima, é a cada pecado que Deus, o governante mais justo, deve puni-lo. O terceiro dano é uma certa fraqueza no bem natural do homem, na medida em que pecando, ele se torna mais sujeito ao pecado e menos inclinado às boas obras.

Conseqüentemente, a primeira coisa exigida na Penitência é restaurar a ordem na mente; a saber, que a mente se volte para Deus e se afaste do pecado, que se aflija pelo pecado cometido e resolva não cometê-lo novamente: isso é o que se entende por contrição. Ora, essa restauração da mente à ordem não pode ser realizada sem graça: porque nossas mentes não podem ser voltadas corretamente para Deus sem caridade, e não há caridade sem graça, como já provamos. Assim, a contrição remove a ira de Deus, e o homem fica livre da dívida do castigo eterno: o que é incompatível com a graça ou a caridade, visto que o castigo eterno consiste na separação de Deus, a quem o homem está unido pela graça e pela caridade. Pois esta restauração da mente à ordem pela contrição procede de dentro, isto é, do livre arbítrio assistido pela graça. Visto que, no entanto, foi provado que o mérito dos sofrimentos de Cristo para a raça humana é suficiente para expiar todos os pecados, é necessário para a libertação do homem do pecado, queele adere com sua mente não apenas a Deus, mas também ao Mediador de Deus e do homem, Jesus Cristo, em quem é dada a remissão de todos os pecados. Pois a saúde espiritual consiste em que a mente se volte para Deus: e não podemos obter essa saúde senão por meio do médico de nossas almas, Jesus Cristo, que salvou Seu povo de seus pecados e cujo mérito é suficiente para tirar todos os pecados: porque Ele é quem tira o pecado do mundo (Jo. 1:29). No entanto, nem todos recebem o efeito da remissão perfeita; cada um recebe uma parte proporcional à sua união com o sofrimento de Cristo. Desde então, nossa união com Cristo no Batismo é efetuada, não por qualquer operação interna de nossa parte (já que nada se faz existir), mas por Cristo, que nos regenera em uma esperança viva: segue-se que o perdão

dos pecados no Batismo é o efeito do poder de Cristo, que nos une a Si mesmo perfeita e totalmente, para que não apenas a mancha do pecado seja lavada, mas toda dívida de punição também seja remida: exceto acidentalmente naqueles que são privados do efeito do sacramento , por receber o sacramento sem sinceridade. Por meio dessa cura espiritual, somos unidos a Cristo por meio de nossa própria ação informada com a graça divina; e, conseqüentemente, nem sempre recebemos inteiramente, nem todos igualmente, a remissão que é o efeito desta união. Pois a mente pode se voltar para Deus e se afastar do pecado com tal força que o homem receba o perdão completo dos pecados, de forma que não apenas ele seja limpo da mancha, mas seja liberado de todo o castigo. Mas isso nem sempre acontece. Às vezes, a contrição remove a mancha e remete a dívida do castigo eterno, como já dissemos, mas ainda permanece a obrigação de algum castigo temporal, para que a justiça de Deus seja assegurada, na medida em que o pecado é resolvido pelo castigo.

Agora, infligir punição por uma falta requer algum tipo de julgamento, pelo que o penitente que vem a Cristo para ser curado deve olhar para Cristo para a avaliação da punição: e Cristo prescreve o remédio por meio de Seu ministério, como Ele faz no outros sacramentos. Ninguém, entretanto, pode julgar os pecados dos quais não está informado. Conseqüentemente, era necessário instituir a confissão como a segunda parte deste sacramento, para que o ministro de Cristo fosse informado do pecado do penitente . Portanto, o ministro, a quem se confessa, precisa ter poder judiciário, por ocupar o lugar de Cristo, que é nomeado juiz dos vivos e dos mortos. Agora, duas coisas são necessárias para o poder judiciário, a saber, a autoridade para reconhecer uma falta e o poder de absolver ou condenar. Essas duas são chamadas de chaves da Igreja, discernindo o conhecimento e o poder de ligar e desligar, que nosso Senhor confiou a Pedro quando disse (Mat. 16:19): A ti darei as chaves do reino dos céus . Mas não devemos supor que Ele confiou as chaves a Pedro, para que somente Pedro as possuísse, mas para que outros as tivessem por meio dele: de outra forma, provisão suficiente não teria sido feita para o bem-estar espiritual dos fiéis . Agora, essas chaves derivam sua eficácia da

Paixão de Cristo, por meio da qual Ele nos abriu a porta do reino celestial. Conseqüentemente, assim como não há salvação para o homem sem Batismo, no qual a Paixão de Cristo é eficaz, recebida na realidade ou no desejo (ou seja, quando a necessidade e não o desprezo exclui o sacramento), também não há salvação para aqueles que pecam após o batismo, a menos que se submetam às chaves da Igreja, seja por confissão real e aceitação do julgamento doMinistros da Igreja, ou pelo menos com o propósito de fazê-lo quando houver oportunidade. Pois assim Pedro declara (Atos 4:12): Não há nenhum outro nome debaixo do céu dado aos homens, pelo qual devamos ser salvos, exceto o nome de nosso Senhor Jesus Cristo. Com isso excluímos o erro de quem diz que o homem pode obter o perdão de seus pecados sem confissão, ou o propósito de confessar, ou que as autoridades da Igreja podem dispensar um homem da obrigação de se confessar. Os superiores eclesiásticos não podem ignorar o poder da Igreja nas chaves em que consistem todos os seus poderes, nem permitir que um homem obtenha o perdão dos seus pecados sem o sacramento que deriva a sua eficácia da Paixão de Cristo: só este Cristo pode fazer: quem é o instituidor e autor dos sacramentos. Portanto, assim como os superiores eclesiásticos não podem dispensar um homem para que seja salvo sem o batismo, também não podem dispensar um homem para que obtenha o perdão dos pecados sem confissão e absolvição.

Deve- se observar, entretanto, que o Batismo tem uma certa eficácia para a remissão dos pecados de um homem, mesmo antes de ele realmente recebê-lo e enquanto ele tiver o propósito de recebê-lo; e depois, de fato, quando realmente recebido, ele confere um efeito mais abundante na graça e no perdão: enquanto às vezes a graça é concedida e o pecado é remido, na recepção real do Batismo por alguém cujo pecado ainda não foi remido. Da mesma forma, as chaves da Igreja produzem seu efeito em um homem antes mesmo que ele se submeta realmente a elas; desde que ele tenha a intenção de fazê-lo. Mas ele recebe graça e perdão mais abundantemente quando realmente se submete a eles, confessando seus pecados e recebendo absolvição. E às vezes, pelo poder da chave, um homem depois de confessar seus pecados pode obter a

graça mesmo no momento da absolvição, por meio da qual seus pecados são remidos. Desde então, no momento da confissão e absolvição, a graça e o perdão são mais abundantemente concedidos a um homem que já obteve ambos por causa de sua boa intenção, é claro que, pelo poder das chaves, o ministro da Igreja, por absolvendo-o, remete parte da pena temporal que ainda era devida ao penitente depois de sua contrição. Quanto ao que resta daquele punição, ele vincula o penitente a ela ordenando uma penitência, cujo cumprimento é chamado de satisfação, que é a terceira parte da Penitência. Assim, o homem está totalmente livre da dívida do castigo, visto que pagou a pena que merecia. Mais do que isso, a fraqueza de seu bem natural é reparada: pois então ele se abstém de coisas más e se habitua às coisas boas, humilhando seu espírito a Deus em oração, treinando sua carne pelo jejum para que esteja sujeita ao espírito , e usar seus bens externos para dar esmolas ao seu próximo, a quem ele assim se une, quando ele estava separado dele pelo pecado. Portanto, segue-se que o ministro da Igreja exerce uma espécie de julgamento usando as chaves. Agora, nenhum homem é nomeado juiz, exceto sobre aqueles que estão sujeitos a ele. Conseqüentemente, não é verdade, como alguns afirmam falsamente, que um sacerdote pode absolver alguém de seus pecados; mas apenas aqueles sobre os quais ele exerce esse poder.

CAPÍTULO LXXIII
O SACRAMENTO DA EXTREMA UNÇÃO

O corpo é o instrumento da alma. Agora, um instrumento é destinado ao uso do agente principal; portanto, o instrumento deve ser descartado de forma a ser adequado para o agente principal. Conseqüentemente, o corpo está disposto de modo a ser adequado à alma. Por dispensação do juízo divino, às vezes acontece que a doença da alma, que é o pecado, se espalha para o corpo; e esta doença corporal é às vezes proveitosa para a saúde da alma, na medida em que o homem suporta sua enfermidade corporal com humildade e paciência; uma vez que isso é creditado a ele como punição, por assim dizer, em satisfação por seus pecados. Além disso, a enfermidade corporal é às vezes um obstáculo à saúde da alma, na medida em que é um obstáculo à virtude. Era, portanto, achado que um remédio espiritual deveria ser aplicado contra o pecado, na medida em que o pecado é uma ocasião de enfermidade corporal: e às vezes esse remédio cura a doença corporal; isto é, quando é bom para a saúde da alma. Para este propósito, o sacramento da Extrema Unção foi instituído; do qual se diz (Tiago 5:14, 15): Está alguém doente entre vocês? Traga os sacerdotes da Igreja e orem sobre ele, ungindo-o com óleo em nome do Senhor; e a oração da fé curará o enfermo. Nem a eficácia do sacramento é prejudicada se às vezes os enfermos que receberam este sacramento não estão completamente curados de suas doenças corporais, porque a cura do corpo nem sempre é boa para a alma, mesmo para aqueles que receberam este sacramento dignamente . Nem a recebem em vão, embora não recuperem a saúde do corpo. Pois enquanto este sacramento é dirigido contra doenças corporais como resultado do pecado, é evidentemente dirigido também contra outras conseqüências do pecado, a saber, a propensão ao mal e a dificuldade em relação ao bem; e tanto mais que essas últimas enfermidades da alma se assemelham mais ao pecado do que às doenças do corpo. É verdade que estas enfermidades deve ser reparado pela penitência, na medida em que th e penitente é retirado do mal e inclinado ao bem, por atos de virtude, que ele faz

na satisfação pelo pecado. Mas, visto que o homem não conserta completamente esses defeitos em si mesmo, seja por negligência ou pelos múltiplos negócios desta vida, ou pela falta de tempo, e assim por diante; ele felizmente é fornecido com um sacramento que completa sua cura e o livra da dívida do castigo temporal. Assim, quando sua alma se afasta de seu corpo, não há mais nada nele que o impeça de entrar na glória; portanto Tiago acrescenta: E o Senhor o levantará. Acontece também que o homem não conhece ou não se preocupa com todos os pecados que cometeu, para se purificar de todos eles na Penitência: aliás, são os seus pecados diários, dos quais a sua vida não pode ser livre. De tudo isso o homem precisa ser purificado por este sacramento na hora da morte, para que nada permaneça nele para impedir sua entrada na glória: e, portanto, Tiago acrescenta: Se ele estiver em pecados, eles serão perdoados. É evidente , portanto, que este sacramento é a conclusão e consumação de toda a cura espiritual, pois prepara o homem para uma participação na glória: e por isso é chamado de Extrema Unção.

Portanto, é claro que este sacramento não deve ser dado a qualquer pessoa doente, mas apenas àqueles que, devido à doença, provavelmente estarão próximos da morte. E se eles ficarem bemnovamente, eles podem receber este sacramento uma segunda vez, se eles retornarem ao mesmo estado de perigo. A razão é que a unção neste sacramento não é de consagração, como a unção da Confirmação, a lavagem do Batismo e algumas outras unções. Estes últimos nunca se repetem, porque a consagração permanece para sempre, enquanto permanecer o consagrado, por causa da eficácia do poder divino que consagra. Considerando que a unção deste sacramento é direcionada para a cura: e um remédio de cura deve ser repetido tão freqüentemente quanto a doença reaparece.

Ora, há alguns que, sem estarem doentes, estão à beira da morte (como por exemplo um homem condenado à morte) e que precisam dos efeitos espirituais deste sacramento; contudo, a ninguém pode ser dado, a não ser aos que estão enfermos, pois é dado sob a forma de um remédio corporal: o que é inadequado, exceto para aquele que está doente do corpo : e o significado dos sacramentos

deve ser observado . Conseqüentemente, assim como uma lavagem corporal é exigida no Batismo, também neste sacramento é exigida a aplicação de um remédio para enfermidades corporais. Daí o óleo ser a matéria especial deste sacramento, porque ao aliviar a dor é útil para curar o corpo, assim como a água, que lava o corpo, é a matéria do sacramento no qual a alma se limpa.

Portanto, mais uma vez, podemos ver que, assim como os remédios corporais são aplicados à fonte da doença, esta unção é aplicada às partes do corpo que são a fonte da doença que é o pecado. Tais são os órgãos dos sentidos, as mãos e os pés, com os quais os pecados são cometidos: também, como é o costume em alguns lugares, as coxas que são a sede do sangue.

Novamente vendo que os pecados são remidos neste sacramento, e que o pecado não é remido sem graça, é evidente que a graça é concedida neste sacramento.

Agora, aquelas coisas que conferem graça iluminadora podem ser dadas por ninguém, mas um sacerdote, cuja ordem é doadora de luz, de acordo com Dionísio (Eccles. Hier. Vi.). Um bispo não é necessário, visto que este sacramento não confere excelência de estado, como é o caso daquelas coisas das quais um bispo é o ministro. Visto que, no entanto, este sacramento tem o efeito de produzir uma cura completa e requer uma abundância de graça, torna-se o sacramento que muitos padres estejam presentes, e que as orações de toda a Igreja se combinem para assegurar o efeito deste sacramento: daí James diz (5.14, 15): Que ele traga os sacerdotes da Igreja ... e as orações da fé salvarão o doente. No entanto, se houver apenas um sacerdote presente, entende-se que ele confere este sacramento como procurador de toda a Igreja, de quem ele é ministro e que fala por meio dele. - Como nos outros sacramentos, o efeito deste sacramento é prejudicado por falta de sinceridade por parte do destinatário.

CAPÍTULO LXXIV
O SACRAMENTO DE ORDEM

Pelo que foi dito, é claro que, em todos os sacramentos de que falamos até agora, a graça espiritual é estacada sob o signo sagrado das coisas visíveis. Agora, toda ação deve ser proporcional ao agente. Conseqüentemente, esses mesmos sacramentos devem ser dispensados por homens visíveis com poderes espirituais. Pois os anjos não são competentespara dispensar sacramentos: mas os homens revestidos de carne visível, de acordo com a palavra do apóstolo (Heb. 5: 1), Todo sumo sacerdote tirado do meio dos homens é ordenado para os homens nas coisas que pertencem a Deus.

Isso pode ser provado de outra maneira. Os sacramentos derivam sua instituição e eficácia de Cristo; de quem o Apóstolo diz (Ef. 5:25, 26): Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, para a santificar, purificando-a com a pia de água na palavra da vida. Também é claro que na Ceia Ele deu o Sacramento de Seu corpo e sangue, e o instituiu para nosso uso frequente: e este é o maior de todos os sacramentos. Visto então que Ele estava para retirar Sua presença corporal da Igreja, era necessário que Ele instituísse outros como Seus ministros, que dispensariam os sacramentos aos fiéis, segundo as palavras do Apóstolo (1 Cor. 4: 1) : Deixe um homem nos considerar como os ministros de Cristo, e os dispensadores dos mistérios de Deus. Por esta razão, Ele confiou aos Seus discípulos a consagração do Seu corpo e sangue, dizendo (Lucas 22:19): Fazei isto em minha homenagem: a eles Ele deu o poder de perdoar pecados (Jo. 20:23): Cujos pecados tu perdoarás, eles estão perdoados; e a eles Ele conferiu o ofício de ensinar e batizar, s aying (Mat. 28:19): Ide, ensinai todas as nações, batizando-as. Agora o ministro é comparado a seu mestre como um instrumento para o agente principal: pois, assim como o instrumento é movido pelo agente a fim de produzir um efeito, o ministro é movido por seu mestre a executar sua vontade. Novamente, o instrumento deve ser proporcional ao agente. Portanto, os ministros de Cristo devem ser conformados a ele. Ora, Cristo operou nossa

salvação, como mestre, por Sua própria autoridade e poder, na medida em que Ele é Deus e homem: nisso, como homem, Ele sofreu por nossa redenção, e, como Deus, Seus sofrimentos se tornaram eficazes por nossa salvação. Conseqüentemente, os ministros de Cristo precisavam ser homens e participar de Sua Divindade por meio de uma espécie de poder espiritual: visto que o instrumento compartilha do poder do agente principal. Desse poder o apóstolo diz (2 Coríntios 13:10) que o Senhor lhe deu poder para edificação, e não para destruição.

Ora, não se pode dizer que esse poder foi dado aos discípulos de Cristo, mas para que não fosse derivado deles por outros: pois foi dado a eles para a edificação da Igreja, de acordo com as palavras do apóstolo. Portanto, este poder deve durar enquanto a Igreja precisa ser edificada: isto é, desde a morte dos discípulos de Cristo até o fim do mundo. Conseqüentemente, o poder espiritual foi dado aos discípulos de Cristo de tal maneira que outros deveriam recebê-lo deles. Portanto, nosso Senhor falou aos Seus discípulos como representantes do resto dos fiéis, como podemos ver em Suas palavras (Marcos 13:37): O que eu digo a vocês, digo a todos. Novamente Ele disse aos Seus discípulos (Mat. 28:20): Eis que estou convosco todos os dias, até a consumação do mundo.

