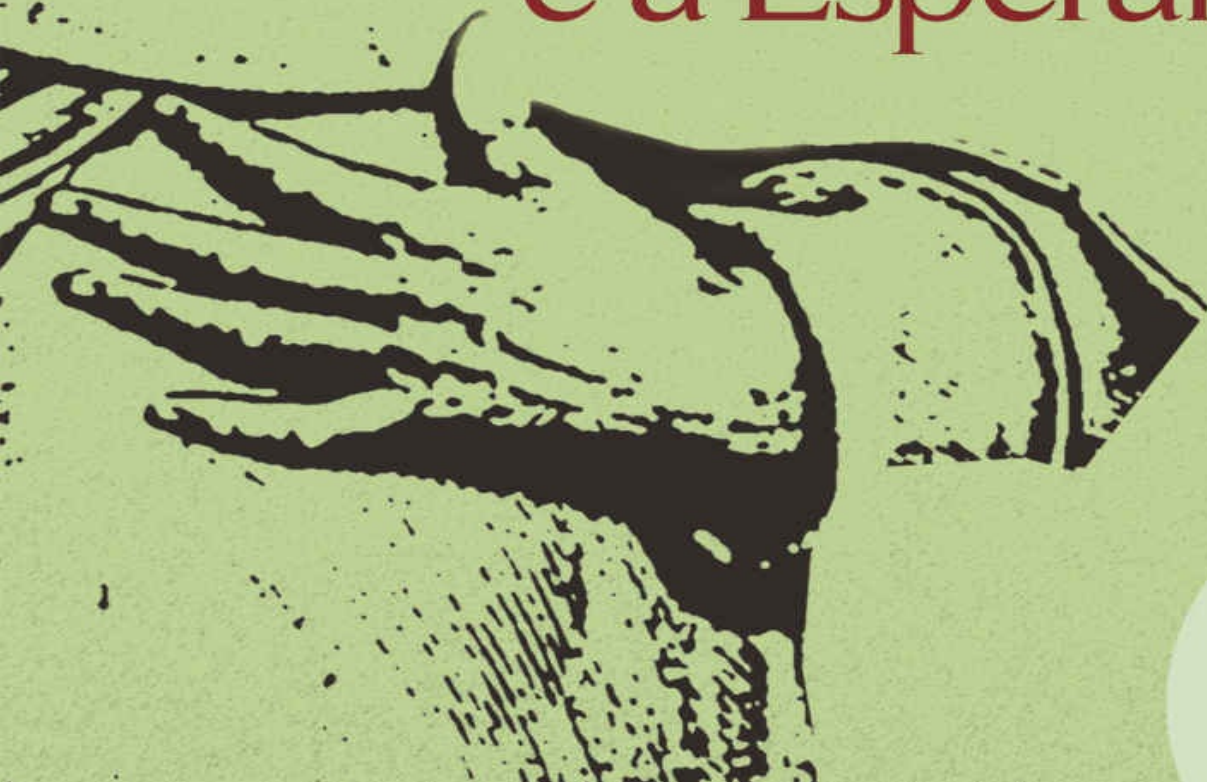




Tomás de Aquino

A Caridade, a Correção Fraterna e a Esperança



ECCLESIAE

Tomás de Aquino

A Caridade,
a Correção Fraternal
e a Esperança



ECCLESIAE

Edição e Tradução

Paulo Faitanin e Bernardo Veiga



Instituto Aquinate

Sumário

Capa	
Folha de Rosto	
Edição e Tradução	
Apresentação	
Questão 2	
Artigo 1 - Primeiro, se a caridade é algo criado na alma ou é o próprio Espírito Santo	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 2 - Segundo, se a caridade é uma virtude	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 3 - Terceiro, se a caridade é uma forma das virtudes	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 4 - Quarto, se a caridade é uma só virtude	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 5 - Quinto, se a caridade é uma virtude especial distinta ou não das outras virtudes	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 6 - Sexto, se a caridade pode coexistir com o pecado mortal	
Argumentos	
Ao contrário	
Respondo	
Respostas aos argumentos	
Artigo 7 - Sétimo, se o objeto que a caridade ama é a natureza racional	

Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 8 - Oitavo, se amar os inimigos é da perfeição do conselho
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 9 - Nono, se há alguma ordem na caridade
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 10 - Décimo, se é possível haver a caridade perfeita nesta vida
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Resposta aos argumentos contrários
Artigo 11 - Décimo primeiro, se todos estão obrigados a ter a perfeita caridade
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 12 - Décimo segundo, se é possível perder a caridade, uma vez adquirida
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 13 - Décimo terceiro, se por um ato de pecado mortal, perde-se a caridade
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Questão 3
Artigo 1 - Primeiro, se a correção fraterna está no preceito
Argumentos
Ao contrário
Respondo
Respostas aos argumentos
Artigo 2 - Segundo, se o mandato da correção fraterna está no preceito

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Questão 4

Artigo 1 - Primeiro, se a esperança é uma virtude

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 2 - Segundo, se a esperança está na vontade, como em um sujeito

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 3 - Terceiro, se a esperança é anterior à caridade

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Artigo 4 - Quarto, se a esperança existe só nos viadores

Argumentos

Ao contrário

Respondo

Respostas aos argumentos

Créditos

Sobre a obra, os tradutores e o Instituto Aquinate

Apresentação

Tomás de Aquino [1225-1274], filósofo e teólogo dominicano, escreveu diversas obras e, entre as mais importantes, contamos as famosas *Questões Disputadas*, fruto de uma metodologia original e própria da atividade acadêmica da Universidade medieval. Delas derivam as mais célebres contribuições do Tomismo para a filosofia e teologia. Neste método medieval, Tomás inicia com uma pergunta [questão] e a desenvolve em artigos. Cada questão disputada pode conter diversos artigos. Cada artigo considera uma parte da questão, mediante uma pergunta e está composto por argumentos prós e contras e uma conclusão, onde aparece a resposta do autor à pergunta elaborada na forma de artigo que, por sua vez, compõe a questão. Em cada artigo Tomás procede da seguinte maneira: ante à pergunta proposta num artigo da questão, ele a afirma ou a nega, expondo em contrário diversos argumentos. Em seguida, toma um ou mais argumentos fortes contrários a estes diversos raciocínios que se seguiram da pergunta inicial. E então, logo depois destes argumentos que contradizem os anteriores, ele inicia, em conformidade com o que pretende demonstrar, uma resposta, onde escreve no corpo do artigo, uma conclusão-resposta à pergunta feita inicialmente e termina esclarecendo as dificuldades ou contradições dos primeiros argumentos expostos.