Conseqüentemente, este poder espiritual flui de Cristo para os ministros da Igreja, e os efeitos espirituais que nos advêm de Cristo são conferidos sob certos sinais sensíveis, como explicado acima; e, conseqüentemente, era apropriado que esse poder espiritual também fosse conferido aos homens por meio de símbolos sensíveis. Estas são certas formas de palavras, certas ações, como por exemplo imposição de mãos, unção, entrega de livro ou cálice ou algo do tipo pertencente à execução de um poder espiritual.Agora, sempre que algo espiritual é concedido sob um símbolo corporal, isso é chamado de sacramento. É claro, portanto, que na concessão do poder espiritual, um sacramento é promulgado: e isso é conhecido como o Sacramento da Ordem. Ora, é parte da liberalidade divina que todo aquele que recebe poder para realizar certa obra, recebe também tudo o que é necessário para a adequada execução dessa obra. Desde então, os sacramentos que são a finalidade deste poder espiritual, não podem

ser administrados apropriadamente sem a assistência da graça divina: segue-se que a graça é conferida neste sacramento, assim como nos outros.

Considerando que o poder da Ordem é direcionado para a distribuição dos sacramentos, e uma vez que de todos os sacramentos a Eucaristia é o mais sublime e perfeito, como foi indicado acima, segue-se que devemos considerar o poder da Ordem principalmente em sua relação com aquele sacramento: pois uma coisa leva o nome de seu fim. Agora, aparentemente, o mesmo poder confere uma perfeição e prepara a matéria para receber essa perfeição: assim, o fogo tem o poder de comunicar sua forma a uma coisa e de preparar o material para a recepção de sua forma. Visto que o poder da Ordem se estende à produção do corpo de Cristo e sua distribuição aos fiéis, segue-se que o mesmo poder deve se estender à preparação dos fiéis, para que se tornem aptos e dignos de receber este sacramento. Agora os fiéis estão aptos e dignos de receber este sacramento, libertando-se do pecado: do contrário, a união espiritual com Cristo é impossível, em quem está unido a Ele sacramentalmente por receber este sacramento. Consequentemente, o poder da Ordem deve estender-se ao perdão dos pecados, pela dispensação dos sacramentos que se dirigem à remissão dos pecados: como o Baptismo e a Penitência, como fica evidente pelo que dissemos acima . Portanto, como já afirmamos, nosso Senhor, tendo confiado a Seus discípulos a consagração de Seu corpo, deu-lhes também o poder de perdoar pecados, poder esse que é indicado pelas chaves, das quais Ele disse a Pedro (Mat. 16: 19): A ti darei as chaves do reino dos céus. Pois o céu está fechado e aberto ao homem conforme ele está algemado ou livre do pecado; e por esta razão o uso dessas chaves é expresso como ligação e desligamento, ou seja, dos pecados. Das próprias chaves já falamos.

CAPÍTULO LXXV
OS DIFERENTES TIPOS DE ORDEM

Um PODER direcionado a um efeito principal naturalmente tem poderes menores administrando a ele. Isso pode ser visto claramente nas artes: as artes que dispõem o material são subservientes à arte que introduz a forma de arte: e a arte que introduz a forma de arte é subserviente à arte que se preocupa com o fim do produto-arte: e novamente a arte que se preocupa com o fim anterior é subserviente à arte que se preocupa com o fim último. Assim, a arte de cortar madeira serve à arte de construir navios; e o último serve à arte de velejar; e este último serve à arte do comércio ou da guerra ou semelhantes, na medida em que a navegação pode ser dirigida para vários fins. Desde então, o poder do Ord er é dirigido principalmente para a consagração do corpo de Cristo, e para sua distribuição aos fiéis, e também para a purificação dos fiéis de seus pecados, há necessidadepara uma ordem principal, cujo poder se estende principalmente a essas coisas, e este é o sacerdócio; e para outras ordens que o servem, preparando o assunto de uma forma ou de outra; essas são as Ordens dos ministros inferiores.

Consequentemente, visto que o poder sacerdotal, como afirmamos, se estende a duas coisas, a saber, a consagração do corpo de Cristo e a preparação dos fiéis, absolvendo-os de seus pecados, para que sejam dignos de receber a Eucaristia, segue-se que as ordens inferiores deveriam ministrar à ordem sacerdotal, seja em ambas, ou em uma dessas coisas. E é claro que, entre as ordens inferiores, a superior é aquela que serve à ordem sacerdotal de mais maneiras, ou de forma mais elevada. As ordens mais baixas servem então à ordem sacerdotal, apenas na preparação do povo: o Porteiro, excluindo os incrédulos da assembléia dos fiéis; os Leitores, instruindo os catecúmenos nos rudimentos da fé; portanto as Escrituras do Antigo Testamento são confiadas a eles para ler: os Exorcistas, purificando aqueles que já foram instruídos, se de alguma forma eles forem impedidos pelo diabo de receber os sacramentos. As ordens superiores servem à ordem sacerdotal,

tanto na preparação do povo como na celebração do Sacramento. Os acólitos exercem seu ministério sobre os vasos não sagrados, nos quais é preparada a máscara do Sacramento, pelo que as galhetas são entregues a eles na ordenação: Subdiáconos exercem seu ministério sobre os vasos sagrados e a preparação do assunto antes da consagração : Os diáconos exercem um ministério sobre a matéria já consagrada, na medida em que distribuem o sangue de Cristo aos fiéis. Portanto estes três, o sacerdócio, o diaconato e o subdiaconato, são chamados de Ordens Sagradas, porque conferem um ministério sobre as coisas sagradas. Essas ordens superiores servem também na preparação do povo: por isso, os diáconos são encarregados de anunciar o ensino do Evangelho; subdiáconos, com o ensino dos Apóstolos; enquanto os acólitos servem conduzindo à solenidade daquele ensinamento, carregando velas acesas e em outras ministrações semelhantes.

CAPÍTULO LXXVI
DA DIGNIDADE EPISCOPAL: E QUE UM BISPO ESTÁ ACIMA DE TODOS

Foi afirmado que todas essas ordens são conferidas por um certo sacramento, e que os sacramentos da Igreja devem ser dispensados por certos ministros: conseqüentemente, deve haver na Igreja um poder ainda mais alto de algum ministério superior, para conferir o sacramento da Ordem. Este é o poder episcopal que, embora não ultrapasse o poder sacerdotal na consagração do corpo de Cristo, não o supera no que diz respeito aos fiéis: pois o próprio sacerdote deriva o seu poder do bispo: enquanto todas as questões difíceis quanto os fiéis estão reservados aos bispos, por cuja autoridade até os sacerdotes podem fazer o que foram designados para fazer. Assim, em suas ações sacerdotais, o sacerdote usa coisas consagradas por um bispo; por exemplo, na celebração da Eucaristia, ele usa cálice, altar e mortalha. Portanto, é evidente que o poder supremo na direção dos fiéis pertence à dignidade episcopal. Agora, embora as pessoas estejam distribuídas entre várias dioceses e cidades, há, no entanto, uma só Igreja e, portanto, apenas um povo cristão. Conseqüentemente, apenascomo um bispo é nomeado chefe de uma certa em um povo e em uma Igreja particular, todo o povo cristão deve estar sujeito a alguém que é o cabeça de toda a Igreja.

Novamente. A unidade da Igreja exige que todos os fiéis tenham uma só fé. Agora costumam surgir questões sobre questões de fé : e a Igreja seria dividida por diferenças de opinião, a menos que sua unidade fosse salvaguardada pelo pronunciamento de um. Portanto, para salvaguardar a unidade da Igreja, é necessário que haja um presidente de toda a Igreja. No w Cristo amou a Igreja e derramou Seu sangue por ela, pelo que Ele não falhou em suas necessidades, visto que é dito até mesmo da Sinagoga (Is 5: 4): O que eu devo fazer mais para minha vinha, que eu não fiz? Não pode haver dúvida , portanto, de que Cristo forneceu uma cabeça à Sua Igreja.

Avançar. Não podemos duvidar que o governo da Igreja estava perfeitamente provido, visto que foi planejado por alguém por meio de quem reis reis e legisladores decretam coisas justas (Pv 8:15). Ora, a melhor forma de governo é quando um povo é governado por um só: porque o fim do governo é a paz; visto que a paz e a unidade dos súditos é o fim da autoridade governante: e a unidade é mais adequadamente assegurada por um do que por muitos. Portanto, o governo da Igreja está organizado de modo que um preside o todo.

Além disso. A Igreja militante origina-se da Igreja triunfante por sua semelhança com ela: portanto, no Apocalipse, João viu Jerusalém descendo do céu; e Moisés foi instruído a fazer todas as coisas de acordo com o modelo que lhe foi mostrado na montanha. Ora, há um que preside a Igreja triunfante, ou seja, Deus, que também preside todo o universo; pois é dito (Apoc. 21: 3): Eles serão o seu povo: e o próprio Deus com eles será o seu Deus. Portanto, na Igreja militante, há um que preside a todas. Por isso é dito (Ver 1:11): Os filhos de Judá e os filhos de Israel serão reunidos e constituirão uma só cabeça: e nosso Senhor disse (Jo. 10:16): Haverá um rebanho , e um pastor.

Alguém, porém, pode dizer que a única cabeça e o único pastor é Cristo, que é o único esposo da única Igreja: mas esta resposta não é suficiente. É evidente que Cristo mesmo realiza todos os sacramentos da Igreja: Ele é quem batiza; Ele é quem perdoa os pecados; Ele é o verdadeiro sacerdote, que se ofereceu no altar da cruz e por cujo poder Seu próprio corpo é consagrado diariamente no altar. E ainda, porque Ele não devia permanecer corporalmente presente a todos os fiéis, Ele escolheu ministros, para que por meio deles pudesse dar aquele mesmo corpo aos fiéis, como mostramos acima. Por esta mesma razão, então, que Ele estava para retirar Sua presença corporal da Igreja, Ele precisava designar um para ocupar Seu lugar no governo de toda a Igreja. Portanto, antes de Sua Ascensão, Ele disse a Pedro (Jo. 21:17): Apascenta minhas ovelhas; e antes de Sua Paixão (Lucas 22:32): Tu, uma vez convertido, confirma teus irmãos; e somente a ele fez a promessa (Mat. 16:19): A ti darei as chaves do reino dos céus, a fim de mostrar que o poder das chaves seria recebido dele por outros, de modo que para salvaguardar a unidade da Igreja. Eu não

possopode-se dizer que, embora tenha confiado essa dignidade a Pedro, ela não passa dele para os outros. Pois é evidente que Cristo instituiu Sua Igreja, que duraria até o fim do mundo de acordo com Isa. 9:11, Ele se assentará no trono de Davi e no seu reino; para estabelecê-lo e fortalecê-lo com juízo e justiça, de agora em diante e para sempre. Portanto, é evidente que aqueles que Ele nomeou para o ministério naquele momento e ali, deveriam, para o bem da Igreja, comunicar seus poderes aos seus sucessores, até o fim dos tempos: especialmente, visto que Ele diz (Mat. 28:20): Eis que estou convosco todos os dias, até à consumação do mundo.

Isso basta para refutar o erro presunçoso de quem ousa renunciar à obediência e à submissão a Pedro, recusando reconhecer o seu sucessor, o Romano Pontífice, como pastor da Igreja universal.

CAPÍTULO LXXVII
QUE OS SACRAMENTOS PODEM SER DISTRIBUÍDOS POR MINISTROS MAUS

Já dissemos o suficiente para mostrar que os ministros da Igreja, em sua ordenação, recebem do alto poder para dispensar os sacramentos aos fiéis. Ora, aquilo que uma coisa adquire ao ser consagrado permanece nela para sempre; pelo que o que é consagrado uma vez não é consagrado de novo. Portanto, os ministros da Igreja retêm para sempre o poder de suas Ordens: e, conseqüentemente, não lhes é tirado pelo pecado. Portanto, os sacramentos da Igreja podem ser administrados por pecadores e ímpios, desde que estejam em Ordens.

Novamente. Nada pode produzir um efeito que exceda sua faculdade, a menos que receba o poder de outro lugar. Isso é evidente tanto na natureza como na matéria civil: a água não pode dar calor, a menos que receba do fogo a força para fazê-lo: nem um magistrado pode prender um cidadão sem ter recebido poder do soberano. Agora, os efeitos sacramentais ultrapassam os poderes do homem, como afirmado acima. Portanto, nenhum homem, por melhor que seja, pode administrar os sacramentos a menos que tenha recebido o poder para fazê-lo. Agora a maldade e o pecado são opostos à bondade. Portanto, nem o pecado impede o homem, que recebeu o poder, de ser capaz de administrar os sacramentos.

Novamente. Um homem é bom ou mau em relação à virtude e ao vício, que são hábitos. Ora, o hábito difere do poder no sentido de que o poder possibilita que façamos uma determinada coisa, ao passo que o hábito não possibilita que façamos algo, mas confere uma certa capacidade ou incapacidade de fazer bem ou mal o que é possível para nós fazermos. Conseqüentemente, o hábito não dá nem remove a possibilidade de fazer, mas dá a facilidade de fazer uma certa coisa bem ou mal. Portanto, o fato de um homem ser bom ou mau não torna possível ou impossível para ele administrar os sacramentos, mas o torna apto ou não para administrá-los bem.

Moreo ver. Aquilo que atua pelo poder de outro agente não assimila o material a si mesmo, mas ao agente principal: assim, uma casa não é feita à semelhança dos instrumentos usados pelo construtor, mas à sua arte. Ora, os ministros da Igreja, ao dispensar os sacramentos, agem não por conta própria, mas pelo poder de Cristo, de quem se diz (Jo. 1:33): Ele é o que batiza. Portanto, o ministro atua como uma espéciede instrumento: pois ele é um instrumento animado, por assim dizer. Portanto, a maldade de um ministro não impede que os fiéis sejam salvos por Cristo por meio dos sacramentos.

Avançar. Não cabe ao homem julgar a bondade ou maldade de outro homem: isso pertence somente a Deus, que esquadrinha os segredos do coração. Conseqüentemente, se a iniqüidade de um ministro pudesse impedir que um sacramento acontecesse, o homem não poderia ter certeza do bem-estar de sua alma, nem sua consciência seria liberada do pecado. Portanto, seria impróprio se ele baseasse sua esperança de salvação na bondade de um simples homem: pois é dito (Jerem. 17: 5): Maldito o homem que confia no homem. E se um homem não tivesse esperança de obter a salvação por meio dos sacramentos, a menos que fossem dispensados por um bom ministro, ele pareceria confiar no homem para sua salvação. Portanto, para que possamos colocar nossa esperança de salvação em Cristo, que é Deus e homem, devemos reconhecer que os sacramentos são salutares pelo poder de Cristo, sejam ministrados por ministros bons ou maus.

Isso também fica evidente pelo fato de que nosso Senhor nos ordenou que obedecêssemos até mesmo superiores perversos, embora não devêssemos imitar suas obras (Mat. 23: 2, 3): Os escribas e fariseus sentaram-se na cadeira de Moisés. Portanto, tudo o que eles vos disserem, obedecei e façais; mas não façais de acordo com as suas obras. E muito mais devemos obedecer aos homens por terem sido nomeados ministros por Cristo, do que por terem se assentado na cadeira de Moisés. Portanto, mesmo ministros iníquos devem ser obedecidos: e este não seria o caso a menos que eles mantivessem o poder das Ordens, que é a razão pela qual eles deveriam ser obedecidos. Portanto, mesmo os ímpios têm o poder de dispensar os sacramentos. Isso descarta o erro

daqueles que disseram que todos os homens bons, mas nenhum homem mau, pode administrar os sacramentos.

CAPÍTULO LXXVIII
O SACRAMENTO DE MATRIMÔNIO

EMBORA os sacramentos devolvam a graça ao homem, não lhe devolvem imediatamente a imortalidade: razões que já indicamos. Agora, tudo o que é passível de falha não pode ser perpetuado, exceto por geração. Desde então, os crentes deviam ser perpetuados até o fim do mundo, isso tinha que ser feito por meio de geração, por meio da qual também a raça humana é continuada.

Devemos observar que quando uma coisa é dirigida a vários fins, para esses fins são necessários vários diretores: porque o fim é proporcional ao agente. Agora, a geração humana é direcionada para vários fins, a saber, a continuação da espécie, ou a garantia de algum bem do estado, como a preservação do povo em algum país particular: novamente, é direcionada para a perpetuidade da Igreja que é a assembleia dos fiéis. Portanto, a geração em questão precisa receber sua orientação de várias fontes. Na medida em que é dirigido para o bem da natureza, ou seja, a perpetuação da espécie, é dirigido pela natureza que se inclina para esse fim, e por isso é chamado de ofício da natureza. Na medida em que visa o bem do Estado, está sujeito ao controle da autoridade civil. Mas na medida em que é direcionado para o bemda Igreja, deve estar sujeito ao poder eclesiástico. Agora, as coisas que são dispensadas pelos ministros da Igreja são chamadas de sacramentos. Portanto, o matrimônio, como consistindo na união de um homem e uma mulher que pretendem gerar e educar filhos para a glória de Deus, é um sacramento da Igreja: e, portanto, é que os noivos recebem uma bênção dos ministros da Igreja. E assim como nos outros sacramentos, algo espiritual é simbolizado por ações externas, então neste sacramento a união de marido e mulher significa a união de Cristo com a Igreja, de acordo com a palavra do Apóstolo (Ef 5:32) : Este é um grande sacramento: mas falo em Cristo e na Igreja . E vendo que os sacramentos causar o que eles significam, devemos acreditar que o sacramento da confere matrimônio sobre aqueles que estão unidos em matrimônio, a graça de tomar parte na união de Cristo com a Sua Igreja: uma vez que é mais necessário

que eles deveriam assim busque as coisas carnais e terrenas, para não se separar de Cristo e de Sua Igreja.

Visto que a união de marido e mulher significa a união de Cristo e da Igreja, a figura deve corresponder necessariamente ao significado. Ora, a união de Cristo com a Igreja é a união infinita de um com um, pois a Igreja é uma de acordo com Cant. 6: 8, Uma é minha pomba, minha perfeita. Nem Cristo jamais será separado de Sua Igreja, pois Ele disse (Mat. 28:20): Eis que estou com você todos os dias, até a consumação do mundo; e novamente é dito (1 Tes. 4:16): Assim estaremos sempre com o Senhor. Portanto, o Matrimônio, como sacramento da Igreja, deve ser a união indissolúvel de um homem com uma mulher: e isso pertence à fé mútua que une marido e mulher.

Conseqüentemente, existem três bênçãos ligadas ao Matrimônio como um sacramento da Igreja: a saber, filhos, para serem gerados e educados para adorar a Deus; fidelidade, na medida em que um marido está ligado a uma esposa; e o sacramento, na medida em que é uma união indissolúvel, simbolizando a união de Cristo com a Igreja. Outros assuntos relacionados com o matrimônio foram tratados acima.

CAPÍTULO LXXIX
QUE NOSSOS CORPOS SE REALÇARÃO ATRAVÉS DE CRISTO

Foi provado que Cristo nos livrou daquelas coisas em que incorremos por meio do pecado do primeiro homem; de quem contraímos não só o pecado, mas também a morte, o castigo do pecado, segundo o apóstolo (Rom. 5:12): Por um homem entrou o pecado neste mundo, e pelo pecado a morte. Conseqüentemente, Cristo nos libertou de ambos, a saber, do pecado e da morte: pelo que o apóstolo diz (Ibid., 17): Porque, se pela ofensa de um só, a morte reinou por outro: muito mais os que recebem abundância da graça, e do dom, da justiça , reinará em vida por um só Jesus Cristo. E para nos dar uma prova de ambos em Si mesmo, Ele escolheu morrer e ressuscitar. Ele escolheu morrer, a fim de nos libertar do pecado, pelo que o apóstolo diz (Hb 9:27, 28): Como é designado aos homens morrer uma vez ... assim também Cristo foi oferecido uma vez para exaurir os pecados de muitos. Ele escolheu ressuscitar, a fim de nos libertar da morte; portanto o apóstolo diz (1 Cor. 15:20, 21): Cristo ressuscitou dos mortos, os primeiros frutos delesno sono: porque por um homem veio a morte, e por um homem a ressurreição da vida. Assim, obtemos o efeito da Paixão de Cristo, quanto ao perdão dos pecados: pois já foi dito que os sacramentos produzem o seu efeito pela eficácia da Paixão de Cristo . Mas obteremos o efeito da Ressurreição de Cristo, sendo libertos da morte, no fim do mundo, quando pelo poder de Cristo, todos nós ressuscitaremos. Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 15: 12-14): Se Cristo for pregado, que ele ressuscitou dos mortos, como alguns entre vocês dizem que não há ressurreição dos mortos? Mas se não houver ressurreição dos mortos, então Cristo não ressuscitou. E se Cristo não ressuscitou, então nossa pregação é vã, e sua fé também é vã. Portanto , é de fé acreditar na futura ressurreição dos mortos. Há alguns, no entanto, que não crêem no futuro ressurreição do corpo: tal é a perversidade de sua mente que quando, nas Escrituras, eles lêem sobre a ressurreição, th ey referem tais

declarações à ressurreição espiritual daqueles que, através graça, surja do pecado.

Este erro é condenado pelo apóstolo (2 Timóteo 2: 16-18): Evite balbucios profanos e vãos: pois eles crescem muito para a impiedade. E sua fala se espalha como cancro: dos quais estão Himeneu e Fileto; que se desviaram da verdade, dizendo que a ressurreição já passou: o que só poderia se referir a uma ressurreição espiritual. Portanto, é contra a fé substituir uma ressurreição corporal por espiritual .

Além disso. É evidente a partir de outras passagens da Epístola aos Coríntios que, nesta em particular citada acima, o Apóstolo está falando da ressurreição do corpo. Assim, depois de algumas palavras, ele passa a dizer (versículo 44): É semeado um corpo natural, ele ressuscitará um corpo espiritual: assim indicando claramente a ressurreição do corpo, e então ele acrescenta (versículo 53): Este corruptível deve colocar sobre a corrupção: e este mortal deve revestir-se da imortalidade. Agora, este corruptível e este mortal referem-se ao corpo. Portanto, é o corpo que surgirá novamente.

Avançar. Nosso Senhor predisse ambas as ressurreições. Ele disse (Jo. 5:25): Amém, amém eu vos digo que vem a hora e agora é, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão. Essas palavras, aparentemente, se referem à ressurreição espiritual das almas, que já estava começando quando as pessoas creram em Cristo. Mas depois Ele se referiu à ressurreição do corpo, quando disse (Ibid., 28): A hora virá em que todos os que estão nas sepulturas ouvirão a voz do Filho de Deus: visto que é claro que aqueles que estão na os túmulos não são almas, mas corpos. Portanto, a ressurreição dos corpos é predita aqui.

Também é expressamente predito por Jó (Jó 19:25, 26): Eu sei que meu Redentor vive, e no último dia hei de levantar-me da terra: e serei novamente vestido com a minha pele e com a minha carne Eu verei meu Deus.

A razão também fornece uma prova evidente da ressurreição: desde que tenhamos em mente o que já foi provado. Assim,

mostramos que a alma humana é imortal: para que sobreviva ao corpo após sua separação dele. Também é manifesto do que foi dito, que a alma está unida ao corpo naturalmente: uma vez que é por sua essência a forma do corpo: portanto, não é natural que a alma esteja sem o corpo. Agora, nada antinatural pode durar para sempre: e, conseqüentemente, a alma nãopermanecerá para sempre sem o corpo. Portanto, visto que a alma é imortal, ela precisa ser reunida ao corpo: e isso é ressuscitar. Conseqüentemente, a imortalidade da alma parece exigir a futura ressurreição do corpo.

Novamente. Está provado que o desejo natural do homem tende para a felicidade. Agora, a felicidade final é a perfeição do feliz. Conseqüentemente, todo aquele que carece de algo para a perfeição, ainda não é perfeitamente feliz, pois seu desejo ainda não está totalmente em repouso: e todas as coisas imperfeitas buscam naturalmente atingir a perfeição. Ora, a alma quando separada do corpo é, de certo modo, imperfeita : assim como qualquer parte o é quando separada do seu todo: e a alma é naturalmente parte da natureza humana. Portanto, o homem não pode obter a felicidade final, a menos que sua alma seja reunida ao seu corpo: e isso é ainda mais verdadeiro, visto que, como mostramos, o homem não pode alcançar a felicidade final nesta vida.

Novamente. Foi provado acima que a providência divina pune os malfeitores e recompensa aqueles que fazem o bem. Agora, nesta vida o homem, que é composto de alma e corpo, ou peca ou vive corretamente. Portanto, recompensa ou punição é devida ao homem em relação ao seu corpo e à sua alma. Mas é claro que nesta vida o homem não pode obter a recompensa da felicidade suprema, como mostramos acima. Além disso, em muitos casos os pecados não são punidos nesta vida: mais ainda, pois é dito (Jo b 21: 7): Por que então os ímpios vivem, são avançados e fortalecidos com riquezas? Portanto, devemos postular uma reunião de alma e corpo, a fim de que tanto na alma como no corpo o homem seja recompensado ou punido.

CAPÍTULO LXXX
Objecções contra A RESURREIÇÃO

A CRENÇA na ressurreição encontra um certo número de objeções.

Na natureza, o que se destrói não volta à existência, idêntica à de antes: assim como o hábito que se adquire depois de perdê-lo, não é identicamente o mesmo ha bit de antes: e por isso a finalidade da natureza é , por meio de geração, para preservar as espécies daquilo que é destruído. Conseqüentemente, visto que a morte priva o homem de vida, e o corpo humano está resolvido nos elementos primários, pareceria impossível para o mesmo homem idêntico voltar à vida.

Novamente. Uma coisa não pode ser identicamente a mesma, se algum de seus princípios essenciais não o for: visto que a mudança de um princípio essencial sempre induz uma mudança na essência de uma coisa , pela qual uma coisa é e é uma. Agora, quando uma coisa é totalmente aniquilada, ela não pode retomar a existência de forma idêntica: uma coisa nova, de fato, será criada; mas a mesma coisa não será restaurada. E, aparentemente, a morte aniquila vários dos princípios essenciais do homem.

Em primeiro lugar, a sua corporeidade e a forma da mistura dos elementos, visto que o corpo está evidentemente dissolvido; em segundo lugar, as partes sensíveis e nutritivas da alma, que não podem existir sem os órgãos do corpo; na verdade, parece não haver mais nada da humanidade, que é a forma de tudo o que resta depois que a alma deixou o corpo. Portanto, parece impossível para o mesmo homem se levantar novamente.

Além disso. Parece que a continuidade é uma condição essencial de identidade, não apenas em quantidades e movimentos, mas também em qualidades e formas: assim, quando uma pessoa saudável adoece e recupera a saúde, a saúde que ela recupera não é identicamente a mesma. como sua saúde anterior. Ora, a morte claramente priva o homem de ser, pois a corrupção é a transformação do ser em não-ser. Portanto, é impossível para o homem recuperar o mesmo ser idêntico de antes.

Conseqüentemente, ele não será o mesmo homem: porque coisas que são idênticas têm o mesmo ser .

Além disso. Se o mesmo corpo humano retornar à vida, segue-se que tudo o que estava no corpo deve ser restaurado a ele. Mas isso leva às consequências mais inconvenientes; no que diz respeito não apenas ao cabelo da cabeça, e distribuído pelo corpo, e às unhas, todos os quais claramente são freqüentemente cortados: mas também outras partes do corpo que são dissolvidas pela ação oculta do calor natural: e se tudo essas coisas deviam ser restauradas ao homem quando ele ressuscitasse, o resultado seria muito impróprio. Portanto, aparentemente, o homem não se levantará novamente após a morte.

Avançar. Existem homens que comem carne humana e nada mais; e os homens assim nutridos têm filhos. Conseqüentemente, a mesma carne estará em vários homens. Mas não pode surgir novamente em vários homens: e ainda a ressurreição certamente não seria universal e completa, se cada um não recuperasse o que tinha antes. Portanto, parece impossível que os homens se levantem novamente.

Novamente. Aquilo que é comum a todos os indivíduos de uma espécie veria m ser natural para aquela espécie. Mas a ressurreição não é natural ao homem; porque nenhum agente natural tem poder suficiente para causar a ressurreição de toda a humanidade. Portanto, toda a humanidade não se levantará novamente.

Avançar. Se somos libertados por Cristo de si n, e da morte, o resultado do pecado, aparentemente somente aqueles que são libertados da morte ressuscitando, que participaram dos mistérios de Cristo, por meio dos quais são libertos do pecado. Mas isso não se aplica a todos os homens. Portanto, parece que nem todos os homens se levantarão novamente.

CAPÍTULO LXXXI
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ANTERIORES

Para resolver essas dificuldades, devemos observar que, ao modelar a natureza humana, Deus, como já dissemos, concedeu ao corpo humano algo além do que lhe era devido em virtude de seus princípios naturais. Isso era uma espécie de incorruptibilidade, o resultado do corpo ser tão proporcional à sua forma que, como a vida da alma é eterna, assim era possível ao corpo, por meio da alma, viver para sempre . Essa incorruptibilidade, embora não fosse natural em relação a um princípio natural, era, no entanto, natural, por assim dizer, em relação ao fim; na medida em que a matéria foi proporcional à sua forma natural, que é o fim da matéria. Conseqüentemente, quando a alma, contra a ordem de sua natureza, se afastou de Deus, o corpo foi privado daquela disposição dada por Deus que o tornava proporcional à alma, e a morte foi o resultado. Então, se considerarmos o estado em que a natureza humana foi criada, a morte é acidental para o homem pelo pecado. Mas este acidente foi removido por Cristo, que atravésos méritos de Sua Paixão destruíram a morte ao morrer. Concluímos então que o corpo é restaurado da morte para a vida, pelo mesmo poder divino que criou o corpo em corruptível.

Consequentemente, respondemos à primeira objeção desta forma. O poder da natureza fica aquém do poder divino, assim como o poder do instrumento fica aquém do do agente principal. Conseqüentemente, embora a natureza seja incapaz de restaurar a vida a um corpo morto , isso pode ser feito pelo poder de Deus. A razão pela qual a natureza não pode fazer isso é que a natureza sempre trabalha por meio de uma forma: e aquilo que tem uma forma já existe. Portanto, uma coisa não pode gerar a si mesma; mas gera algo mais que é semelhante em espécies. E quando foi destruído, perdeu sua forma, pela qual poderia ser um princípio de ação. Conseqüentemente, aquilo que foi destruído não pode ser restaurado à sua identidade pela operação da natureza. Mas o poder divino, que trouxe as coisas à existência, opera por meio da natureza de modo que, sem ele, pode produzir um efeito da

natureza, como provamos acima. Portanto, visto que o poder divino não muda embora as coisas em si sejam destruídas, ele pode restaurar a integridade das coisas que foram corrompidas.

A segunda objeção não prova que o mesmo homem não pode se levantar novamente. Nenhum dos princípios essenciais do homem é totalmente aniquilado pela morte: porque a alma racional, que é a forma do homem, permanece após a morte, como mostramos. A matéria também que estava sujeita a essa forma permanece sob as mesmas dimensões que a individualizaram. Conseqüentemente, o mesmo homem será restaurado como resultado da união da mesma matéria idêntica com a mesma forma idêntica. - Quanto à corporeidade, ela pode ser considerada de duas maneiras. Por um lado, significa a forma substancial do corpo, considerado como uma substância: e, portanto, a corporeidade de qualquer corpo, qualquer que seja sua forma substancial, pela qual essa coisa pertence a tal e tal gênero e espécie, e devido à qual um corpo tem as três dimensões. Pois não há, em uma e a mesma coisa, várias formas substanciais, por uma das quais pertence a um gênero supremo, substância por exemplo, e por outra, a seu gênero próximo, como corpos ou animais, e ainda por outro , para suas espécies, como homem ou cavalo. Pois, se a primeira forma a torna uma substância, as formas subsequentes seriam adições àquilo que já é um indivíduo real, subsistindo na natureza, de modo que não seriam constituintes desse indivíduo, mas como formas acidentais estariam no sujeito que é aquele indivíduo. Consequentemente, corporeidade, tida como significando a forma substancial no homem, nada mais é do que a alma racional, que requer as três dimensões em sua matéria: visto que é o princípio atuante de um corpo. - Em outro sentido, corporeidade significa uma forma acidental em em relação a que se diz que um corpo pertence ao gênero da quantidade: de maneira que a corporeidade se identifica com as três dimensões que entram na definição de um corpo. Portanto, embora essa corporeidade volte ao nada, quando o corpo se corrompe, isso não pode impedir que o homem seja idêntico ao ressurgir, pois a corporeidade, tomada no primeiro sentido, não volta ao nada, mas permanece a mesma. .

A forma de uma mistura também pode ser tomada de duas maneiras. - De uma maneira, significa a forma substancial de um corpo misto: e assim, visto que no homem não há outra forma substancial além da alma racional, como provamos , também não se pode dizer que a forma da mistura, considerada como sua forma substancial, é aniquilada quando um homem morre.de outra forma, quando uma série de qualidades simples são misturadas e tentadas de modo a formar uma qualidade composta, esta última pode ser chamada de forma da mistura e está na mesma relação com a forma substancial do corpo misto, como um a qualidade simples contribui para a forma substancial de um corpo simples. Portanto, se a forma da mistura, assim entendida, der em nada, isso não é prova contra a identidade do corpo que r ista novamente. - O mesmo se aplica às partes sensíveis e nutritivas da alma. Se por estes entendemos os poderes sensitivos e nutritivos, que são propriedades naturais da alma ou melhor, do composto, eles deixam de existir quando o corpo deixa de existir: e isso não interfere na identidade do corpo na ressurreição. Se, no entanto, por essas partes entendemos a própria substância da alma sensitiva e nutritiva, cada uma delas é idêntica à alma racional: pois o homem não tem três almas, mas apenas uma, como já provamos. - Quanto à humanidade , não devemos imaginar que esta seja uma forma resultante da união da forma com a matéria, e distinta de ambas: porque, uma vez que a forma faz com que a matéria seja algo realmente (2 De Anima, texto. viii.), este a forma adicional não seria substancial, mas acidental. Há quem diga que a forma da parte é também a forma do todo; mas que se diz ser a forma da parte, na medida em que atua sobre a matéria; e a forma do todo, na medida em que completa a espécie. Assim, a humanidade nada mais é do que a alma racional; de modo que claramente não é aniquilado quando o corpo é destruído. Mas, visto que a humanidade é a essência do homem, e que a essência de uma coisa é indicada pela definição, e que a definição de uma coisa natural indica não apenas a forma, mas a forma e a matéria, segue-se que a humanidade significa algo composto de matéria e forma, assim como o homem, mas não da mesma maneira. Humanidade significa os princípios essenciais da espécie, tanto formais quanto materiais, com

abstração dos princípios individualizantes: pois humanidade é aquilo pelo qual alguém é homem; ao passo que não é pelos princípios da individualidade, mas apenas pelos princípios essenciais da espécie, que alguém é homem. Portanto, humanidade não significa nada além dos princípios essenciais da espécie; de modo que sua significação é apenas parcial. Por outro lado, o homem significa os princípios essenciais da espécie, sem excluir os princípios da individualidade de sua significação: visto que o homem significa aquele que tem humanidade, e isso não o exclui de ter outras coisas: portanto seu significado é completo, porque significa os princípios essenciais da espécie na verdade, e os princípios individualizantes potencialmente. Mas Sócrates significa ambos na verdade, mesmo que o gênero inclua a diferença potencialmente, enquanto a espécie a inclui na verdade. Disto se segue que tanto o mesmo homem quanto a mesma humanidade ressuscitam, em razão da sobrevivência da alma racional e da unidade da matéria.