O INSTITUTO AQUINATE em parceria com a editora *Ecclesiae* inicia a empreitada de publicar uma série de textos inéditos, editados em vernáculo, em edição simples, acessível, com breve introdução e notas à tradução,[1] com o intuito de pouco ou quase nada interferir na obra, deixando o leitor com o mínimo necessário para ele mesmo ir diretamente ao texto de Tomás. A intenção é divulgar não só entre o público acadêmico, mas entre os diversos admiradores do Tomismo, as principais ideias do autor contidas nas referidas *Questões Disputadas*. Neste espírito nasce o *Projeto Questões Disputadas*. Este projeto é coordenado por Bernardo Veiga (Instituto Aquinate), doutorando em filosofia pela UFRJ. Ele é uma edição e tradução do professor Dr. Paulo Faitanin (UFF), junto com Bernardo Veiga.

Este projeto não seria possível sem a cooperação do Prof. Dr. Enrique Alarcón (Universidad de Navarra/Espanha), presidente da *Fundación Tomás de Aquino*, detentora dos direitos de cópia dos textos latinos e mantenedora do *Corpus Thomisticum* [www.corpusthomisticum.org]. O estimado professor Alarcón há muito colabora com a Revista Aquinate (www.aquinate.net) e a ele agradecemos por conceder-nos a permissão para pesquisar e utilizar, como base para as traduções, a edição latina dos textos contidos no *Corpus*. O texto vertido para o vernáculo também foi cotejado com as versões espanhola (em SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y Cuestiones selectas Edición bilingüe. IV y V*. Madrid: BAC, 2008, vol. IV, pp. 335-360 e vol. V, pp. 447-617) e francesa (em <http://docteurangelique.free.fr>), aliás muito úteis para considerar as soluções propostas por estas para certas passagens de difíceis compreensão e tradução. Para a

configuração das notas de pé, tivemos em conta, quando se fez necessário, o aparato bibliográfico da excelente edição citada da BAC e do site citado da versão francesa.[2]

Neste segundo volume apresentamos três questões da *Quaestiones disputatae De virtutibus*. Estas questões são autênticas[3] e atribuídas ao segundo período de ensino de Tomás de Aquino em Paris, muito provavelmente ao final, em 1271-1272.[4] Toda a Questão é composta por 36 artigos e se divide assim: *De virtutibus in communi* (quaestio 1), *De caritate* (quaestio 2), *De correctione fraterna* (quaestio 3), *De spe* (quaestio 4) e *De virtutibus cardinalibus* (quaestio 5).

Assim, pois, apresentamos a inédita tradução em português de *A caridade, a esperança e a correção fraterna*, que corresponde às *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, quaestio 2, 3 e 4. Na questão 2, Tomás analisa com profundidade, e ao longo de 13 artigos, a natureza, a definição, a origem e as características específicas da caridade; na questão 3, ele investiga a correção fraterna e a sua relação com o preceito; e na questão 4, Tomás analisa as características da virtude teologal da esperança. Essas três questões possuem certa unidade, enquanto relativas à revelação do cristianismo. Mas, visto que em Tomás a graça supõe a natureza, o intento do autor é distinguir também o que é próprio do humano, bem como até que ponto uma virtude infusa depende da colaboração humana e quando começa a ação divina.

Rodolfo Petrônio,
Presidente do Instituto Aquinate.

Com relação às referências bíblicas da vulgata latina encontradas no corpo do texto, valemo-nos da Bíblia de Jerusalém [Paulus: 2002] para indicá-las, trazendo à luz possíveis esclarecimentos, quando assim for exitgido.

Buscou-se, também, sempre que possível, confrontar os textos dos Padres da Igreja citados por Tomás e encontrados nas Patrologias grega e latina. Para este fim, de um modo geral, tivemos em conta os textos da Patrologia Latina (PL) e (PG) da edição de Migne, disponíveis no site http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_Migne.html. Para buscar as referências mais detalhadas das obras de Santo Agostinho, consultamos a excelente ferramenta de busca encontrada no site <http://www.augustinus.it/latino/index.htm/>. Com relação às referências de outras obras de Tomás de Aquino, que incluímos em nossa tradução, para uma melhor fundamentação das ideias expostas no corpo do artigo, usamos as seguintes edições impressas das obras de Tomás de Aquino: Sancti Thomae Aquinatis, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Editio tertia. Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, O. P. Taurini: Marietti, 1964; Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII. Tomus 3: *Commentaria in Libros Aristotelis De Caelo et Mundo*. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1886; Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII. Tomus 1: *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*. Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1882; Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Iussu impensaue Leonis XIII. Tomus 48 A: *Sententia libri Politicorum*. Romae: Ad Sanctae Sabinae, 1971; Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*. Tomus 6: *Commentum in quatuor libros Sententiarum*. Parmae: Typis Petri Fiacadori, 1856; Sancti Thomae Aquinatis, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*. Cura et studio P. M. Maggiolo, O.P. Taurini: Marietti, 1965; Sancti Thomae Aquinatis, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*. Cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala. Taurini: Marietti, 1915; Sancti Thomae Aquinatis, *In Aristotelis librum De anima commentarium*. Editio tertia. Cura et studio P. F. A. M. Pirotta. Taurini: Marietti, 1948; Sancti Thomae Aquinatis, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Cura et studio C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini. Taurini-Romae: Marietti, 1950.

MANDONNET, P. O.P. *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*. Seconde édition revue et corrigée. Fribourg (Suisse): Imprimerie de l'oeuvre de Saint-Paul, 1910, pp. 129-130; GRABMANN, M. *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*. Münster Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1949, pp. 301-309.

TORRELL, J.-P. O.P. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino. Sua pessoa e obra*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 392.

Tradução baseada no texto Taurino, editado em 1953 e transferido automaticamente por Roberto Busa SJ em fitas magnéticas e de novo revisto e ordenado por Enrique Alarcón.

Questão 2

Proêmio

Primeiro, se a caridade é algo criado na alma ou é o próprio Espírito Santo.

Segundo, se a caridade é uma virtude.

Terceiro, se a caridade é uma forma das virtudes.

Quarto, se a caridade é uma só virtude.

Quinto, se a caridade é uma virtude especial.

Sexto, se a caridade pode coexistir com o pecado mortal.

Sétimo, se o objeto que a caridade ama é a natureza racional.

Oitavo, se amar os inimigos é da perfeição do conselho.

Nono, se há alguma ordem na caridade.

Décimo, se é possível haver a perfeita caridade nesta vida.

Décimo primeiro, se todos estão obrigados a ter a perfeita caridade.

Décimo segundo, se é possível perder a caridade, uma vez adquirida.

Décimo terceiro, se por um ato de pecado mortal, perde-se a caridade.

Artigo 1

Primeiro, se a caridade é algo criado na alma ou é o próprio Espírito Santo[5].

E parece que a caridade não é algo criado na alma.

Argumentos[6]

1. Com efeito, assim como diz Agostinho,[7] a alma é a vida do corpo, como Deus é a vida da alma. Ora, a alma é a vida do corpo, sem intermediário. Logo, Deus, também é a vida da alma, sem intermediário. Portanto, como a vida da alma se dá por estar na caridade, porque *aquele que não ama permanece na morte*, como diz em 1Jo 3, 14, o homem não está na caridade por algo que seja intermediário entre Deus e o homem, mas pelo próprio Deus. Logo, a caridade não é algo criado na alma, mas o próprio Deus.