A terceira objeção ao afirmar que a identidade do ser depende da continuidade, é baseada em uma premissa falsa. Pois é evidente que a matéria e a forma têm um ser, visto que a matéria não tem ser real, exceto por meio de uma forma. Nesse aspecto, porém, a alma racional difere de outras formas: porque o ser de outras formas nada mais é do que sua adesão à matéria: pois elas não transcendem a matéria, nem no ser nem na operação: ao passo que é claro que o alma racional transcende a matéria em operação, uma vez que por sua operação de compreensão é independente de qualquer órgão corporal: econseqüentemente, seu ser não é meramente adesão à matéria. Portanto, o ser da alma , que era o do composto, permanece após a dissolução do corpo; e quando o corpo é restaurado na ressurreição, ele recebe novamente o mesmo ser que permaneceu na alma.

A quarta objeção nada prova contra a identidade daqueles que se levantam novamente. Aquilo que não é um obstáculo à identidade do homem nesta vida, claramente não é um obstáculo à sua identidade quando ele se levanta novamente. Ora, enquanto o homem vive, as partes do seu corpo nem sempre permanecem as mesmas quanto à matéria, mas apenas quanto às espécies : na verdade, quanto à matéria, as partes vêm e vão. No entanto, isso

não impede que um homem retenha sua identidade desde o início de sua vida até o fim. Tome o fogo como exemplo; enquanto continuar a arder, dizemos que é o mesmo fogo, porque o uso permanece a sua espécie: no entanto, as toras foram consumidas e as novas foram colocadas. É o mesmo com o corpo humano: uma vez que cada parte mantém sua forma e espécie durante toda a vida: enquanto sua matéria é dissolvida pela ação do calor natural e renovada por meio da alimentação. Agora, um homem permanece o mesmo homem, quanto às suas várias partes e fases da vida, embora a matéria do seu corpo mude de uma fase para outra. Conseqüentemente, para um homem ressuscitar identicamente como antes, não há necessidade de que ele deva ter restaurado a ele toda a matéria que estava nele durante toda a sua vida: mas apenas o quanto seria suficiente para a quantidade devida a ele: e especialmente a matéria que está intimamente ligada à forma e às espécies. Se faltar alguma coisa para a quantidade adequada de um homem, seja porque ele morreu antes de atingir a maturidade, ou porque ele perdeu um membro, o poder divino suprirá a deficiência. Nem isso impedirá a identidade do corpo em ascensão; vendo que também a natureza faz acréscimos ao corpo de uma criança de fontes estranhas, de modo que o corpo atinge a maturidade; e tal acréscimo não muda sua identidade: já que a criança e o adulto são o mesmo homem.

Conseqüentemente, concluímos que mesmo que algumas pessoas participem da carne humana, isso não é prova contra a identidade na ressurreição; como a quinta objeção argumentou. De fato, como já provamos, não há necessidade de que tudo o que estava materialmente no homem ressurgisse nele; e que, se alguma coisa estiver falhando, pode ser suprida pelo poder de Deus. Conseqüentemente, a carne consumida ressuscitará no homem em quem foi primeiro aperfeiçoada por uma alma racional; o segundo homem - se ele participou de outro alimento além da carne humana - ressuscitará apenas com a matéria que adquiriu desse outro alimento, e na quantidade necessária para o tamanho adequado de seu corpo. Mas se ele não comer nenhum outro alimento, ele se levantará novamente com o que recebeu de seus pais, e a deficiência será suprida pela onipotência de seu Criador. E se seus

pais também não participaram de nada além de carne humana, de modo que esta semente também seria gerada dela, seus filhos ressuscitarão com aquela semente, e aquele cuja carne foi consumida será suprido de outra fonte. Na ressurreição , será a regra que se alguma matéria pertencer a vários em comum, ela surgirá novamente naquele a cuja perfeição ela pertencia mais intimamente: de modo que se estivesse em um como a semente radical da qual ele foi gerado, e em outro, como resultado da nutrição, ressurgirá no homem que foi gerado a partir dela como da semente. Mas se fosse em um como pertencente à perfeição doindividual, e em outro direcionado à perfeição da espécie, ressurgirá naquele a quem designou uma perfeição do indivíduo. Conseqüentemente, a semente se levantará novamente no gerado e não no gerador: e a costela de Adão se levantará novamente em Eva, e não em Adão, em quem era como no princípio da natureza. E se for em ambos na mesma conta, aumentará novamente naquele a quem primeiro pertenceu.

A resposta à sexta objeção é clara pelo que já dissemos. A ressurreição é natural, se olharmos para a sua causa final, tanto quanto é natural que a alma esteja unida ao corpo: mas a sua causa eficiente não é natural, pois é causada somente pelo poder de Deus.

Nem devemos negar que todos ressuscitarão, embora todos os homens não creiam em Cristo, nem sejam participantes de Seus mistérios. O Filho de Deus tomou a natureza humana para restaurá-la. Conseqüentemente, o defeito natural compartilhado por todos será reparado e os mortos ressuscitarão. Mas este defeito não será reparado perfeitamente, exceto naqueles que aderem a Cristo, seja por sua própria ação em crer nEle, ou pelo menos pelo sacramento da fé.

CAPÍTULO LXXXII
QUE HOMEM RESSUSCITARÁ IMORTAL

Conclui-se que o homem se levantará de modo a não morrer novamente.

A necessidade de morrer é um defeito que a natureza contraiu do pecado. Ora, Cristo, pelos méritos de Sua Paixão, reparou os d efeitos que a natureza contraiu do pecado: pois, como diz o Apóstolo (Rom. 5:15), não como a ofensa, também o dom: pois se pela ofensa de um, muitos morreram: muito mais a graça de Deus, e o dom, pela graça de um homem Jesus Cristo, abundaram em muitos . Disto concluímos que o mérito de Cristo é mais eficaz em destruir a morte do que o pecado de Adão em causá-la. Portanto, aqueles que ressuscitarem, sendo libertados da morte pelos méritos de Cristo, não morrerão novamente.

Avançar. Aquilo que deve durar para sempre não foi destruído. Portanto, se depois de ressuscitar dos mortos os homens devem morrer novamente, de modo que a morte continue para sempre, a morte de forma alguma foi destruída pela morte de Cristo. No entanto, ele foi destruído agora de fato em sua causa, como o Senhor predisse pelo profeta Osee (13:14), Ó morte, eu serei a tua morte: e por fim será realmente destruído, de acordo com 1 Coríntios. 15:26, E a morte do inimigo será destruída por último. Portanto, faz parte da fé da Igreja que aqueles que surgirem não morrerão novamente .

Além disso. O efeito é comparado à sua causa. Agora, a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição que virá, conforme declarado acima. Mas Cristo ressuscitou dos mortos de forma que Ele não morrerá novamente, de acordo com Rom. 6: 9, Cristo ressuscitando dos mortos, não morre mais. Portanto, os homens se levantarão de tal forma que não morrerão mais.

Novamente. Se depois de ressuscitar dos mortos, os homens devem morrer novamente: ou ressuscitarão desta última morte, ou não. Do contrário, suas almas permanecerão para sempre separadas de seus corpos; e provamos que isso é impróprio, e por

esta razão é certo que eles ressuscitarão: do contrário, se eles não ressuscitaram depois de morrer uma segunda vez, não haveria razão para que ressurgissem depois de morrer pela primeira vez. Nopor outro lado, se eles ressuscitarem após esta segunda morte, ou esta segunda ressurreição será seguida por outra morte, ou não. Se não, o mesmo argumento se aplica, quanto à sua primeira ressurreição. E se eles vão morrer novamente, haverá uma alternância indefinida de morte e vida no sujeito. Mas isso é impróprio, porque Deus deve ter algum fim definido em ressuscitar os mortos para a vida: enquanto a morte e a vida alternadas são uma espécie de sucessão e mudança que não pode ser um fim: pois o movimento por sua própria natureza não pode ser um fim, uma vez que todos o movimento tende para outra coisa.

Avançar. O propósito da ação da natureza neste mundo inferior tende à perpetuidade; porque essa ação é dirigida à geração, que visa a perpetuação da espécie: portanto, a natureza não pretende este ou aquele indivíduo como seu fim último, mas a preservação da espécie no indivíduo. É assim com a natureza, porque a natureza atua pelo poder de Deus, fonte da perpetuidade: pelo que o Filósofo (2 De Gen. et Corr.) Diz que o propósito da geração é que a participação do ser divino se perpetue nas coisas geradas. Muito mais, portanto, a ação do próprio Deus tende a algo perpétuo. Agora, a ressurreição não é direcionada para a perpetuidade da espécie: uma vez que isso pode ter sido assegurado por geração. Portanto, é voltado para a perpetuação do indivíduo. Mas não com respeito apenas à alma: pois a alma tem isso sem a ressurreição. Portanto, em relação ao composto; um d, consequentemente, o homem viverá para sempre depois da ressurreição.

Novamente. Se compararmos a alma e o corpo do ponto de vista da primeira geração de um homem, por um lado, e de sua ressurreição, por outro, encontraremos uma ordem diferente entre eles. Na primeira geração do homem, a criação da alma segue a geração do corpo: pois a princípio a matéria é preparada, pelo poder da semente desconectada, e então Deus cria e infunde a alma: enquanto na ressurreição o corpo irá ser unido à alma preexistente. Já a primeira vida, que o homem obtém por geração, segue a condição do corpo mortal, em que a morte o põe fim . Portanto, a

vida que ele obtém pela ressurreição será eterna, de acordo com a condição da alma imortal.

Novamente. Se houver uma sucessão indefinida de vida e morte no mesmo homem, essa alternância de vida e morte formará uma espécie de círculo. Ora, nas coisas sujeitas à geração e à corrupção, todo círculo origina-se do primeiro círculo de corpos incorruptíveis: pois o primeiro círculo é composto de movimento local, e isso é comunicado por meio de imitação a outros tipos de movimento. Conseqüentemente, a alternância de morte e vida seria causada por um corpo celestial: mas isso é impossível, uma vez que a restauração da vida a um corpo morto está além do alcance da ação da natureza. Portanto, não podemos admitir essa alternância de morte e vida, nem conseqüentemente que os corpos morrerão depois de ressuscitar dos mortos.

Avançar. Tudo o que se sucede no mesmo sujeito, dura um certo tempo: e todas essas coisas estão sujeitas ao movimento dos céus, do qual o tempo é o resultado. Mas a alma separada não está sujeita ao movimento dos céus, porque é acima de tudo natureza corpórea . Conseqüentemente, sua separação alternada e união com o corpo não está sujeita ao movimento dos céus. Portanto, não há tal rotação de morte e vida alternadas, como resultaria se aqueles que ressuscitam da mortemorra de novo. Portanto, eles se levantarão para não morrer mais. Por isso é dito (Isaías 25: 8): O Senhor lançará a morte de cabeça para sempre; e (Apoc. 21: 4): A morte não existirá mais.

Nisto rejeitamos o erro de certos pagãos da antiguidade, que sustentavam que a história dos tempos e das coisas temporais se repete. Por exemplo, assim como uma vez o filósofo Platão ensinou em Atenas na escola conhecida como Academia, também durante um espaço de incontáveis séculos anteriores, em intervalos longos, mas certos, encontraremos novamente e novamente o mesmo Platão, e a mesma cidade e os mesmos discípulos, e continuaremos a encontrá-los durante eras incontáveis: assim relata Agostinho (12 De Civ. Dei). Para isso, ele diz (ibid.) Alguns se referem as palavras de Eclesiastes 1: 9, 10, O que é que chapéu h sido? A mesma coisa que será. O que foi feito? O mesmo que deve ser feito. Nada sob o

sol é novo: nem o homem pode dizer: Eis que isto é novo: pois já existia antes dele nas eras que existiram antes de nós. Isso , entretanto, não significa que as mesmas coisas idênticas ocorram novamente, mas o mesmo tipo de coisa, como explica Agostinho (ibid.). Aristóteles também (De Generat.) Ensinou isso em oposição à visão anterior.

CAPÍTULO LXXXIII
QUE APÓS A RESSURREIÇÃO NÃO HAVERÁ USO DE ALIMENTOS OU VENERIA

Pelo que foi dito, segue-se que os homens, depois de ressuscitarem, não terão uso de veado ou alimento. Quando a vida corruptível não existir mais, haverá um fim para as coisas que ministram a ela. Agora é evidente que o uso da comida ministra à vida corruptível: visto que a razão pela qual participamos da comida é para evitar a corrupção que pode resultar do consumo da umidade natural. Além disso, na vida presente, o alimento é necessário para o crescimento; ao passo que depois da ressurreição os homens não crescerão, pois voltarão a crescer do tamanho que lhes é devido, como já dissemos. Da mesma forma, a aliança do homem com a mulher administra a vida corruptível; pois seu propósito é a geração, por meio da qual aquilo que não pode durar para sempre no indivíduo pode ser preservado na espécie. Agora, mostramos que a vida daqueles que ressuscitam será eterna. Portanto, após a ressurreição, não haverá mais uso para comida ou veados.

Novamente. A vida daqueles que ressuscitarão não será menos ordenada do que a vida presente: na verdade, será mais ainda, visto que eles obterão essa vida apenas pela ação de Deus, enquanto a vida presente é adquirida por meio do cooperação da natureza. Agora, nesta vida, o alimento é consumido com um determinado propósito, a saber, que pode ser transformado no corpo pelo processo de digestão. Portanto, se então houver uso para o alimento, será para que ele se transforme no corpo. Desde então o corpo não sofrerá dissolução, porque será incorruptível, devemos admitir que tudo o que o homem deriva da alimentação aumentará seu tamanho: e visto que, como mostramos acima, ele se levantará novamente no tamanho devido a ele, segue-se que ele se tornará de tamanho imoderado: pois o que é mais do que devido é imoderado.

Avançar. O homem depois de ressuscitar viverá para sempre. Ou então ele continuará a comer sempre, ou apenas por um certo

tempo. Se ele continuar a se alimentar sempre, seu crescimento será de acordo com uma certa medida, pois seu alimento terá se transformado em seu corpo, no qual nada se dissolverá: e conseqüentemente seu corpo crescerá indefinidamente. Mas isso é impossível, porque o crescimento é um movimento natural: e uma força motriz natural nunca visa o infinito, mas sempre algo definido. A razão é que, como diz Aristóteles (2 De Anima, text. Xli.). há um limite para o tamanho e aumento de todas as coisas na natureza. Por outro lado, se o homem que viverá para sempre nem sempre compartilhará do alimento após a ressurreição, haverá um tempo durante o qual ele não o fará: e assim deveria ter feito desde o início. Portanto, não haverá uso para alimentos após a ressurreição.

E se ele não terá uso para comida, também não terá nenhum uso para veado, que requer a emissão de sementes. Agora, depois da ressurreição, não pode haver emissão de semente: nem da substância do corpo de um homem, pois isso é incompatível com a natureza da semente: pois envolveria corrupção e subtração da natureza do homem, de modo que não poderia ser um princípio da natureza, como diz o Filósofo (1 De Gener. Anim., xviii.). Outra razão é porque nenhuma resolução será possível nos corpos incorruptíveis daqueles que se levantam novamente. Nem será possível que a semente seja o produto do alimento excedente, visto que depois da ressurreição o homem não participará do alimento, como mostramos. Portanto, o homem não terá mais uso para venery após a ressurreição.

Novamente. O uso de venery visa a geração. Conseqüentemente , se for usado após a ressurreição, e com algum propósito, segue-se que os homens serão gerados então, como agora. Portanto, haverá muitos, após a ressurreição, que não existiam antes. E assim não haverá uso em adiar a ressurreição dos mortos, para que todos os que têm a mesma natureza possam receber vida juntos.