2. Mas, poder-se-ia dizer que esta semelhança se toma enquanto a alma é a vida do corpo do homem, como um motor, não enquanto é a vida do corpo, como uma forma. Mas, poderia dizer ao contrário que, quanto mais poderoso for o agente, tanto menor disposição requererá do paciente, pois o fogo intenso é suficiente para também queimar a lenha menos seca. Ora, Deus é o agente de poder infinito. Logo, se é a vida da alma como um motor da mesma para amar, parece que não requer disposição alguma criada por parte da própria alma.

3. Além do mais, entre as coisas que são idênticas, não cabe o intermediário. Ora, a alma que ama a Deus é idêntica a Deus, porque, como se diz em 1Cor 6, 17, *aquele que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito*. Logo, não cabe à caridade alguma coisa criada intermediária, entre quem ama e Deus que é amado.

4. Além do mais, o amor com o qual amamos o próximo é a caridade. Ora, o amor com o qual amamos o próximo é o próprio Deus, como diz Agostinho no livro VIII *Sobre a Trindade*[8]: *Quem ama o próximo é consequente que ame o próprio amor*. No entanto, Deus é amor. Logo, segue-se que deve amar principalmente a Deus. Portanto, a caridade não é algo criado, mas o próprio Deus.

5. Mas, se alguém dissesse que Deus é o amor com o qual causalmente amamos o próximo, poder-se-á responder como Agostinho nesta obra, na qual diz, declarando claramente com o testemunho das palavras de João, que o supremo amor, com o qual mutuamente nos amamos, não só provém de Deus, mas também é Deus. Logo, Deus é amor não só causalmente, mas essencialmente.

6. Além do mais, Agostinho diz no livro V *Sobre a Trindade*[9]: *Não temos de dizer que Deus não é amor, porque o amor não é uma substância digna do nome de Deus, mas porque é um dom de Deus, como o é a paciência, como quando se diz a Deus: Tu és a minha paciência; porque a recebemos de Deus. Porém, não se diz: Senhor, tu és a minha caridade; mas, antes, deve ser dito assim: Deus é caridade; como foi dito: Deus é espírito*. Logo, parece que Deus é chamado caridade não só causalmente, mas essencialmente.

7. Além do mais, conhecido um efeito de Deus, não, por isso, se conhece o próprio Deus. Ora, é conhecido o próprio Deus pelo conhecimento do amor divino. Com efeito, diz Agostinho, no livro VIII *Sobre a Trindade*[10]: *melhor conhece alguém o amor com que se ama do que o irmão a quem ama. Aqui já pode conhecer melhor a Deus que ao irmão. Abrace o amor e abrace a Deus por amor*. Portanto, não só causalmente se diz que Deus é amor fraterno.

8. Mas, se alguém dissesse que, conhecido o amor fraterno, se conhece a Deus como em sua semelhança, poder-se-á responder ao contrário, dizendo que o homem, segundo a própria substância da alma, foi criado à imagem e semelhança de Deus. Ora, a semelhança está obscurecida pelo pecado. Portanto, para que Deus possa ser conhecido na alma, como em sua semelhança, só se requer que desapareça o pecado e que não acrescente à alma algo criado.

9. Além do mais, tudo o que está na alma é potência, paixão ou hábito, como se diz no livro III da *Ética*[11]. Ora, a caridade não é uma potência da alma, porque, então, ela seria natural; nem é uma paixão, porque ela não está na potência sensitiva, na qual se assemelham todas as paixões; nem é um hábito, porque o hábito é de difícil remoção. Ora, a caridade é perdida com facilidade por um único ato de pecado mortal. Logo, a caridade não é algo criado na alma.

10. Além do mais, nada criado tem poder infinito. Ora, a caridade tem um poder infinito e merece um bem infinito, porque une coisas infinitamente distantes, a saber, a alma com Deus. Logo, a caridade não é algo criado na alma.

11. Além do mais, toda criatura é vaidade, como é claro no Ecl 1, 2. Ora, a vaidade não se une à verdade. Logo, como a caridade nos une à verdade primeira, parece que a caridade não é criatura.

12. Além do mais, tudo o que é criado é certa natureza por ser um dos dez gêneros das categorias[12]. Portanto, se a caridade é algo criado na alma, parece que é certa natureza. E, por este motivo, seríamos merecedores pela caridade, que é certa natureza. Segue-se, então, que se a caridade é algo criado, a natureza é princípio do mérito. Mas este é o erro da sentença de Pelágio.[13]

13. Além do mais, o homem está mais próximo de Deus pelo ser da graça do que pelo ser da natureza. Ora, Deus criou o homem, segundo o ser da natureza, sem intermediário. Logo, Deus não se vale nem mesmo do ser da graça, a saber, da caridade criada, como algo intermediário.

14. Além do mais, o agente que opera sem intermediário é mais perfeito do que o agente que opera com algo intermediário. Ora, Deus é um agente perfeitíssimo. Logo, opera sem intermediário. Por conseguinte, não justifica que Deus opere na alma por meio de algo criado.

15. Além do mais, a criatura racional é mais nobre do que as outras criaturas. Ora, as outras criaturas atingem o seu fim sem nenhuma outra coisa acrescentada a elas. Portanto, por maior força de razão, a criatura racional se move muito mais para Deus, como para o seu fim, sem precisar de algo criado ou acrescentado a ela.

16. Mas, se alguém dissesse que a criatura racional não é proporcional ao seu fim pela sua natureza, então ela necessitaria de algo acrescentado para atingir a este fim. Mas, poder-se-á responder, contra isso, dizendo que o fim do homem é o bem infinito. Ora, nada criado é proporcional ao bem infinito. Logo, aquilo pelo qual o homem se ordena ao seu fim não é um bem criado na alma.

17. Além do mais, do mesmo modo que Deus é a luz primeira, também é o sumo Bem. Ora, a luz, que é Deus, está presente na alma, porque acerca dela se diz no Sl 35, 10: *com tua luz nós vemos a luz*. Logo, também, o sumo Bem, que é Deus, está presente na alma. Ora, é bom aquilo pelo qual amamos algo. Logo, Deus é aquilo pelo qual amamos algo.

18. Mas, se alguém dissesse que o bem, que é Deus, não está formalmente presente na alma, mas só efetivamente, poder-se-á responder em contrário, dizendo que Deus é pura forma. Logo, Deus está formalmente nas coisas nas quais está.

19. Além do mais, nada é amado se não for conhecido, como diz Agostinho no livro X *Sobre a Trindade*[14]. Logo, a partir disso, se diz que algo é amado na medida em que seja conhecido. Ora, Deus é conhecido, por si mesmo, tal como é o primeiro princípio do conhecer. Logo, Ele é amado por si mesmo. Portanto, não O amamos por meio de alguma caridade criada.