Além disso. Se, depois da ressurreição, os homens forem gerados, ou eles também morrerão ou serão incorruptíveis e imortais. - Se eles forem incorruptíveis e imortais , muitas dificuldades ocorrerão. Em primeiro lugar, devemos dizer que esses homens nascerão sem pecado original, visto que a necessidade de

morrer é o castigo resultante do pecado original. E isso é contra a declaração do apóstolo (Rom. 5:12) que por um homem, o pecado entrou neste mundo, e pelo pecado a morte; e assim a morte passou para todos os homens. Em segundo lugar, segue-se que nem todos os homens precisam ser redimidos por Cristo, se alguns devem nascer sem o pecado original e a necessidade de morrer. Assim, Cristo não seria o cabeça de todos; e isso é contrário à declaração do apóstolo (1 Coríntios 15:22) que, assim como todos morrem em Adão, também todos serão vivificados em Cristo. Há ainda outra incongruência, em que os homens que têm a mesma geração deveriam ter diferentes termos de geração: visto que os homens gerados da semente agora adquirem uma vida corruptível, ao passo que eles adquirirão uma vida imortal. - Por outro lado, se os homens nascerem então, serão corruptíveis e morrerão: - ou não ressuscitarão, e, em conseqüência, suas almas permanecerão para sempre separadas de seus corpos: e isso não é razoável, visto que eles são da mesma espécie que os almas daqueles que ressuscitam: —ou eles ressuscitarão, e então os outros devem esperar por eles, para que todos os que compartilham da mesma natureza possam, ao mesmo tempo, receber o benefício da ressurreição, quepertence à reparação da natureza, conforme se disse acima. Além disso, aparentemente, não haveria razão para alguns esperar até que se levantassem juntos, se todos não esperassem da mesma forma.

Além disso. Se depois da ressurreição os homens tiverem relações sexuais e gerar, isso será para sempre ou apenas por algum tempo. Se for para durar para sempre, os homens aumentarão em número indefinidamente. Agora, depois da ressurreição, a intenção da natureza no progenitor não pode ser para outro fim senão o aumento em números: pois não pode ser para a preservação da espécie por meio de geração, visto que a vida do homem será incorruptível. Conseqüentemente, a intenção da natureza no criador será para algo indefinido: e isso é impossível. Por outro lado, se eles não devem continuar gerando para sempre, mas apenas por um certo tempo; então, depois desse tempo, eles não mais gerarão: e, portanto, devemos dizer que nem eles, desde o início, terão relações sexuais e gerarão.

Alguém, no entanto, pode dizer que haverá uso para alimentação e relações sexuais, não para a preservação e aumento do corpo, nem para a preservação das espécies e o aumento da humanidade, mas eu confio no prazer que acompanha esses atos, para que na recompensa final não falte algo para o prazer do homem.

Mas há muitas maneiras de mostrar que tal afirmação carece de razão: —Primeiro, porque, como já observamos, a vida depois da ressurreição será mais bem ordenada do que a vida presente, como foi dito acima. Agora, nesta vida é desordenado e pecaminoso fazer uso de comida ou veado para mero prazer, e não com o propósito de sustentar o corpo e gerar filhos. E há uma razão para isso: visto que o prazer vinculado a essas ações não é o seu fim; mas, ao contrário, a natureza os tornou agradáveis, para que o homem não se dê ao trabalho de realizar atos que são necessários à natureza; e isso poderia acontecer a menos que o prazer o pressionasse. Conseqüentemente, fazer essas coisas com o único objetivo de prazer é totalmente fora de ordem e impróprio. Portanto, isso não pode ser dito daqueles que irão ressuscitar, cuja vida será mais ordeira.

Novamente. A vida daqueles que se levantam novamente terá a bem-aventurança perfeita como seu objeto: e a felicidade perfeita do homem não consiste nos prazeres do corpo, como aqueles que derivam da comida e das relações sexuais, como provamos. Portanto, não devemos atribuir tais prazeres à vida após a ressurreição.

Além disso. Atos de virtude são direcionados para a felicidade como seu fim. Portanto, se o estado de bem-aventurança futura inclui os prazeres da mesa e da relação sexual, como pertencentes à felicidade, seguir-se-ia que aqueles que agem virtuosamente , devem de alguma forma incluir esses prazeres em sua intenção. Mas isso excluiria a temperança, visto que é inconsistente com essa virtude abster-se dos prazeres agora, a fim de desfrutá-los mais no futuro: todo homem casto seria um libertino, e cada abstêmio um glutão. Se, entretanto, os ditos prazeres devem estar presentes no estado de bem-aventurança, mas não como pertencentes a ele, de modo que aqueles que agem virtuosamente não precisem

intencioná-los; isso é impossível, porque tudo o que é, é por causa de outra coisa ou por si mesmo. Ora, os ditos prazeres não serão por causa de outra coisa, visto que não serão por causa de ações dirigidas ao fim da natureza, como já mostramos. Conseqüentemente, eles serão para seu próprio bem . Mas todas essas coisas são felicidadeem si, ou parte dela. Portanto, se esses prazeres devem estar presentes na vida daqueles que ressuscitam, eles farão parte de sua felicidade: e nós provamos que isso é impossível. Portanto, de forma alguma esses prazeres terão lugar na vida futura.

Avançar. Parece ridículo buscar os prazeres do corpo, que são comuns a nós e aos animais mudos, em um lugar onde os maiores prazeres se encontram consistindo na visão de Deus, que teremos em comum com os anjos, como afirmado acima de; a menos que alguém dissesse que a felicidade dos anjos é imperfeita, porque lhes faltam os prazeres dos animais: o que é igualmente absurdo.

Conseqüentemente, nosso Senhor disse (Mat. 22:30) que na ressurreição todos eles não se casarão, nem se casarão, mas serão como os anjos de Deus no céu.

Nisto refutamos o erro dos judeus e maometanos que dizem que depois da ressurreição os homens usarão comida e relações sexuais, como agora. Eles foram seguidos por alguns hereges cristãos, que disseram que Cristo reinaria sobre um reino terreno, que duraria mil anos: e que por aquele espaço de tempo aqueles que ressuscitaram se darão aos prazeres mais imoderados de comer e beber, a ponto de exceder não apenas toda moderação, mas até mesmo os limites da credibilidade: mas tais coisas só podem entrar nas mentes daqueles que têm inclinações carnais. Aqueles que são espirituais chamam aqueles que acreditam nessas coisas de χιλιασται, uma palavra grega que, como observa Agostinho, pode ser traduzida como milenaristas. Existem, no entanto, algumas coisas que parecem apoiar esta opinião. Em primeiro lugar, Adão, antes de pecar, era imortal; e ainda assim ele podia usar comida e relações sexuais naquele estado, uma vez que foi antes de pecar que foi dito a ele (Gn 1:28): Aumentar e

multiplicar: e novamente (ibid. 2:16): De cada árvore do paraíso comerás.

Novamente, depois de Sua ressurreição, Cristo é dito ter comido e bebido: pois é dito (Lucas 24:43) que, quando ele tinha comido antes deles, tomou os restos mortais que ele deu a eles. Além disso, Pedro disse (Atos 10:40, 41): Ele, que é Jesus, Deus ressuscitou no terceiro dia, e deu-o para ser manifestado, não a todo o povo, mas a testemunhas pré-ordenadas por Deus, mesmo para nós, que comemos e bebemos com ele depois que ele ressuscitou dos mortos.

Além disso, existem alguns textos que parecem prometer o uso de alimentos para os homens nesse estado. É dito (Isa. 25: 6): O Senhor dos exércitos fará a todos os povos desta montanha um banquete de vinho, de coisas gordurosas cheias de tutano, de vinho purificado das borras. E que isso se refere ao estado de vida após a ressurreição, fica claro a partir do que se segue (versículo 8): Ele lançará a morte de cabeça para sempre: e o Senhor Deus enxugará as lágrimas de toda face. Novamente, é dito (ibid. 65:13): Eis que meus servos comerão, e você terá fome: eis que meus servos beberão, e você terá sede: e isso é mostrado para se referir ao estado da vida futura , pelas palavras que se seguem (versículo 17): Eis que crio novos céus e uma nova terra. - Novamente, nosso Senhor disse (Mat. 26:29): Não beberei daqui em diante deste fruto da videira, até que dia em que beberei convosco de novo no reino de meu Pai: e (Lc 22:29, 30): Eu vos disponho, como meu Pai dispôs para mim, um reino: para que comais e bebais no meu mesa no meu reino. - Novamente é dito (Apoc. 22: 2) que nas duas margens do rio, que estará na cidade do bem-aventurado, haverá a árvorede vida, dando doze frutos: e novamente (ibid. 20: 4, 5): Eu vi ... as almas dos que foram decapitados pelo testemunho de Jesus ... e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Todos esses textos podem parecer confirmar a opinião dos hereges mencionados acima: mas a resposta não é muito difícil de encontrar.

A objeção que se refere a Adão não vale nada. Adão tinha uma certa perfeição pessoal: mas a natureza humana ainda não era totalmente perfeita em termos de números. Conseqüentemente,

Adão foi criado com a perfeição tornando-se o princípio de toda a raça humana: portanto, cabia a ele gerar, a fim de que a humanidade pudesse aumentar em número; e, conseqüentemente, também era necessário que ele participasse da comida. Por outro lado, a perfeição do homem, após a ressurreição, consistirá na natureza humana atingir a sua perfeição plena, de modo que o número dos eleitos possa ser completo: portanto, não haverá espaço para gerar ou participar da nutrição. Conseqüentemente, a imortalidade e a interrupção daqueles que ressuscitam serão diferentes da imortalidade e incorrupção de Adão. Eles serão imortais e incorruptíveis de tal forma que não podem morrer, e que impedem qualquer dissolução em seus corpos: enquanto que Adão era imortal de tal forma que era possível para ele não morrer, se ele pecasse não, e possível para ele morrer, se ele pecou. E sua imortalidade poderia ser preservada de tal forma, não que não houvesse dissolução em seu corpo, mas que a dissolução da umidade natural seria remediada pelo uso de comida, para que seu corpo não fosse realmente corrompido.

Com relação a Cristo, deve-se dizer que, depois de Sua ressurreição, Ele comeu, não porque precisava, mas para mostrar a realidade de Sua ressurreição. Conseqüentemente, aquele alimento não foi transformado em Sua carne, mas dissolvido em matéria pré-acente. Mas não haverá tal razão para comer após a ressurreição geral.

Os textos que parecem prometer o uso de alimentos após a ressurreição devem ser entendidos em um sentido espiritual. A Sagrada Escritura apresenta diante de nós verdades inteligíveis sob o disfarce de objetos sensíveis; a fim de que nossa mente, a partir das coisas que estão sob sua compreensão, possa aprender a amar as coisas que estão além de sua compreensão. Portanto, o deleite proporcionado pela contemplação da sabedoria e a aquisição da verdade inteligível pelo nosso entendimento costumam ser indicados nas Sagradas Escrituras pelo uso de alimentos: de acordo com o que é dito da Sabedoria (Prov. 9: 2, 5), Ela misturou o seu vinho, e apresentou a sua mesa ... e para os insensatos ela disse: Vinde, comer o meu pão e beber o vinho que eu misturei para você; e novamente (Ecclus. 15: 3), O Senhor o alimentará com o pão da

vida e do entendimento, e dará a ele a água da sã sabedoria para beber. Novamente, é dito sobre a Sabedoria (Provérbios 3:18): Ela é árvore da vida para os que dela lançam mão; e aquele que a retém é bem-aventurado. Portanto, esses textos não provam que os que se levantam novamente comerão.

As palavras de nosso Senhor, citadas de Matth. 26, pode ser entendido em outro sentido para aquele sugerido, de modo a se referir a Seu comer e beber com Seus discípulos, após a ressurreição, um vinho novo de fato, que é de uma maneira nova, ou seja, não porque Ele precisava dele, mas para provar Sua ressurreição: e as palavras, no reino de meu Pai significam que na ressurreição de Cristo o reino da imortalidade começou a ser demonstrado. A referência no Apocalipse aos mil anos e ao primeiroressurreição dos mártires, significa que a primeira ressurreição é a das almas, ao ressuscitar dos pecados, segundo o apóstolo (Efésios 5:14), Levanta-te dos mortos e Cristo te iluminará. Os mil anos significam todo o tempo da Igreja, quando os mártires e outros santos reinam com Cristo , tanto na Igreja do presente, que se chama reino de Deus, quanto no reino celestial, quanto às suas almas. Pois mil é o número que significa perfeição, porque é um cubo, ou seja, uma figura sólida, e sua raiz é dez, que também costuma significar perfeição. Conseqüentemente, é evidente que aqueles que se levantarem não terão uso para carne, bebida e veado.

Por fim, podemos concluir que todas as ocupações da vida ativa cessarão, visto que parecem estar direcionadas ao uso de alimentos e relações sexuais, e outras necessidades de uma vida corruptível. Conseqüentemente, somente a ocupação da vida contemplativa permanecerá naqueles que ressuscitarem: por isso, foi dito de Maria ao contemplar (Lc 10,42) que ela escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. Daí também se diz (Jó 7: 9, 10): Aquele que descer ao inferno não subirá; nem tornará mais para sua casa, nem o seu lugar o conhecerá mais. Nessas palavras, Jó nega a ressurreição, como alguns sustentaram, dizendo que depois da ressurreição o homem retornará a ocupações como as que tem agora, como por exemplo, a construção de casas e ocupações semelhantes.

CAPÍTULO LXXXIV
QUE OS CORPOS DAQUELES QUE RESSUSCITARAM TERÃO A MESMA NATUREZA DE ANTES

O assunto precedente deu a alguns ocasião para errar sobre a condição dos que se levantam novamente. Vendo que um corpo composto de elementos contrários está aparentemente necessariamente sujeito à corrupção, alguns sustentaram que os corpos daqueles que se levantam novamente não serão compostos de elementos contrários. Destes, alguns sustentavam que nossos corpos não se levantarão novamente com uma natureza corpórea, mas serão transformados em espíritos: e eles foram induzidos a sustentar esta opinião pelas palavras do Apóstolo (1 Coríntios 15:44), É semeado um corpo natural, surgirá um corpo espiritual. Outros, movidos pelo mesmo texto, afirmavam que nossos corpos, na ressurreição, seriam rarefeitos, como o ar e o vento: pois o ar se chama spiritus, de modo que o corpo espiritual significaria um corpo semelhante ao ar. Outros disseram novamente que na ressurreição nossas almas retomarão, não os corpos terrestres, mas celestiais: e eles foram levados a ter essa visão, pelas palavras do apóstolo falando da ressurreição (1 Coríntios 15:40), E há corpos celestes e corpos terrestres. E tudo isso parece encontrar apoio nas palavras do Apóstolo (ibid. 50), Carne e sangue não podem possuir o reino de Deus: de modo que, aparentemente, os corpos dos que ressuscitarão não conterão carne e sangue , nem conseqüentemente quaisquer outros humores. Essas opiniões, entretanto, são manifestamente errôneas.

Pois a nossa ressurreição estará em conformidade com a de Cristo, segundo o apóstolo (Filipe, 3:21), que reformará o corpo de nossa baixeza, semelhante ao corpo de sua glória. Agora, depois de Sua ressurreição, Cristo tinha um corpo palpável, consistindo de carne e ossos: visto que é relatado, Ele disse aos Seus discípulos após a Ressurreição (Lucas 24:39):Manuseie e veja; pois um espírito não tem carne nem ossos, como você me vê ter . Portanto,

outros homens, também, quando se levantarem novamente, terão corpos palpáveis, consistindo de carne e ossos.

Novamente. A alma está unida ao corpo como forma à matéria. Agora, toda forma tem sua matéria definida, uma vez que o ato deve ser proporcional à potencialidade. Desde então, a alma será da mesma espécie, aparentemente terá a mesma matéria específica. Portanto, o corpo será o mesmo especificamente após a ressurreição como antes: de modo que consistirá de carne e osso e outras partes semelhantes .

Avançar. Visto que a definição das coisas naturais, que significa a essência específica, inclui a matéria, parece que uma mudança específica da matéria deve envolver uma mudança específica da coisa natural. Agora o homem é uma coisa natural. Conseqüentemente , se, após a ressurreição, ele não tiver, como agora, um corpo consistindo de carne e osso e partes semelhantes, aqueles que ressuscitarão não serão da mesma espécie de agora, e serão chamados de homens, mas de forma equivocada.

Novamente. A alma de um homem está mais distante de um corpo de outra espécie do que do corpo de outro homem. Agora, a alma não pode ser unida ao corpo de outro homem, como já provamos. Muito menos então ele pode ser unido, na ressurreição, a um corpo de outra espécie.

Avançar. Para um homem ser o mesmo quando se erguer novamente, suas partes essenciais devem ser as mesmas. Se então, seu corpo não consistirá de carne e osso quando ele ressuscitar, ele não será o mesmo homem.

Jó rejeita claramente todas essas falsas opiniões quando diz (19.26, 27): Eu serei vestido novamente com minha pele e em minha carne verei meu Deus, a quem eu mesmo verei ... e não outro.

Além disso, cada uma das opiniões acima é questionável em sua própria maneira.

É quase impossível que um corpo se transforme em espírito. Pois as coisas que são transformáveis umas nas outras devem ter matéria comum: e não pode haver matéria comum às coisas espirituais e corporais, visto que as primeiras são totalmente

imateriais, como provamos. Portanto, o corpo humano não pode ser transformado em uma substância espiritual.

Novamente. Se o corpo humano for transformado em uma substância espiritual, ele será transformado na substância espiritual da alma ou em alguma outra. Se for mudado para o primeiro, então depois da ressurreição não haverá nada no homem além de sua alma, mesmo como antes da ressurreição: e conseqüentemente sua condição não será alterada na ressurreição. E se fosse transformado em outra substância espiritual, seguir-se-ia que duas substâncias espirituais co mbinariam para formar uma coisa na natureza: e isso é totalmente impossível, visto que toda substância espiritual é auto-subsistente.