20. Além do mais, cada ser é amado à medida que é bom. Ora, Deus é o Bem infinito. Logo, é infinitamente amado. Ora, nenhum amor criado é infinito. Portanto, aqueles que estão na caridade amam a Deus, à mesma medida que são amados. Parece, então, que o amor, com o qual amamos a Deus, não é algo criado.

21. Além do mais, Deus ama a todas as coisas que existem, como se diz em Sb 11, 25. Ora, Deus não ama as criaturas irracionais por algo acrescentado a elas. Por conseguinte, nem as criaturas racionais. E, desta maneira, parece que a caridade e a graça, pelas quais Deus ama os homens, não são algo criado e acrescentado à nossa alma.

22. Além do mais, se a caridade fosse algo criado, seria necessário que fosse um acidente. Ora, a caridade não é um acidente, porque nenhum acidente é mais digno do que o seu sujeito. Ora, a caridade é mais digna do que a natureza. Logo, a caridade não é algo criado na alma.

23. Além do mais, como diz Bernardo,[15] pela mesma lei que se amam o Pai e o Filho amamos a Deus e ao próximo. Ora, o Pai e o Filho se amam com o amor incriado. Logo, nós também amamos a Deus por meio de um amor incriado.

24. Além do mais, aquele que ressuscita da morte tem um poder infinito. Ora, a caridade ressuscita da morte, como se diz em 1Jo 3, 14: *nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos*. Logo, a caridade é uma virtude infinita. Portanto, não é algo criado.

Ao contrário

1. Mas, ao contrário, tudo o que é recebido em algo é recebido segundo a sua capacidade de receber. Logo, se a caridade de Deus é recebida por nós, é necessário que

a recebamos de uma maneira finita, conforme o nosso modo de ser. No entanto, todo finito é criado. Logo, a caridade é algo criado em nós.

Respondo

Respondo, dizendo, que alguns defenderam que a caridade em nós, com a qual amamos a Deus e ao próximo, não é outra coisa senão o Espírito Santo, como fica claro pelo que diz o Mestre[16] nas *Sentenças* I, *distinção* 17[17]. E para ter um conhecimento mais pleno desta opinião, deve-se saber que o ato de amor com o qual amamos a Deus e ao próximo, o Mestre afirmou, é algo criado em nós, como o são os atos e as outras virtudes. Mas, ele estabelecia uma diferença entre os atos da caridade e os atos das outras virtudes, mediante alguns hábitos. Diz, então, que o Espírito Santo move a alma para os atos das outras virtudes, mediante alguns hábitos que são chamados virtudes. Ora, para o ato do amor ele disse que o Espírito Santo move a vontade imediatamente por si mesmo, sem qualquer hábito, como esclarece em *Sentenças* I, *distinção* 17.[18] E, ao defender isso, apresenta a própria excelência da caridade, e se vale das palavras de Agostinho nas aduzidas objeções e em semelhantes argumentações. No entanto, seria ridículo dizer que o próprio ato de amor que exercemos, quando amamos a Deus e ao próximo, é o mesmo que o ato do Espírito Santo. Ora, é totalmente impossível manter essa opinião. Com efeito, assim como as ações naturais e os movimentos procedem de um princípio intrínseco, que é a natureza, assim também é necessário que as ações voluntárias procedam de um princípio intrínseco. De fato, tal como a inclinação natural nas coisas naturais se chama apetite natural, assim também nas coisas racionais a inclinação que segue à apreensão do intelecto é o ato da vontade. Contudo, é possível que uma coisa natural seja movida a algo por um agente externo, não por um princípio intrínseco, por exemplo, quando se lança uma pedra para o alto. Ora, este tal movimento ou ação não procede de um princípio intrínseco, que é natural, pois isso é totalmente impossível, porque implica contradição em si mesmo. Por isso, como a contradição não subsiste simultaneamente com o poder divino, nem Deus pode fazer com que o movimento de uma pedra seja para cima, enquanto isto não proceda de um princípio intrínseco que lhe seja natural. De fato, Deus pode dar à pedra uma força pela qual, como por um princípio extrínseco, se mova naturalmente para cima. Mas não como se este movimento lhe fosse natural, a não ser que lhe desse outra natureza. E, de maneira semelhante, não é possível que, por uma ação divina, um movimento do homem no interior ou exterior, que proceda de um princípio extrínseco, seja voluntário. Por isso, todos os atos da vontade se reduzem a uma primeira raiz, pela qual o homem quer naturalmente aquilo que é o fim último. Com efeito, as coisas que estão para o fim, nós as queremos por causa do fim. Portanto, um ato que excede toda à faculdade da natureza humana não pode ser voluntário do homem, a não ser que se acrescente à natureza humana algo intrínseco que aperfeiçoe a vontade, a fim de que tal ato proceda de um princípio intrínseco. Portanto, se o ato da caridade no homem não procede de um hábito interior acrescentado à potência natural, mas de uma moção do Espírito Santo,

seguir-se-ia um destes dois: ou que o ato da caridade não seja voluntário, o que é impossível, porque o próprio amar é certo querer; ou que o ato da caridade não exceda à faculdade da natureza, e isso é herético. Portanto, removido isso, segue-se, primeiro, de fato, que o ato da caridade é um ato da vontade; segundo, dado que o ato da vontade poderia proceder totalmente do exterior, como os atos da mão ou do pé, seguir-se-ia também, se o ato da caridade procede somente de um princípio exterior movente, que não é meritório. Com efeito, todo agente que não age segundo a forma própria, mas só enquanto é movido por outro, é só um agente de um modo instrumental, tal como o machado age movido pelo lenhador. Assim, portanto, se a alma não opera pelo ato da caridade, por alguma forma própria, mas só na medida em que é movida pelo agente exterior, a saber, o Espírito Santo, seguir-se-ia que, em relação a este ato, ter-se-lhe-ia apenas como instrumento. Por conseguinte, não está no homem este ato para agir ou não agir; e, desta maneira, não poderia ser meritório. Com efeito, são só meritórias aquelas coisas que, de algum modo, dependem de nós; e, assim, suprime-se totalmente o mérito humano, porque a raiz do mérito é o amor. O terceiro inconveniente é que se seguiria que o homem que está na caridade não estaria disposto, nem atuaria com deleite, em tal ação. A partir, pois, do ato da caridade, esses atos das virtudes nos são deleitáveis, pois os hábitos se tornam conformes às virtudes, e se inclinam até eles pelo modo da inclinação natural. E, por isso, o ato da caridade é maximamente deleitável e maximamente pronto para existir na caridade. E, mediante o ato da caridade, todas as coisas que fazemos ou sofremos se tornam deleitáveis. Portanto, segue-se que é necessário haver certo hábito da caridade criado em nós, que seja o princípio formal do ato de amor. Contudo, isto não impede que o Espírito Santo, que é a caridade incriada, esteja no homem que possui a caridade criada, movendo a alma ao ato de amor, como Deus move todas as coisas às suas ações, as quais, porém, se inclinam por suas próprias formas. E é por isso que dispõe todas as coisas suavemente, porque a todos lhes dá as formas e as forças que lhes inclinam àquilo ao qual Ele mesmo move, para que tendam a ele sem coação, como que espontaneamente.

Respostas aos argumentos[19]

1. Respondo, dizendo, que Deus é a vida da alma pelo modo do movimento, e não pelo modo de um princípio formal.

2. Respondo, dizendo, que, ainda que para eficácia do que move não convenha que preexista uma disposição no sujeito, porém demonstra a sua eficácia, imprime-se uma forte disposição no que padece ou é movido. Com efeito, o fogo intenso não só induz a forma substancial, mas também uma forte disposição. Por isso, é mais forte o agente que assim se move para agir, que também imprime a forma pela qual age, do que aquele que move a agir de tal maneira que não imprime forma alguma. Por isso, como o Espírito Santo é o movente poderosíssimo, Ele move de tal maneira para amar, que também induz o hábito da caridade.

3. Respondo, dizendo, que ao dizer: *aquela que se une a Deus, constitui com ele um só espírito* (ICor 6, 17), não se designa uma unidade da substância, mas uma unidade afetiva, que é entre o amante e o amado. Na qual, de fato, pela união, o hábito da caridade se comporta mais como princípio do amor do que como meio entre o amante e o amado. De fato, o ato de amor vai imediatamente a Deus como ao amado, não, porém, imediatamente ao hábito da caridade.

4. Respondo, dizendo, que, ainda que o amor, com o qual amamos o próximo, seja Deus, não se exclui, porém, que, além desse amor incriado, haja também em nós um amor criado, com o qual formalmente amamos, como foi dito.

5. Respondo, dizendo, que Deus não se diz só causalmente amor ou caridade, tal como causalmente se diz esperança ou paciência, mas, também, essencialmente. Mas, não se exclui que, além desse amor que é essencialmente Deus, haja em nós também um amor criado.

6. E, por isso, também fica clara a solução para o sexto.

7. Respondo, dizendo, que essa autoridade possui a mesma dificuldade de se o hábito da caridade é criado em nós ou não. Com efeito, quando Agostinho diz[20] que quem ama o próximo mais conhece o amor com que ama do que o próximo a quem ama, ele parece entender o ato próprio do amor. Ora, ninguém sustenta que este ato é algo incriado. Desse modo, a partir disso que sustenta, não se pode concluir que o próprio amor, assim entendido, seja Deus, mas que, quando percebemos o ato de amor em nós, sentimos em nós mesmos certa participação de Deus, porque Deus mesmo é amor, não que Ele seja o mesmo ato de amor que percebemos.

8. Respondo, dizendo, que uma criatura, quanto mais se aperfeiçoa, mais se aproxima da semelhança de Deus. Por isso, ainda que qualquer criatura tenha certa semelhança com Deus, por existir e ser boa, à criatura racional, porém, se acrescenta uma razão de semelhança por ser ela intelectual e, também, por ter sido criada. E, desta maneira, no ato da caridade, Deus é percebido mais claramente, como uma semelhança mais próxima.

9. Respondo, dizendo, que a caridade é um hábito e de difícil moção, porque o que tem a caridade não se inclina facilmente ao pecado, ainda que, pelo pecado, se perca a caridade.

10. Respondo, dizendo, que a caridade une alguém com o bem infinito, não efetivamente, mas formalmente. Por isso, não compete à caridade a virtude infinita, mas ao autor da caridade. Contudo, competiria à caridade uma virtude infinita, se o homem fosse ordenado infinitamente pela caridade ao bem infinito, o que é claramente falso. Com efeito, o modo segue à forma da coisa.

11. Respondo, dizendo, que a criatura é vaidade, enquanto vem do nada, não, porém, enquanto é semelhança de Deus; e é por isso que a caridade criada une-se com a verdade primeira.

12. Respondo, dizendo, que pela heresia de Pelágio os princípios naturais do homem são suficientes para merecer a vida eterna. Mas não é herético que a mereçamos por algo que é criado, que existe como certa natureza em alguma categoria. Com efeito, é

evidente que a merecemos com os atos; e os atos, por serem certas criações, estão em algum gênero e são certa natureza.

13. Respondo, dizendo, que Deus criou o ser natural sem algum meio eficiente, mas não sem o meio formal. De fato, a cada coisa lhe foi dada a forma pela qual existisse. E, de modo semelhante, dá o ser da graça por meio de alguma forma acrescentada. Mas a existência na natureza e a existência na graça não são totalmente semelhantes, porque, como diz Agostinho no *Comentário ao evangelho de João*,[21] *quem te criou sem ti, não te salvará sem ti*. Logo, na justificação se requer alguma operação de quem justifica; e, por isso, é preciso que haja nele um princípio ativo formal, que não tem lugar na criação.

14. Respondo, dizendo, que o agente que opera por um meio é menos eficaz ao agir, se se utiliza de tal meio pela sua necessidade. Contudo, Deus não se utiliza assim de um meio ao agir, porque não necessita do auxílio de nenhuma criatura; mas, se utiliza do meio dos agentes para que seja guardada uma ordem nas coisas. Mas, se falarmos de um meio formal, é claro que quanto mais perfeito for o agente, tanto melhor induzirá a forma. Na verdade, o agente imperfeito não induz a forma, mas apenas imprime nela uma disposição; e quanto menos perfeito for o agente, tanto mais débil será esta disposição.

15. Respondo, dizendo, que o homem e as outras criaturas racionais podem alcançar um fim mais alto do que as outras criaturas; por isso, ainda que para conseguir tal fim necessitem de muitas coisas, tais criaturas são, porém, mais perfeitas, assim como está melhor disposto o homem que possa conseguir a saúde perfeita por meio de muitas medicinas do que aquele que não pode ser curado perfeitamente ainda que não necessite senão de poucas medicinas.

16. Respondo, dizendo, que pela caridade criada a alma se eleva por cima do que possui a natureza, para ordenar-se a um fim mais perfeito do que conseguiria pela faculdade da natureza; porém, assim ainda não se ordena a atingir perfeitamente a Deus, tal como Deus goza perfeitamente de si mesmo. E isso ocorre porque não existe nada criado que é proporcional a Deus.

17. Respondo, dizendo, que, ainda que o bem que é Deus esteja presente na alma por si mesmo, requer-se, porém, um meio formal para que a alma se ordene perfeitamente a Ele, por parte da própria alma, não, porém, por parte do próprio Deus.

18. Respondo, dizendo, que Deus é a forma subsistente por si mesma; não, porém, como que se una formalmente com algo mais.

19. Respondo, dizendo, que dado que Deus é por si mesmo conhecido pela alma (porque disto se ocupa em outra questão),[22] Ele é amado por si mesmo do mesmo modo como é conhecido por si mesmo; de tal maneira que, quando digo por si mesmo, se tome esta expressão por parte do que é amado, não por parte do que ama. Com efeito, Deus não é amado pela alma por causa de outra coisa, mas por causa de si mesmo; e, porém, a alma necessita de algum princípio formal para amar perfeitamente a Deus.