É igualmente impossível que o corpo do homem que se levanta seja semelhante ao ar ou ao vento. Pois o corpo de um homem, ou de qualquer animal, deve ter configuração definida, tanto no todo quanto em suas partes. E um corpo com uma figura definida deve ser terminável: uma vez que uma figura é aquilo que está compreendido em seu ou seus termos: enquanto o ar não é deem si mesmo terminável, mas está confinado pelos termos de outra coisa. Portanto, o corpo de um homem, na ressurreição, não pode ser semelhante ao ar ou ao vento.

Avançar. O corpo do homem que se levanta deve ter o sentido do tato: já que nenhum animal está sem ele; e quando ele se levanta novamente, ele precisa ser um animal, se ele deseja ser um homem. Ora, um corpo semelhante ao ar não pode ter o sentido do tato, nem mesmo um corpo simples, uma vez que um corpo que é perceptivo ao contato precisa estar no meio de qualidades tangíveis, para estar em potencial para elas, como o Philos Opher estados (2 De Anima, texto. ci.). Portanto, o corpo de um homem que se levanta novamente não pode ser semelhante ao ar ou ao vento.

Portanto, também não pode ser um corpo celeste. Pois o corpo de um homem ou de qualquer animal deve ser suscetível a qualidades tangíveis, como acabamos de afirmar. Ora, isso é incompatível com um corpo celeste, que não é nem quente, nem frio, nem úmido, nem seco, nem qualquer outra coisa dessa espécie, seja real ou potencialmente, como é provado em 1 De

Cœlo. Portanto, o corpo do homem, na ressurreição, não será um corpo celestial.

Novamente. Os corpos celestes são incorruptíveis e, conseqüentemente, não podem ser alterados de sua disposição natural: e são naturalmente esféricos em figura (1 De Cœlo et Mundo). Portanto, eles não podem receber a figura que é naturalmente devida ao corpo humano. Conseqüentemente, os corpos daqueles que ressuscitam não podem ter a natureza de corpos celestes.

CAPÍTULO LXXXV
QUE OS CORPOS DAQUELES QUE RESSUSCEM TERÃO UMA DISPOSIÇÃO DIFERENTE DA QUE ELES TINHAM ANTES

EMBORA os corpos daqueles que ressuscitam sejam da mesma espécie que nossos corpos são agora, eles terão uma disposição diferente. Em primeiro lugar, na ressurreição, os corpos de todos os homens, tanto bons quanto maus, serão incorruptíveis. Existem três razões para isso .

O primeiro é tirado do final da ressurreição. Os bons e os maus ressuscitarão, para que possam, em seus próprios corpos, receber a recompensa ou o castigo pelas obras que realizaram enquanto ainda viviam no corpo. Agora, a recompensa do bem, ou seja, a bem-aventurança, será eterna: da mesma forma, o castigo eterno é devido ao pecado mortal. Ambos os pontos foram provados. Portanto, em ambos os casos, eles devem receber um corpo incorruptível.

Outra razão pode ser encontrada na causa formal daqueles que ressuscitam, a saber, a alma. Já dissemos que a alma retomará seu corpo na ressurreição, para que não permaneça para sempre separada dele. Desde então o corpo é restaurado à alma para o bem da perfeição da alma, está se tornando que o corpo deve ser disposto de uma maneira adequada à alma. Portanto, visto que a alma é incorruptível, um corpo incorruptível será restaurado a ela.

A terceira razão pode ser tirada da causa ativa da ressurreição. Deus restaurará os corpos já corrompidos; portanto, a fortiori, poderá preservar para sempre a vida que restaurará a esses corpos. Assim, quando ele quis, ele guardouda corrupção até mesmo corpos corruptíveis, por exemplo, os corpos dos três filhos na fornalha ardente.

Conseqüentemente, a incorruptibilidade da vida futura deve ser entendida no sentido de que o corpo que agora é corruptível, pelo poder divino, se tornará incorruptível, em que a alma, ao dar vida ao corpo, exercerá domínio perfeito sobre ele. , nem nada será capaz

de impedir a alma neste efeito vivificador. Daí o apóstolo dizer (1Co 15:53): Este corruptível deve se revestir de incorrupção: e esse mortal deve revestir-se da imortalidade. Conseqüentemente, o homem se levantará imortal, não através da retomada de outro corpo incorruptível, como as opiniões acima mencionadas sustentavam, mas porque o que agora é corruptível se tornará incorruptível. Portanto, devemos entender o dito do Apóstolo (ibid. 50), Carne e sangue não podem possuir o Reino de Deus, no sentido de que na vida após a ressurreição não haverá corrupção de carne e sangue, mas que estes as coisas permanecerão em substância; portanto, ele acrescenta: Nem a corrupção possuirá incorrupção.

CAPÍTULO L XXXVI
A QUALIDADE DOS CORPOS GLORIFICADOS

EMBORA, pelos méritos de Cristo, o defeito da natureza seja tirado de todos, bons e maus, na ressurreição, ainda haverá uma diferença entre o bem e o mal, no que diz respeito às coisas que lhes pertencem pessoalmente. Ora, pertence à natureza que a alma humana seja a forma do corpo, vivificando-o e preservando-o no ser: mas é pelos atos pessoais que a alma merece ser elevada à glória da visão beatífica, ou ser excluída desta glória em por causa do pecado. Conseqüentemente, os corpos de todos, sem exceção, serão dispostos de maneira a se tornarem a alma, de modo que a forma incorruptível comunicará seu ser incorruptível ao corpo, não obstante a formação deste de elementos contrários; bec ause pelo poder divino da matéria do corpo humano será totalmente sujeita à alma a esse respeito: além de que, por causa da glória e do poder da alma, quando elevado à visão de Deus, o corpo unidos a ele irá adquirir algo mais. Pois o poder divino terá o efeito de tornar o corpo totalmente sujeito à alma, não apenas em seu ser, mas também em suas ações, paixões, movimentos e qualidades corporais.

Conseqüentemente, assim como a alma que goza da vista de Deus será preenchida com o brilho espiritual, por uma espécie de transbordamento da alma para o corpo, este último será, à sua maneira, revestido com o brilho da glória. Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 15:18): É semeado, ou seja, o corpo, em desonra, ele se levantará em glória: porque agora este nosso corpo é impermeável à luz, ao passo que então será cheio de luz, de acordo com Matth. 13:43, Então os justos brilharão como o sol no reino de seu pai.

Novamente, a alma que, unida ao seu fim último, desfrutará da vista de Deus, encontrará todos os seus desejos realizados: e uma vez que o corpo se move em obediência ao desejo da alma, o resultado será que os movimentos do corpo serão em perfeita obediência ao espírito. Conseqüentemente, os corpos dos bem-aventurados, após a ressurreição, serão ágeis: e isso é indicado pelo apóstolo (1Co 15:43): Semeia-se na fraqueza, ressuscitará em poder. Para nóssentir a fraqueza do corpo, quando o achamos

incapaz de satisfazer o desejo da alma, nos movimentos e ações comandadas pela alma. Esta fraqueza será então totalmente removida, porque o corpo receberá um transbordamento de poder da alma unida a Deus: por que novamente se diz dos justos (Sb 3: 7) que eles correrão para lá e para cá, como faíscas entre os juncos. Seus movimentos , entretanto, não serão ocasionados pela necessidade, visto que aqueles que possuem Deus nada precisam, mas serão exibições de poder.

Além disso, assim como a alma que desfruta de Deus terá seu desejo satisfeito, por ter obtido a posse de todo o bem, assim também seu desejo será satisfeito quanto à remoção de todo o mal, visto que não pode haver mal onde o soberano bem está . Conseqüentemente, o corpo que é aperfeiçoado por aquela alma estará, em conformidade com ela, livre de todo mal, tanto em ato quanto em potencialidade. Em ato, já que nele não haverá corrupção, nem deformidade, nem defeito de qualquer espécie: em potencialidade, porque nada poderá lhe fazer mal; para que seja intransitável. Essa impassibilidade, entretanto, não implica em insensibilidade: pois eles usarão seus sentidos para prazeres que não sejam incompatíveis com um estado de incorrupção. O apóstolo indica este estado de impassibilidade, quando diz (1 Cor. 15:42): Semeia-se em corrupção, ressuscitará em incorrupção.

Novamente. A alma que desfruta de Deus aderirá a Ele da maneira mais completa e participará de Sua bondade no mais alto grau possível, que seja consistente com seu modo de ser. Portanto, o corpo estará perfeitamente sujeito à alma e compartilhará das propriedades da alma , tanto quanto possível, na agudeza dos sentidos, na ordem do apetite corporal e na perfeição superlativa de sua natureza. Pois uma coisa é tanto mais perfeita por natureza quanto sua matéria está mais completamente sujeita à sua forma. Daí o Apóstolo dizer (1Co 15:44): É semeado um corpo natural (animal); deve surgir um corpo espiritual. Na ressurreição, o corpo será espiritual, não que seja um espírito, como alguns entendem erroneamente (quer espírito signifique uma substância espiritual, ou ar ou luz), mas porque estará completamente sujeito ao espírito. Mesmo assim, falamos do corpo animal, não que seja um animal,

mas porque está sujeito às paixões dos animais e precisa de comida.

Do exposto, segue-se que assim como a alma do homem será elevada à glória dos espíritos celestiais, ao ver Deus em Sua essência, como afirmado acima, assim seu corpo será elevado às propriedades dos corpos celestes, em brilho, impassibilidade, movimento fácil e incansável, e em ser aperfeiçoado em sua forma mais perfeita . Isso é o que o Apóstolo quis dizer quando disse que o homem se levantará novamente com um corpo celestial, celestial, de fato, não na natureza, mas na glória. Portanto, depois de dizer que existem corpos celestes e corpos terrestres, ele acrescenta que um é a glória do celestial e outro a glória do terrestre (1Co 15:40). E assim como a glória à qual a alma humana é elevada ultrapassa o poder natural dos espíritos celestes, como provamos, a glória dos corpos ressuscitados supera a perfeição natural dos corpos celestes em maior brilho, mais impassibilidade imutável, e mais perfeita agilidade e dignidade da natureza.

CAPÍTULO LXXXVII
O LUGAR DOS CORPOS GLORIFICADOS

UMA VEZ que um lugar deve ser proporcional ao que está nele, segue-se que, como os corpos daqueles que ressuscitam adquirem as propriedades dos corpos celestes, eles têm um lugar no céu também, ou melhor, acima de todos os céus, a fim de que podem estar junto com Cristo, por cujo poder serão levados a essa glória; e de quem o apóstolo diz (Ef 4:10) que subiu acima de todos os céus, para cumprir todas as coisas.

Parece estúpido argumentar contra esta promessa divina, a partir da posição natural dos elementos, como se fosse impossível para o corpo humano ser elevado acima dos elementos mais leves, por ser feito de terra e, por natureza, ocupar o mais baixo. Lugar, colocar. Pois é evidente que, devido ao poder da alma, o corpo, aperfeiçoado pela alma, não segue as inclinações dos elementos. Mesmo nesta vida a alma, por seu poder, mantém o corpo unido, para que não seja dissolvido por ser composto de elementos contrários: e novamente pela força motriz da alma, o corpo é movido para cima, e tanto mais quanto o a força motriz é mais forte. Agora é evidente que o poder da alma será perfeito, quando estiver unida por visão a Deus. Portanto, não deve parecer difícil para o corpo, pelo poder da alma, ser preservado de toda corrupção e ser elevado acima de todos os outros corpos. Nem esta promessa divina provou ser impossível pelo fato de que os corpos celestes são inquebráveis e impedem que os corpos glorificados sejam elevados acima deles; porque o poder divino habilitará o corpo glorificado a estar no mesmo lugar que um corpo celestial . Já temos uma indicação disso no corpo de Cristo que entrou aos discípulos, estando as portas fechadas.

CAPÍTULO LXXXVIII
O SEXO E A IDADE DAQUELES QUE RESSUSCITAM

Não devemos julgar, entretanto, como alguns têm feito, que o sexo feminino faltará nos corpos daqueles que ressuscitarem. Visto que os defeitos da natureza devem ser reparados na ressurreição, os corpos daqueles que ressuscitarão não terão nenhuma das coisas que pertencem à perfeição da natureza. Agora, assim como outros membros do corpo pertencem à integridade do corpo humano, o mesmo acontece com aqueles que servem ao propósito de geração, tanto no homem quanto na mulher. Portanto, os corpos se levantarão novamente com esses membros.

Isso também não é obvio pelo fato de que não haverá uso para esses membros, como provamos: pois, se essa fosse uma razão suficiente para dispensar esses membros, os membros que são usados para se alimentar estariam igualmente ausentes naqueles que ressuscitará, uma vez que não haverá qualquer uso para comida após a ressurreição: e, portanto, um número considerável de membros faltaria nos corpos daqueles que ressuscitarão dos mortos.

Portanto nenhum desses membros faltará, embora eles não tenham seu uso; mas não sem propósito, visto que servirão para restaurar a integridade do corpo humano. Nem a fraqueza do sexo feminino prejudica a perfeição daqueles que se levantarão novamente, porque essa não é uma fraqueza por defeito da natureza, mas pretendida pela natureza. Além disso, essa mesma distinção na natureza, por se estender a todas as coisas, servirá como uma prova da perfeição da natureza e como uma indicação da sabedoria divina colocando todas as coisas em ordem.

Nem precisamos ser movidos a pensar de outra forma, pelas palavras do Apóstolo (Ef 4:13), até que todos nós nos encontremos na unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, até um homem perfeito, até o medida de idade da plenitude de Cristo. Isso não significa que neste encontro, quando aqueles que ressuscitarão

dos mortos irão para o ar, ao encontro de Cristo, cada um pertencerá ao sexo masculino; mas pretende indicar a perfeição e o poder da Igreja. Toda a Igreja será como um homem perfeito saindo ao encontro de Cristo, como fica claro pelo que dissemos e pelo que ainda temos a dizer.

Todos ressuscitarão na idade de Cristo, que é a idade da juventude, porque só nessa idade a natureza é perfeita: pois a criança ainda não cresceu para ter atingido a perfeição da natureza, e a velhice o ultrapassou por meio da decadência.

CAPÍTULO LXXXIX
A QUALIDADE DOS CORPOS NA RESSURREIÇÃO NO QUE DIZ RESPEITO A DANOS

Agora temos o suficiente para prosseguir, para perceber qual será a condição dos corpos dos condenados na ressurreição. Pois esses corpos precisam ser proporcionais às almas daqueles que estão para ser condenados. Ora, as almas dos ímpios têm uma boa natureza, visto que foi criada por Deus; mas sua vontade é desordenada e se desviou de seu fim apropriado. Portanto seus corpos, em qualquer coisa que pertença à sua natureza, serão restaurados à integridade, uma vez que eles ressuscitarão em uma idade perfeita, sem qualquer diminuição de membros, e sem qualquer defeito ou corrupção, ocasionado pelo erro ou fraqueza da natureza. Daí o apóstolo dizer (1 Cor. 15:52): Os mortos ressuscitarão incorruptíveis, o que evidentemente se refere a todos, tanto os bons quanto os ímpios, como mostra o contexto. Visto que, entretanto, suas almas estarão, quanto à vontade, afastadas de Deus e privadas de seu fim apropriado, seus corpos não serão espirituais e totalmente sujeitos ao espírito, mas serão carnais em suas afeições. Nem seus corpos serão ágeis, como obedecer à alma sem dificuldade, mas serão pesados e pesados: e, de certa forma, eles serão insuportáveis para suas almas, assim como suas almas serão afastadas de Deus pela desobediência. Eles também permanecerão passivos como agora, ou ainda mais; e ainda enquanto afligidos por coisas sensíveis, eles não serão corrompidos, mesmo que suas almas sejam atormentadas pelo desejo totalmente frustrado de felicidade. Além disso, seus corpos serão impermeáveis à luz e sombrios; assim como suas almas serão estranhas à luz do conhecimento divino. Por isso o apóstolo diz (1 Cor. 15:51): Todos nós deveríamos ressuscitarnovamente; mas nem todos seremos mudados: porque só o bem será mudado para a glória; nós aqui, os corpos dos ímpios ressuscitarão sem glória.

Alguém pode considerar impossível que os corpos dos ímpios sejam passíveis sem serem também corruptíveis: já que o excesso de paixão causa perda de substância: assim, se um corpo permanece muito tempo no fogo, é finalmente consumido; e se a dor for muito intensa, a alma abandona o corpo.

Mas tudo isso postula a mutabilidade da matéria de uma forma para outra: ao passo que, após a ressurreição, o corpo humano de bons e maus não mudará de uma forma para outra, pois em ambos os casos será completamente aperfeiçoado em seu ser natural pela alma. Portanto, não será mais possível que esta forma seja removida deste corpo, e que outra forma tome o seu lugar, porque o poder divino sujeitará completamente o corpo à alma. Conseqüentemente, a potencialidade da matéria primal para todas as formas permanecerá no corpo humano, restringida, por assim dizer, pelo poder da alma, da possibilidade de ser acionada por outra forma. Visto que, entretanto, os corpos dos condenados em certas condições, não estarão totalmente sujeitos às suas almas, eles sofrerão a dor do antagonismo dos objetos sensíveis: pois eles sofrerão com o fogo material, tanto quanto a qualidade do fogo , em razão de sua predominância, contraria o equilíbrio dos humores e o ajuste mútuo que são conaturais aos sentidos, embora não possa destruí-los totalmente. E, no entanto, essa dor não será capaz de separar a alma do corpo, porque o corpo está sob a necessidade de permanecer para sempre na mesma forma.

Além disso, assim como os corpos dos abençoados, por serem renovados para a glória, serão elevados acima dos corpos celestes, na devida proporção, os corpos dos condenados serão enviados às regiões inferiores, um lugar de trevas e tormento. Por isso é dito (Salmos 54:16): Deixe a morte vir sobre eles, e deixe-os descer vivos ao inferno: e (Apoc. 20: 9, 10): O diabo que os seduziu, foi lançado no tanque de fogo e enxofre, onde tanto a besta quanto o falso profeta serão atormentados dia e noite para todo o sempre.

CAPÍTULO XC
COMO AS SUBSTÂNCIAS INCORPÓREAS PODEM SOFRER DE UM FOGO MATERIAL

Pode surgir uma dúvida sobre como o diabo, que é incorpóreo, e, antes da ressurreição, as almas dos condenados, podem sofrer com o fogo material, que, de acordo com as palavras de nosso Senhor (Mat. 25:41), atormentará as almas dos condenados no inferno. Pois Ele disse: Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que foi preparado para o diabo e seus anjos.

W e não devemos pensar que substâncias incorpóreas pode ser afetada por um incêndio material, de modo que sua natureza ser corrompido ou alterados, ou de qualquer forma alterado pelo fogo, da mesma forma como nossos corpos corruptíveis são afetados pelo fogo. Pois as substâncias incorpóreas não têm natureza material, de modo que podem ser alteradas por substâncias materiais. Nem são receptivos às formas dos objetos sensíveis, exceto por compreendê-los: e tal recepção não é penal, mas aperfeiçoadora e doadora de prazer. Nem pode ser dito queeles sofrem com o fogo material, em razão de um certo antagonismo, como os corpos após a ressurreição: visto que as substâncias incorpóreas não têm órgãos dos sentidos, e não têm uso para poderes sensíveis. Conseqüentemente, as substâncias incorpóreas sofrem com o fogo material por serem acopladas a ele de alguma forma. Pois um espírito pode ser acoplado a um corpo tanto como sua forma; - assim a alma é acoplada com o corpo para lhe dar vida: - ou sem ser sua forma; assim, os necromantes, pelo poder dos demônios, combinam espíritos com aparições e coisas do gênero. A fortiori, portanto, pode o poder divino ligar as almas dos condenados a um fogo material: e assim lhes é doloroso saber que estão unidos às coisas mais baixas como um castigo.

Além disso, é razoável que as almas dos condenados sejam punidas com dor material.

Todo pecado da criatura racional resulta da desobediência a Deus. Ora, o castigo deve corresponder à falta, para que a vontade

receba um castigo em contraste com aquele por amor de que pecou. Portanto, é razoável que a natureza racional seja punida por seu pecado, estando de certa forma ligada às coisas abaixo dela e, portanto, sujeita a elas.

Novamente. O pecado que é cometido contra Deus merece não só a dor da perda , mas também a dor dos sentidos, como já provamos. Pois a dor dos sentidos corresponde ao pecado quanto à conversão desordenada a um bem mutável, assim como a dor da perda corresponde ao pecado, quanto à aversão ao bem imutável. Agora, a criatura racional, e especialmente a alma humana, peca ao se voltar desordenadamente para as coisas materiais. Portanto, é apropriado que seja punido por meio de coisas materiais.

Avançar. Se o pecado merece a punição dolorosa que é chamada de dor dos sentidos, como provado acima, essa punição deve vir de algo que pode causar dor. Agora, nada causa dor, exceto na medida em que é contrário à vontade. E não é contrário à vontade natural da criatura racional, estar unido a uma substância espiritual ; pelo contrário, dá-lhe prazer e conduz à sua perfeição. Pois é a união de semelhante a semelhante e do objeto inteligível à inteligência: uma vez que toda substância espiritual é, em si mesma, inteligível. Por outro lado, é contrário à vontade natural de uma substância espiritual, que ela seja sujeita a um corpo, do qual, de acordo com a ordem de sua natureza, deve ser livre. Portanto, é apropriado que uma substância espiritual seja punida por meio de coisas materiais.

Conseqüentemente, segue-se que, embora as coisas materiais faladas pelas Escrituras para descrever as recompensas dos bem-aventurados, devem ser entendidas em um sentido espiritual, como afirmamos em relação à promessa de comida e bebida, no entanto, algumas das as punições com as quais as Escrituras ameaçam o pecador devem ser entendidas no sentido material e estrito. Pois não é adequado que a natureza superior seja recompensada por usar uma natureza inferior, mas por ser unida a uma natureza ainda superior: ao passo que é adequado que ela seja punida sendo consignada à sociedade das coisas abaixo dela. No entanto, isso não nos proíbe de dar uma interpretação espiritual e metafórica a certas expressões materiais das Escrituras em referência às

punições dos condenados. Por exemplo, é dito (Is 66:24): Seu verme não morrerá: visto que pelo verme podemos entender o remorso de consciência, com o qual também os ímpios serão torturados:um verme material não pode se alimentar de uma substância espiritual, nem dos corpos dos condenados, que serão incorruptíveis. Novamente, choro e ranger de dentes não podem ser atribuídos, exceto metaforicamente, a substâncias espirituais; embora possam ser aplicados no sentido material aos corpos dos condenados após a ressurreição. Chorando, no entanto, não devemos compreender o derramamento de lágrimas, uma vez que nada será resolvido a partir desses corpos; mas isso significa a constrição do coração, a convulsão dos olhos e da testa, que estão associadas ao choro.

CAPÍTULO XCI
QUE A ALMA RECEBERÁ SEU CASTIGO OU RECOMPENSA, ASSIM QUE SE PARTIR DO CORPO

Pelo que dissemos, pode-se concluir que imediatamente após a morte, as almas dos homens são punidas ou recompensadas de acordo com seus méritos.

A alma separada é suscetível à dor espiritual e corporal, como já provamos. Também fica claro pelo que foi dito no Terceiro Livro que ela é capaz de ser glorificada: porque assim que a alma se afasta do corpo, ela é capaz de ver Deus, o que ela não poderia fazer, enquanto fosse você. ligada a um corpo corruptível: e a felicidade última do homem, que é a recompensa da virtude, consiste em ver Deus. Agora não há razão para adiar uma punição ou recompensa, após o momento em que a alma é capaz de recebê-los. Portanto, à medida que a alma se afasta do corpo, ela recebe sua punição ou recompensa pelas coisas que fez enquanto ainda estava no corpo.

Novamente. Esta vida é tempo de mérito ou demérito: portanto, é comparada ao serviço militar ou doméstico: assim se diz (Jó 7: 1): A vida do homem na terra é uma guerra, e seus dias são como os dias de um mercenário. Agora, recompensa ou punição é devida àqueles que serviram bem ou mal, assim que seu serviço é encerrado; portanto, é dito (Levítico 19:13): O salário daquele que foi contratado por ti não permanecerá contigo até de manhã; e o Senhor disse (Joel 3: 4): Muito em breve te devolverei uma recompensa sobre a tua própria cabeça. Portanto, a alma receberá sua recompensa ou punição imediatamente após a morte.

Novamente. A ordem de punição e recompensa deve corresponder à ordem de falta e mérito. Ora, o mérito e a falta não são atribuídos ao corpo, exceto por meio da alma: uma vez que nada é merecedor de elogio ou culpa, exceto na medida em que é voluntário. Consequentemente b recompensa oth e punição são concedidos para o corpo através da alma, e para a alma por causa do corpo. Portanto, não há razão para que a punição ou

recompensa da alma deva aguardar seu reencontro com o corpo: na verdade, parece mais apropriado que a alma que foi a primeira a ser sujeita a pecado ou mérito, seja a primeira a ser punida ou recompensado.

Além disso. Pela mesma providência divina, recompensas e punições são devidas à criatura racional, visto que as coisas naturais são providas com as perfeições devidas a elas. Ora, as coisas naturais recebem de uma só vez cada uma a perfeição de que é capaz, a menos que haja obstáculo, seja da parte do receptor, seja da parte do agente. Desde então, a alma assim que se afasta do corpo, é capaz de receber qualquerglória ou punição: segue-se que a recompensa dos bons e a punição dos ímpios não são postergadas até a reunião da alma e do corpo.

Devemos observar, porém, no que diz respeito ao bem, que pode haver algo que impeça suas almas de receberem, assim que se separem do corpo, sua recompensa final, que consiste na visão de Deus. A criatura racional não pode ser elevada a essa visão, a menos que seja totalmente purificada, uma vez que essa visão ultrapassa toda a faculdade natural da criatura. Por isso é dito (Sb 7:25) da sabedoria, que nenhuma coisa contaminada entra nela, e (Isaías 35: 8): O impuro não passará por ela. Agora a alma está contaminada pelo pecado, pelo que adere desordenadamente às coisas abaixo dela : e nesta vida ela é limpa desta contaminação pela Penitência e os outros sacramentos, como declarado acima. Às vezes, porém, acontece que essa limpeza não é totalmente concluída nesta vida, mas a alma ainda tem uma dívida de punição, seja por negligência, ou ocupações, ou porque foi surpreendida pela morte. No entanto, por isso não merece ser totalmente privado de sua recompensa, visto que essas coisas podem acontecer sem pecado mortal, o único que tira a caridade, à qual é devida a recompensa da vida eterna, como afirmamos no Terceiro Livro . Conseqüentemente, depois desta vida, essa alma precisará ser purificada antes de receber sua recompensa final. Ora, essa limpeza é efetuada por meio de punição, assim como nesta vida a pessoa poderia ter sido purificada por uma punição satisfatória: do contrário, o negligente estaria em melhor situação do que o prudente, se na próxima vida não sofresse por seus pecados. a punição que eles

deixaram de sofrer nesta vida. Portanto, as almas dos justos, que possuem algo que poderia ser purificado neste mundo, estão impedidas de receber sua recompensa, até que tenham sofrido uma punição purgatorial: e é por isso que afirmamos que existe um Purgatório.

Somos justificados nesta declaração pelas palavras do apóstolo (1 Cor. 3:15): Se a obra de alguém queimar, ele sofrerá perda; mas ele mesmo será salvo, ainda que pelo fogo. Isso é confirmado pelo costume universal da Igreja de rezar pelos mortos: uma vez que tais orações seriam inúteis se não houvesse o purgatório após a morte. Pois a Igreja ora não por aqueles que já estão no termo final de uma vida boa ou má, mas por aqueles que ainda não a alcançaram.

Que a alma recebe sua dor ou punição imediatamente após a morte, desde que não haja obstáculo, é confirmado pela autoridade das Escrituras. Dos ímpios é dito (Jó 21:13): Eles passam seus dias na riqueza, e em um momento eles vão para o inferno: e (Lucas 16:22): O homem rico também morreu; e foi sepultado no inferno: pois o inferno é o lugar onde as almas são punidas. O mesmo é claro com relação aos justos: assim, de acordo com Lucas 23:43, nosso Senhor, enquanto pendurado na cruz, disse ao ladrão: Hoje estarás comigo no paraíso: e por paraíso se entende a recompensa que é prometido aos justos, segundo Apoc. 2: 7, Ao que vencer, darei a comer da árvore da vida, que está no paraíso do meu Deus.

Alguns dizem, entretanto, que o paraíso não significa a recompensa final que estará no céu, de acordo com Matth. 5:12, Alegrem-se e regozijem-se por sua recompensa é muito grande no céu, mas uma recompensa terrena, porque o paraíso parece indicar um lugarterra, por ter sido dito (Gn 2: 8) que o Senhor Deus havia plantado um paraíso de prazer desde o princípio: onde colocou o homem que ele formou.

No entanto, se considerarmos as palavras da Sagrada Escritura, descobriremos que a recompensa final que é prometida no céu aos santos, é concedida imediatamente após esta vida. Pois o apóstolo, depois de falar da glória final, diz (2 Coríntios 4:17, 18): Aquilo que é no momento momentâneo e leve de nossa tribulação, opera por nós sobremaneira excessivamente, um peso eterno de glória. Enquanto

não olhamos para as coisas que são vistas, mas para as coisas que não são vistas. Porque as coisas que se vêem são temporais, mas as que não se veem são eternas: onde ele evidentemente está falando da glória final que está no céu. Então, a fim de mostrar quando e como essa glória deve ser concedida, ele acrescenta (ibid. 5: 1): Pois sabemos, se a nossa casa terrestre desta habitação for dissolvida, que temos um edifício de Deus, a casa não feita por mãos, eterna no céu. Isso evidentemente significa que, o corpo sendo entregue à corrupção, a alma é levada para a mansão eterna e celestial, que é nada menos que o gozo da Divindade, junto com os anjos no céu.

E se alguém opta por contradizer isso, sustentando que o Apóstolo não disse que, assim que o corpo for entregue à dissolução, devemos ter uma morada eterna no céu na realidade, mas apenas na esperança, e que finalmente nós são para tê-lo na realidade, é claro que isso é contrário ao significado do Apóstolo. Pois mesmo enquanto vivemos aqui embaixo, devemos ter uma habitação celestial, de acordo com a predestinação divina , de modo que já a tenhamos na esperança, de acordo com Rom. 8:24, pois somos salvos pela esperança. Conseqüentemente, não haveria nenhum propósito em acrescentar: Se a nossa casa terrestre desta habitação fosse dissolvida, uma vez que teria bastado dizer: Sabemos que temos um edifício de Deus, etc. Isso fica ainda mais claro pelo que ele diz mais adiante (8: 6-8), Sabendo que enquanto estamos no corpo, estamos ausentes do Senhor. (Porque andamos por fé e não por vista.) Mas estamos confiantes, e ter um bom vai t o estar ausente em vez do corpo, para estarmos presentes com o Senhor. Ora, não haveria utilidade em desejarmos estar ausentes, isto é, separados, do corpo, a menos que estivéssemos imediatamente presentes com o Senhor. Mas não estamos presentes, a menos que Ele esteja presente aos nossos olhos: visto que enquanto andamos pela fé e não pela vista, estamos ausentes do Senhor (ibid.). Portanto, assim que a alma do justo é separada do corpo, ela vê a Deus; e esta é a bem-aventurança final, como provamos no Terceiro Livro. A mesma conclusão é provada pelas palavras do mesmo apóstolo (Fil. 1:23), Desejando ser dissolvido e

estar com Cristo. Agora Cristo está no céu; e, portanto, o apóstolo desejava ir para o céu assim que seu corpo fosse dissolvido.

Isso descarta o erro de certos gregos que negam o Purgatório e dizem que as almas, antes da ressurreição dos corpos, nem sobem ao céu nem são lançadas no inferno.

CAPÍTULO XCII
QUE IMEDIATAMENTE APÓS A MORTE AS ALMAS DOS APENAS TENHAM SUA FIXAÇÃO IMEDIATAMENTO NO BEM

Decorre do que dissemos que a alma, assim que é separada do corpo, torna-se imutável em sua vontade, de modo que não pode mais ser mudada do bem para o mal, ou do mal para o bem.

Enquanto a alma pode ser mudada do bem para o mal, ou do mal para o bem, ela está em um estado de conflito e guerra: uma vez que precisa ser vigilante para resistir ao mal para que não seja vencido por ele, ou se esforçar para ser entregue a partir dele. No entanto, tão logo seja separado do corpo, não estará mais em estado de guerra ou conflito, mas de receber a recompensa ou punição de acordo com o que se esforçou certa ou erradamente: pois está provado que ele receberá sua recompensa ou punição de uma vez. Portanto, a alma não terá mais uma vontade mutável no que diz respeito ao bem e ao mal.

Novamente. Está provado que a felicidade, consistindo na visão de Deus, é eterna. Também foi provado que o castigo eterno é devido ao pecado mortal. Agora a alma não pode ser feliz, se não for certo ; pois deixa de estar certo por se afastar de seu fim, e está certo por desfrutar de seu fim: e não pode ser afastado dele e desfrutá-lo ao mesmo tempo. Portanto, a retidão da vontade na alma beatificada deve ser sempre crescente e não pode se desviar do bem para o mal.

Avançar. A criatura racional deseja naturalmente ser feliz. Conseqüentemente, ele não pode desejar não ser feliz; no entanto, ele pode, por sua vontade, afastar-se daquilo em que consiste a verdadeira felicidade, e então sua vontade é perversa. A razão disso é que, em vez de apreender aquilo em que consiste a verdadeira felicidade, como sendo felicidade, ela toma para felicidade outra coisa, para a qual a vontade desordenada se volta como se aquela coisa fosse o seu fim. Assim, por exemplo, o homem que coloca o seu fim nos prazeres do corpo, os considera a melhor coisa: e é isso

que se entende por felicidade. Por outro lado, os bem-aventurados apreendem aquilo em que consiste a verdadeira bem-aventurança, como sendo sua felicidade e fim último: do contrário, seu apetite não descansaria nisso, e eles não seriam verdadeiramente felizes. Portanto, quem quer que esteja no estado de bem-aventurança celestial não pode desviar sua vontade daquele que é a verdadeira felicidade. Conseqüentemente, sua vontade não pode ser perversa.

Novamente. Todo aquele que tem o suficiente para si, nada mais busca. Ora, aquilo em que consiste a verdadeira felicidade é suficiente para cada um dos bem-aventurados: do contrário, seu desejo não seria satisfeito. Portanto, cada um dos bem-aventurados não busca nada que não pertença àquilo em que a verdadeira felicidade consiste. Mas ninguém tem uma vontade perversa, a menos que deseje algo incompatível com aquilo em que consiste a verdadeira felicidade. Portanto, a vontade do bem-aventurado não pode ser mudada para o mal.