20. Respondo, dizendo, que Deus não pode ser amado por nós tanto quanto é amável em si mesmo; por isso, não procede que o amor da caridade com o qual amamos a Deus seja infinito. Com efeito, isso se seguiria não menos do ato do que do hábito; e, porém, ninguém poder dizer que o ato de amor, com o qual amamos a Deus, seja algo incriado.

21. Respondo, dizendo, que o hábito da caridade é requerido em nós, enquanto amamos a Deus; o que não convém às outras criaturas, ainda que todas sejam amadas por Deus.

22. Respondo, dizendo, que nenhum acidente é mais digno do que o sujeito quanto ao modo de ser, porque a substância é ser por si, enquanto o acidente é ser em outro. Mas, enquanto o acidente é ato e forma da substância, nada impede que o acidente seja mais digno do que a substância. De fato, assim se compara a ela tal como o ato com a potência, e a perfeição como o perfectível. E, assim, a caridade é mais digna do que a alma.

23. Respondo, dizendo, que, ainda que a lei pela qual amamos a Deus e ao próximo seja incriada, todavia, aquilo pelo qual formalmente amamos a Deus e ao próximo é algo criado. Na verdade, a lei incriada é a primeira medida e regra do nosso amor.

24. Respondo, dizendo, que a caridade ressuscita espiritual e formalmente os mortos, mas não efetivamente; por isso, não é necessário que seja uma virtude infinita; assim como tampouco era a alma de Lázaro, a qual, enquanto forma, ressuscitou Lázaro na medida em que ele foi ressuscitado pela união de sua alma com seu corpo.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 23, a. 2; *In Sent.* 1, d. 17, q. 1, a. 1.

Na edição reproduzida por Alarcón (Taurini) não há esta divisão que ora propomos: *Argumenta*. O intuito é orientar o leitor quanto à dinâmica da argumentação da exposição do Aquinate.

AGOSTINHO, *Sermones ad Populum*. (*De Sanctis*, sermo 273, c.1): PL 38, 1247-1248.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 8: PL 42, 958; BAC V, p. 526, n. 10.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 15, c.17, n. 27: PL 42, 1080; BAC V, p.892.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 8 n. 12: PL 42, 957; BAC V, p.528.

Encontramos a referência no Livro II. Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2 c.5 (BK 1105b19); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 5, n. 290 (Spiazzi).

Tomás refere-se à doutrina aristotélica das *categorias*, em cuja proposta, incluía tudo o que existe: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Cf. ARISTÓTELES, *Categoriae*, c. 4 (Bk 1b 25-2a). As siglas BK seguidas de uma letra minúscula e uma numeração fazem referências à maneira de citar a edição crítica das obras de Aristóteles, preparadas por Emanuel Bekker, à qual citaremos daqui em diante: Cf. *Aristotelis Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri. Editio Academiae Regiae Borussica. Vol. 1. Berolini, Apud W. de Gruyter et Socios, 1960.

Pelágio (?-c.420), monge influenciado pelo estoicismo. Uma das coisas que se lhe atribui é que a natureza, por ser criada por Deus, é boa, e com apenas as suas forças, o homem poderia evitar o mal e realizar o bem sobrenatural. Ou seja, que a natureza é princípio de mérito sobrenatural, como objetou Tomás. Pelágio defende a tese acima relatada, por exemplo, na seguinte Epístola: Cf. Pelágio, *Epistola I ad Demetriadem*, c. 2-3: PL 30, 17-19; *Libellum fidei ad Innocentium*, n. 10: PL 45, 1718.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 10, c. 1, n. 1: PL 42, 971; BAC V, 572.

BERNARDO, *Sermo IX, De coena Domini*: PL 183, 271.

Teologia deveriam apresentar um comentário dos livros das *Sentenças* de Pedro Lombardo.

PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, I, dist. 17: PL 192, 564. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, solutio.

PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, I, dist. 17: PL 192, 568-569. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, solutio.

Na edição reproduzida por Enrique Alarcón (Taurini) não há esta divisão que ora propomos: *Responsiones ad argumenta*. Do mesmo modo, quando necessário, inserimos *Responsiones ad sed contra*, com este intuito de orientar o leitor quanto à dinâmica da argumentação e exposição do Aquinate.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 8, n. 12: PL 42, 957; BAC V, p.528.

AGOSTINHO, *In Joannis Evangelium. Sermo*, 15. *De Verbis Apostoli (Sermo*, 169, n.13): PL 38, 923; BAC XXIII, 660s.

Tomás não trata deste tema nesta questão, mas em duas outras obras: cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 2 a.1; *De veritate*, q. 2, a. 2.

Artigo 2

Segundo, se a caridade é uma virtude[23]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, a virtude é relativa ao difícil, segundo o Filósofo[24] no livro VI da *Ética*. [25] Ora, a caridade não é relativa ao difícil, mas antes, como diz Agostinho no livro *Sobre a palavra de Deus*: [26] *Todas as coisas graves e cruéis, o amor as torna fáceis e próximas a nada*. Logo, a caridade não é uma virtude.

2. Mas, se alguém dissesse que aquilo que é a virtude é difícil só no princípio, mas fácil no fim, poder-se-á responder em contrário, dizendo que no princípio não há ainda virtude. Portanto, se só no princípio existisse o difícil, a virtude não seria acerca do difícil.

3. Além do mais, a dificuldade nas virtudes ocorre por causa da contrariedade, pois se faz difícil guardar a temperança por causa das concupiscências contrárias. Ora, a caridade é acerca do sumo bem, com relação ao qual não há algo contrário. Logo, o que for relativo à caridade não será difícil nem no princípio nem no fim.

4. Além do mais, estimar ou amar é certo querer. Ora, diz o Apóstolo, em Rm 7, 18: *Querer o bem está em meu alcance*. Portanto, amar está em nosso alcance. Logo, não se requer alguma virtude da caridade.

5. Além do mais, em nossa mente não existe senão o intelecto e o apetite. Ora, o intelecto se eleva a Deus pela fé, e o afeto, pela esperança. Logo, não é necessário pôr uma terceira virtude da caridade para elevar a mente a Deus.

6. Mas deve-se dizer que a esperança eleva, mas não une. Por isso, é necessária a caridade, que une. Mas, ao contrário, poder-se-á dizer que a esperança, que não une, sempre está distante. Deste modo, a esperança não é necessária àqueles que estão unidos a Deus pela fruição da beatitude. Por conseguinte, se a caridade une, por uma razão semelhante não compete àqueles que ainda não estão unidos, a saber, os existentes nesta vida. Ora, a virtude nos aperfeiçoa nesta via, pois é uma disposição do perfeito para o ótimo. Logo, a caridade não é uma virtude.

7. Além do mais, a graça suficientemente nos une a Deus. Portanto, não se requer a virtude da caridade a fim de que, por meio dela, nos unamos a Deus.

8. Além do mais, a caridade é certa amizade do homem com Deus. Ora, a amizade do homem com o homem não é enumerada pelos filósofos entre as virtudes políticas. Logo, nem a caridade de Deus deve ser enumerada entre as virtudes teológicas.