Avançar. Não há pecado na vontade sem ignorância no intelecto: pois nada desejamos senão o que é realmente bom ou aparentemente bom; pelo que se diz (Provérbios 14:22): Eles erram, que operam o mal; e o Filósofo declara (3 Ética. iii.) que todo homem mau é ignorante. Mas a alma verdadeiramente beatificada não pode ser ignorante : uma vez que, em Deus, ela vê tudo o que pertence à sua própria perfeição: e, conseqüentemente, de forma alguma podetem uma vontade má, principalmente por ver que a visão beatífica é sempre atual, como provamos no Terceiro Livro.

Além disso. Nosso intelecto pode errar sobre conclusões, antes de rastreá-las de volta aos primeiros princípios: mas quando isso é feito, seu conhecimento da conclusão é científico, e em tal conhecimento o erro é impossível. Ora, como o princípio da demonstração está em questões especulativas, o mesmo ocorre com o fim em questões relacionadas com o apetite. Portanto, enquanto nossa vontade não tiver obtido seu fim último, ela pode ser perversa, mas não depois de ter alcançado o gozo do fim último , que é desejável para si mesmo, assim como os primeiros princípios de demonstração são evidentes em eles mesmos.

Novamente. O bem, como tal, é amável: portanto, aquilo que é apreendido como supremamente bom é mais amável. Ora, a substância racional beatificada, ao ver Deus, apreende-o como supremamente bom: portanto, ama a Deus acima de todas as coisas. Além disso, faz parte do amor que aqueles que se amam sejam de uma só vontade. Portanto, a vontade dos bem-aventurados está perfeitamente conforme a Deus, visto que a vontade divina é a regra suprema de todas as vontades: e conseqüentemente a vontade de quem vê a Deus não pode ser perversa.

Avançar. Enquanto uma coisa pode adquirir outra coisa, ela não alcançou seu fim final. Portanto, se uma alma beatificada pode ser mudada do bem para o mal, ela não atingiu seu fim último: e isso é incompatível com a beatitude . Conseqüentemente, a alma que é beatificada imediatamente após a morte, torna-se imutável em sua vontade.

CAPÍTULO XCIII
QUE AS ALMAS DOS MAU APÓS A MORTE SEJAM FIXADAS INALTERÁVELMENTE NO MAL

Da mesma maneira, as almas que, imediatamente após a morte , são punidas por serem privadas de felicidade, tornam-se imutáveis em sua vontade.

Está provado que, pelo pecado mortal, a alma está condenada ao castigo eterno. Mas este castigo da alma não seria eterno se a sua vontade pudesse ser mudada para melhor: pois seria injusto se o seu castigo continuasse depois que a sua vontade fosse boa. Portanto, a vontade de uma alma perdida não pode se voltar para o bem.

Avançar. A própria desordem da vontade é um castigo, e é muito doloroso: visto que quando um homem tem uma vontade desordenada, as boas ações o desagradam; e o condenado ficará angustiado por ver em todas as coisas o cumprimento da vontade de Deus, que por pecando, eles resistiram. Portanto, eles nunca perderão sua vontade desordenada.

Novamente. A vontade não muda do pecado para o bem, exceto pela graça de Deus, como já provamos. Agora, enquanto as almas dos justos são admitidas à participação perfeita na bondade divina, as almas dos condenados são totalmente excluídas da graça. Portanto, as almas perdidas são incapazes de mudar sua vontade para melhor.

Novamente. Enquanto os justos, enquanto na carne, olham para Deus como o fim de todos os seus atos e desejos, os ímpios olham para um fim ilegal que os afasta de Deus. Agora, as almas separadas dos justos irão aderir imutavelmente a Deus como o fim para o qual eles olhavam nesta vida. Portanto, as almas dos ímpios aderirão imutavelmente ao fim que escolheram para si. Portanto, como a vontade dojusto será imutável para o mal, então a vontade dos iníquos será imutável para o bem.

CAPÍTULO XCIV
A IMUTÁVEL DA VONTADE DAS ALMAS NO PURGATÓRIO

NO ENTANTO, algumas almas não atingem a bem-aventurança assim que partem e, ainda assim, não são condenadas. Tais são aqueles que partem com algo que precisa ser limpo, conforme declarado acima. Devemos provar então que nem essas almas admitem uma mudança em sua vontade, depois de terem sido separadas do corpo.

Mostramos que tanto os bem-aventurados quanto os condenados têm uma vontade imutável quanto ao fim a que aderiram. Ora, as almas que finalmente se separam de algo que precisa ser purificado não se diferenciam das almas dos bem-aventurados, porque partem na caridade, por meio da qual aderimos a Deus como nosso fim. Portanto, eles também têm uma vontade imutável.

CAPÍTULO XCV
A CAUSA COMUM DESTE SS IMUTÁVEL EM TODAS AS ALMAS APÓS SUA SAÍDA DO CORPO

ESTA imutabilidade da vontade em todas as almas após sua partida do corpo deve ser rastreada até o fim como sua causa.

Isso pode ser provado da seguinte forma. Como já foi dito, o fim é, em matéria de apetite , quais são os primeiros princípios de demonstração em matéria especulativa. Esses princípios são conhecidos naturalmente, e qualquer erro que possa ocorrer sobre tais princípios deve ser atribuído a alguma corrupção na natureza. Conseqüentemente, um homem que entende esses princípios como um direito não pode vir a entendê-los erroneamente, ou vice-versa, a menos que sua natureza seja mudada. Pois aquele que erra sobre esses princípios não pode ser corrigido por mais certos princípios, como seria possível se ele errasse sobre alguma conclusão. Nem é possível para alguém que apreende corretamente esses princípios ser desviado por algo mais certo. O mesmo se aplica ao fim: uma vez que todos desejam naturalmente o fim último; e, em conseqüência, a natureza racional deseja a felicidade em geral. Mas que ele deseje esta ou aquela coisa como felicidade e seu fim último, depende de alguma condição especial da natureza; daí o Filósofo diz (1 Ética. viii.) que tal como um homem é, tal ele considera ser o seu fim. Conseqüentemente, se esta disposição que faz um homem desejar uma certa coisa como seu fim último não pode ser removida dele, sua vontade não pode ser mudada de seu desejo por aquele fim. Agora, essas disposições podem ser removidas de nós, desde que a alma esteja unida ao corpo. O desejo de algo como nosso fim último, é ocasionado às vezes por sermos dispostos a isso por uma paixão, que é de curta duração: portanto, nosso desejo por esse fim é facilmente removido: e isso é especialmente evidente em questões contingentes. E às vezes estamos dispostos a desejar algo como um fim, bom ou mau, por hábito. Mas essa disposição não é facilmente removida: e, conseqüentemente, tal desejopois um fim tem um domínio mais

firme sobre nós: e disso temos um exemplo no temperado. No entanto, uma disposição habitual pode ser removida nesta vida.

É evidente então que enquanto permanecer a disposição que causa o desejo por uma certa coisa como o fim último, o desejo por esse fim não pode ser removido; porque o fim último é desejado acima de tudo; de modo que não se pode afastar o desejo do fim último por algo mais desejável. Agora, enquanto a alma estiver unida ao corpo, ela estará em um estado mutável; mas não depois de sua separação do corpo. Pois uma disposição da alma está acidentalmente sujeita a mudanças de acordo com alguma mudança no corpo: porque, uma vez que o corpo serve à alma nas operações próprias da alma, é natural que enquanto a alma está no corpo, ela deve ser aperfeiçoada sendo movido para a perfeição. Portanto, quando se afasta do corpo, não estará mais em um estado de mobilidade no final, mas de quiescência no final. Conseqüentemente, a vontade, no que diz respeito ao desejo pelo fim último, será imóvel. Ora, a bondade ou maldade da vontade depende inteiramente do fim último, uma vez que tudo o que um homem deseja em relação a um fim bom, ele deseja bem, e tudo o que ele deseja em relação a um fim mau, ele deseja o mal. Portanto, a vontade da alma separada não é mutável do bem para o mal, embora seja mutável do desejo de uma coisa para o desejo de outra, desde que a ordem para o fim último seja observada.

Portanto, é evidente que essa imobilidade da vontade não é incompatível com o livre-arbítrio, cujo ato é escolher: pois escolhemos coisas que são dirigidas ao fim, mas não o fim último em si. Portanto, assim como não é inconsistente com o livre-arbítrio que desejamos a felicidade e evitamos a infelicidade, em geral, com uma vontade imutável, também não será incompatível com o livre-arbítrio que a vontade seja fixada imóvel em um objeto particular como seu último fim. Pois, assim como agora nossa natureza comum adere a nós de forma imutável, pela qual desejamos a felicidade em geral, também aquela disposição especial pela qual desejamos isto ou aquilo como nosso último fim, permanecerá em nós imutável . Agora, as substâncias separadas, ou seja, os anjos, no que diz respeito à natureza em que foram criados, estão mais perto da perfeição final do que as almas: porque eles não precisam

obter conhecimento por meio dos sentidos, nem chegar a conclusões argumentando a partir de princípios como as almas fazem ; mas alcancem a contemplação da verdade de uma vez por meio das idéias nelas implantadas. Conseqüentemente, assim que aderem a um fim, devido ou indevido, permanecem nele imóveis.

Não se deve imaginar que a alma deixa de ter uma vontade imóvel , após ser reunida ao corpo. Pelo contrário, assim permanecerá, porque como já dissemos, na ressurreição, o corpo estará disposto de acordo com as exigências da alma, e a alma não será influenciada pelo corpo, mas permanecerá imutável.

CAPÍTULO XCVI
O ÚLTIMO JULGAMENTO

Deduzimos do que foi dito que um prêmio duplo é atribuído às ações dos homens nesta vida: um com respeito à alma é recebido assim que a alma se afasta do corpo: o outro será quando a alma retornar ao corpo, e alguns retornarão a um corpo impassível e glorioso, alguns a um corpo passível e vil.

A primeira premiação é concedida a cada um separadamente, na medida em que cada um morre separadamente; mas o segundo prêmio será concedido a todos ao mesmo tempo, na medida em que todos se levantarão juntos. Agora deve haver um julgamento sempre que diferentes prêmios são feitos de acordo com a diferença de méritos. Conseqüentemente, deve haver um julgamento duplo: aquele em que cada alma recebe separadamente seu rewar ou punição; enquanto o outro é um julgamento geral, quando todos ao mesmo tempo receberão quanto à alma e ao corpo, o prêmio devido aos seus méritos. E visto que Cristo em Sua natureza humana, por Sua Paixão e Ressurreição, mereceu para nós a ressurreição e a vida eterna , é justo que Ele deva presidir este julgamento geral, no qual aqueles que ressuscitaram dos mortos serão recompensados ou punidos: por isso se diz Dele (Jo. 5:27): Ele lhe deu poder para julgar, porque é o Filho do homem . Agora, o julgamento deve estar de acordo com as coisas que são julgadas. E, visto que o juízo final se referirá às recompensas e punições devidas aos corpos visíveis, é adequado que esse juízo seja realizado de forma visível. Portanto, Cristo julgará em Sua forma humana, que todos poderão ver, tanto os bons quanto os maus: ao passo que a visão da Sua divindade é beatífica, como já provamos: de modo que assim Ele pode ser visto apenas pelos bons. Por outro lado, o julgamento das almas, por se tratar de coisas invisíveis, será realizado de forma invisível.

Além disso, embora Cristo, no juízo final, exerça a autoridade de juiz, outros, no entanto, julgarão com Ele como assessores: e estes serão aqueles que estavam mais intimamente unidos a Ele, ou seja, os Postos A , a quem foi dito (Matth. 19.28): Você, que me seguiu ... sentar-se-á em doze assentos para julgar as doze tribos de Israel:

promessa essa que se estende àqueles que seguem as pegadas dos apóstolos.

CAPÍTULO XCVII
A ESTADO DO MUNDO APÓS O JULGAMENTO

APÓS o julgamento final, a natureza humana terá chegado ao seu termo. Mas, uma vez que todas as coisas corpóreas foram feitas para o homem, como mostramos, será apropriado que o estado de todas as criaturas corpóreas seja mudado, de modo a estar em conformidade com o estado dos homens, como eles estarão então. E, vendo que os homens então serão incorruptíveis, todas as criaturas corpóreas deixarão de estar no estado de geração e corrupção. Isso é indicado pelo apóstolo (Rom. 8:21): A própria criatura será libertada da servidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus. Agora, uma vez que a geração e a corrupção nos corpos inferiores são causadas pelo movimento dos céus, segue-se que o movimento dos céus também deve diminuir, se a geração e a corrupção nos corpos inferiores devem chegar ao fim: de onde é dito (Apoc. 10: 6): O tempo não será mais. Nem deve ser considerado impossível que o movimento dos céus cesse. Esse movimento, de fato, é natural, não como procedente de um princípio ativo interior, como o movimento dos corpos pesados e leves; masporque os céus têm, por natureza, uma aptidão para esse movimento: enquanto o princípio desse movimento é o nosso intelecto, como já provamos. Conseqüentemente, os céus são movidos como coisas movidas pela vontade: e a vontade se move por uma questão de fim. Ora, o fim do movimento dos céus não é que eles sejam movidos: pois, como o movimento sempre tende a outra coisa, não pode ser um fim último. Nem pode ser dito que o fim do movimento dos céus é que ele seja movido da potencialidade para a realidade no ponto de seu paradeiro: porque tal potencialidade nunca pode ser totalmente reduzida à realidade, uma vez que enquanto um corpo celestial está em um lugar , é potencialmente em outro: e o mesmo se aplica à potencialidade da matéria primal em relação às formas. Conseqüentemente, assim como o fim da natureza na geração não é reduzir a matéria da potencialidade à realidade, mas algo que resulta disso, a saber, a perpetuação das coisas, por onde elas se aproximam da

semelhança divina, assim também o fim do movimento dos céus não é que os céus possam ser reduzidos da potencialidade à realidade, mas algo resultante disso, a saber, ser como Deus em causalidade. Agora, todas as coisas sujeitas à geração e corrupção, que são causadas pelo movimento dos céus, são, de certo modo, dirigidas ao homem como seu fim, como já provamos. Portanto, o movimento dos céus é principalmente para o bem da geração da humanidade: pois é especialmente nisso que se aproxima de uma semelhança divina no ponto de causalidade, uma vez que a forma do homem, ou seja, a alma racional, é imediatamente criada por Deus, como provado acima. Ora, o aumento indefinido no número de almas não pode ser um fim, visto que o indefinido é incompatível com a natureza de um fim. Portanto, não há nada de irracional em dizer que o movimento dos céus cessará quando o número de homens estiver completo.

No entanto, quando os céus param de se mover e os elementos param de gerar e corromper, sua substância permanecerá, porque a bondade de Deus é imutável. Pois Ele criou as coisas para que sejam: portanto as coisas que têm aptidão para a perpetuidade permanecerão para sempre. Os corpos celestes têm essa aptidão tanto no todo quanto em parte: onde os elementos a têm no todo, mas não em parte, visto que, em parte, eles são corruptíveis: e os homens a têm em parte, mas não no todo; visto que a alma racional é incorruptível, enquanto a composta é corruptível. Conseqüentemente, essas coisas permanecerão, em sua substância, naquele último estado do mundo, que de qualquer forma tem aptidão para a perpetuidade: pois Deus, por Seu poder, suprirá o que lhes falta por sua própria enfermidade. Outras coisas, animais, plantas e corpos mistos, que são totalmente corruptíveis, tanto no todo quanto em parte, de forma alguma permanecerão no estado de incorrupção. Portanto, devemos entender as palavras do apóstolo (1 Coríntios 7:31): A moda deste mundo passa, porque a aparência externa presente do mundo passará, enquanto sua substância permanecerá. No mesmo sentido, devemos entender o ditado de Jó (14:12): O homem, quando adormecer, não acordará até que os céus sejam quebrados, isto é, até que cesse a presente

disposição dos céus, por meio disso o os céus se movem e causam movimento em outras coisas.

Além disso, visto que, de todos os elementos, o fogo é o mais ativo e o mais destrutivo das coisas corruptíveis, a destruição das coisas que não permanecerão no estado futuro será adequadamente provocada pelo fogo. Portanto, é de fé que o mundo será finalmente purificado pelo fogo, não apenas de corpos corruptíveis, mas até mesmo dea contaminação que este mundo contraiu por ser a morada de pecadores. Assim é dito (2 Pedro 3: 7): Os céus e a terra, pela mesma palavra, são guardados, reservados para o fogo para o dia do julgamento: onde pelos céus devemos entender, não o firmamento onde estão as estrelas, sejam fixas ou planetas, mas a atmosfera contígua à terra.

Desde então, a criatura corpórea é finalmente eliminada de uma maneira que esteja de acordo com o estado do homem, e o próprio homem não apenas será libertado da corrupção, mas também revestido de glória, como afirmamos; segue-se que mesmo a criatura corpórea adquirirá uma certa glória de brilho condizente com sua capacidade. Portanto é dito (Apoc. 21: 1): Eu vi um novo céu e uma nova terra: e (Isa. 65:17, 18): Eu crio novos céus e uma nova terra, e as coisas anteriores não serão em memória, e eles não devem vir ao coração. Mas você ficará feliz e se regozijará para sempre. UM HOMEM.