9. Além do mais, nenhuma paixão é virtude. O amor é uma paixão. Logo, não é uma virtude.

10. Além do mais, a virtude é o meio termo, segundo o Filósofo[27]. Ora, a caridade não é um meio termo, porque não pode haver nada que exceda o amor de Deus. Logo, a caridade não é uma virtude.

11. Além do mais, o afeto é mais corrompido pelo pecado do que o intelecto, porque o pecado está na vontade, como diz Agostinho.[28] Ora, o nosso intelecto não pode ver Deus imediatamente em si mesmo, no atual estado de via. Logo, nem o nosso afeto pode amar a Deus imediatamente em si mesmo, no atual estado de via. Ora, amar a Deus em si mesmo é atribuído à caridade. Logo, não se deve enumerar a caridade entre as virtudes que nos aperfeiçoam na via.[29]

12. Além do mais, a virtude é a última potência de uma coisa, como se diz no Livro I, no *Sobre o céu e o mundo*. [30] Ora, o deleite é o último que convém ao afeto. Logo, o deleite deve ser mais virtude do que o amor.

13. Além do mais, toda virtude tem uma medida devida. Por isso, diz Agostinho[31] que o pecado, que se opõe à virtude, é a privação do modo, de espécie e de ordem. Ora, a caridade não tem medida, porque, como diz Bernardo,[32] a medida da caridade é amar sem medida. Logo, a caridade não é uma virtude.

14. Além do mais, uma única virtude não é denominada por outra, porque todas as espécies do mesmo gênero se dividem por oposição. Ora, a caridade é denominada por outras virtudes, pois se diz em 1Cor 13, 4: *A caridade é paciente, a caridade é prestativa*. Logo, a caridade não é uma virtude.

15. Além do mais, segundo o Filósofo no livro VIII da *Ética*, [33] a amizade consiste em certa igualdade. Ora, entre Deus e nós há máxima desigualdade, com uma distância infinita. Logo, não pode haver amizade entre Deus e nós, ou entre nós e Deus. Desta maneira, a caridade, que designa uma amizade desse modo, não parece ser uma virtude.

16. Além do mais, o amor do sumo Bem é natural para nós. Ora, a virtude não é natural, porque as virtudes não estão em nós por natureza, como fica evidente no livro II da *Ética*. [34] Logo, o amor do sumo Bem, que é a caridade, não é uma virtude.

17. Além do mais, o amor é o mais excelente temor. Ora, o temor, por causa da sua excelência, não é uma virtude, mas um dom, que é mais excelente do que a virtude. Logo, nem a caridade é uma virtude, mas um dom.

Ao contrário

1. Mas, ao contrário, pode-se dizer que os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes. Ora, o ato da caridade está preceituado na lei, pois se diz em Mt 22, 37, que o primeiro e máximo mandamento é: *Amarás ao Senhor teu Deus*. Logo, a caridade é uma virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que a caridade, sem dúvida, é uma virtude. Com efeito, como a virtude torna bom quem a possui e torna boa a sua obra, é manifesto que o homem, conforme a própria virtude, se ordena a seu próprio bem. No entanto, é necessário considerar o bem próprio do homem de diversos modos, segundo os diversos modos de que se considera o homem. Na verdade, o bem próprio do homem, enquanto homem, é

o bem da razão, pois o bem do homem é ser racional. Contudo, o bem do homem, enquanto é artista, é o bem da arte. Da mesma forma, o bem do homem, enquanto é político, é o bem comum da cidade. Logo, porque a virtude é praticada para o bem, requer-se para qualquer virtude que ela opere bem para alcançar o bem, isto é, voluntária e prontamente, com deleite e, também, firmemente, pois essas são as condições da obra virtuosa, que não podem convir a alguma operação, a não ser que quem opere ame o bem pelo qual atua, já que o amor é o princípio de todos os afetos voluntários. Com efeito, aquilo que se ama se deseja enquanto não se tem, e produz deleite quando se tem, e os obstáculos que impedem ter o amado causam-lhe a tristeza. E as coisas que se fazem por amor se fazem também com firmeza, prontamente e com deleite. Portanto, para a virtude se requer o amor do bem, pelo qual se pratica a virtude. No entanto, o bem, pelo qual se pratica a virtude, que é o bem do homem enquanto homem, é conatural ao homem. Por isso, na vontade do homem está naturalmente presente o amor desse bem, que é o bem da razão. Ora, se considerarmos a virtude do homem segundo uma outra consideração, não natural ao homem, será necessário, para uma virtude considerada desse modo, que o amor daquele bem ao qual se ordena tal virtude seja algo acrescentado à vontade natural. Com efeito, o artista não faz algo bem, a não ser que lhe sobrevenha o amor ao bem que tenta alcançar, mediante a obra de arte. Por isso, diz o Filósofo, no livro VIII da *Política* [35], que para que alguém seja um bom político se requer que ame o bem da cidade. No entanto, se o homem, enquanto se permite participar do bem de uma cidade e se faz cidadão dessa cidade, corresponde-lhe adquirir certas virtudes para fazer as coisas que são do cidadão e, também, para amar o bem da cidade. Do mesmo modo, o homem, para que seja admitido pela graça divina na participação da beatitude celeste, que consiste na visão e fruição de Deus, age como cidadão e sócio dessa sociedade bem-aventurada, que se chama Jerusalém celeste, segundo o que se lê em Ef 2, 19: *Sois cidadãos dos santos e membros da família da Deus*. Por isso, certas virtudes gratuitas, que são as virtudes infusas, convêm ao homem, assim destinado aos céus, para cuja operação se exige anteriormente o amor do bem comum de toda a sociedade, que é o bem divino, enquanto é objeto da bem-aventurança. Contudo, amar o bem de uma cidade ocorre de dois modos: um modo, para que o tenha; outro modo, para que o conserve. No entanto, amar o bem de uma cidade, para que a tenha e a possua, não torna bom um político, porque também um tirano assim ama o bem de uma cidade para dominá-la. Ora, isso é amar mais ele mesmo do que a cidade, pois deseja esse bem para si, não para a cidade. Ora, amar o bem da cidade para conservá-la e para defendê-la, isto é, de fato, amar a cidade, é o que torna bom um político, como alguns, por causa da conservação ou ampliação do bem da cidade, se expõem aos perigos de morte e descuidam o bem privado. Portanto, amar o bem do qual participam os beatos para tê-lo e possuí-lo não torna o homem bom para que possua a beatitude, porque também os maus desejam esse bem. Mas, amar esse bem por si mesmo, para que permaneça e se difunda, e para que não deixe nada contra esse bem, isso faz com que o homem se comporte bem para a sociedade dos beatos. E está é a caridade, que ama a Deus por ele mesmo e aos próximos que são capazes da beatitude,

assim como a si mesmos. E ela repugna todos os impedimentos para si mesma e para os outros. Por isso, a caridade nunca pode existir com o pecado mortal, que é um impedimento da beatitude. Portanto, é evidente que a caridade não é apenas uma virtude, mas a principal dentre as virtudes.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que a virtude é relativa àquilo que em si é difícil, mas que, contudo, se torna fácil para quem tem a virtude.

2. E por isso é evidente também a solução para o segundo argumento. Mas o anterior não prova, pois, que o que é difícil mantém-se difícil, em si mesmo, diante da virtude, sendo o virtuoso que a torna fácil. Mas isto é por parte da perfeição da virtude.

3. Respondo, dizendo, que a dificuldade não apenas provém da contrariedade, mas também da excelência do objeto, pois algo se diz difícil para a nossa compreensão por causa da excelência do inteligível, não por causa de uma contrariedade.

4. Respondo, dizendo, que aquele querer que nos é contínuo por natureza é imperfeito e ínfimo em relação aos bens espirituais e gratuitos. Por isso, o Apóstolo também disse no mesmo lugar (Rm 7,15): *não pratico o bem que quero, mas faço o que detesto.* [36] E, por isso, requer-se o auxílio de um dom gratuito.

5. Respondo, dizendo, que a esperança eleva o afeto do homem ao sumo Bem como alcançável. Mas, por cima disso, requer-se que esse bem seja amado para o bem do ser do homem, como foi dito acima, no corpo do artigo.

6. Respondo, dizendo, que é da natureza da caridade ou do amor que une, segundo o afeto; esta a união se entende quanto àquilo que o homem considera o amigo como um outro eu, e quer o bem para ele, como para si mesmo. Mas unir-se a um objeto não pertence à natureza da caridade e, por isso, este pode ser ou não possuído. Contudo, o não possuir é o que faz desejar; e, na verdade, o possuir faz deleitar.

7. Respondo, dizendo, que a graça nos une a Deus por modo de semelhança. Mas se requer que se nos unamos a Ele por operação do intelecto e da vontade, que se faz pela caridade.

8. Respondo, dizendo, que não se põe a amizade como virtude, mas como consequência da virtude, porque do fato mesmo de que alguém tenha virtude e ame o bem da razão, segue-se pela própria inclinação da virtude que ame a seus semelhantes, a saber, aos virtuosos, naqueles em quem vigora o bem da razão. Ora, a amizade que se dirige a Deus, enquanto é santo e autor da santidade, deve estar prefixada para as virtudes que se ordenam a essa beatitude. E, por isso, por não ser consequência para as outras virtudes, mas preâmbulo, como foi demonstrado, é necessário que ela seja virtude por si mesma.

9. Respondo, dizendo, que o amor, segundo o que está na parte sensitiva, é uma paixão, que é certamente o amor do bem, mas conforme os sentidos. No entanto, tal amor não é o amor da caridade. Por isso, não é seguido pela razão.

10. Respondo, dizendo, que isso que diz o Filósofo, que a virtude é um meio-termo, se entende das virtudes morais. Contudo, não é, de fato, para as virtudes teologais, entre as quais se encontra a caridade, como em outro lugar se mostrou, na questão precedente, no artigo 10.[37]

11. Respondo, dizendo, que o bem do intelecto move a vontade. E, por isso, mesmo que o intelecto entenda a Deus como sumo Bem por algum meio, por isso mesmo move a vontade, para que assim Ele possa ser amado imediatamente, mesmo que seja conhecido por intermediários, porque o mesmo com que se determina o conhecimento da inteligência move o afeto.

12. Respondo, dizendo, que o deleite não implica a operação, mas algo conseguinte para a operação. Por isso, como a virtude é o princípio da operação, o deleite não se põe entre as virtudes, mas entre os frutos, como é evidente em Gl 5, 22: *mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade*.

13. Respondo, dizendo, que o objeto da caridade, a saber, Deus, transcende toda faculdade humana. Por isso, por mais que a vontade humana se esforce para amar a Deus, ela não pode alcançá-Lo quanto à proporção de que deve ser amado. E, por isso, diz-se não haver uma medida na caridade, porque não existe um término fixo do amor divino além do qual, se se ama, seja contra a natureza da virtude, como acontece nas virtudes morais, que consistem num meio-termo, pois a caridade consiste nisto, não ter uma medida, e isto é a medida da caridade. Portanto, disso não se pode concluir que a caridade não seja virtude, mas pode-se concluir que ela não consiste num meio-termo, como as virtudes morais.

14. Respondo, dizendo, que a caridade se diz paciente e benigna, como denominada pelas outras virtudes, enquanto produz os atos de todas as virtudes.

15. Respondo, dizendo, que a caridade não é uma virtude do homem enquanto homem, mas enquanto, por participação da graça, se torna semelhante a Deus e filho de Deus, segundo se lê em 1Jo 3,1: *Vede que prova de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos!*

16. Respondo, dizendo, que o amor do sumo Bem, como princípio do ser natural, está em nós por natureza, mas enquanto objeto daquela beatitude que excede toda a capacidade da natureza criada, não está em nós por natureza, mas está por cima da natureza.

17. Respondo, dizendo, que os dons aperfeiçoam as virtudes, elevando-as para além do modo humano, como o dom do entendimento, em relação à virtude da fé e o dom do temor, em relação à virtude da temperança, para apartar-se dos deleites para além da medida humana. Ora, acerca do amor de Deus, não existe nele imperfeição alguma que seja necessária aperfeiçoar por meio de algum dom. Por isso, a caridade não se põe como um dom da virtude, porque é mais excelente do que todos os dons.

Outros lugares: *Summa* 2-2, q. 23, a. 3; *In Sent.* 3, d. 27 q. 2, a. 2.

Filósofo é o modo como Tomás refere-se a Aristóteles.

A referência parece que se encontra no Livro 4. Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 4, c. 1 (BK 1120a 15-25); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 4, lect. 1, n. 663 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De verbis Domini, Sermo*, 70, n. 3: PL 38, 444: BAC X, 300.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 6 (BK 1107a 1-5); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 7, n. 324 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De duabus animabus* c. 10 e 11: PL 42, 103.105; BAC XXX, 203; 208, n. 12; 15.

Por *via* Tomás entende o estado de vida do homem neste mundo, enquanto *caminha* para a santidade, que só se dará plenamente na outra vida, a vida eterna, para aqueles que seguiram os preceitos divinos.

Provavelmente se encontra em: ARISTÓTELES, *De caelo*, L. 1, c. 11 (BK 281a 15ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De caelo*. 1, lect. 25, n. 4 (Leonina).

AGOSTINHO, *De natura boni*, C. 3 e 4: PL 42, 553; BAC III, 981; 983.

BERNARDO, *De diligendo Deo*, C.1: PL 182, 995ss; BAC XXIII, 1374; 1386.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 5 (BK 1157b 35); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 5, n. 1605 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 1 (BK 1103a 18); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 1, n. 248 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Politica*, L. 8, c. 1 (BK 1337a 8-14); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Pol.* 8, lect.1, n. 1259.

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

Cf. TOMÁS DE AQUINO, *As Virtudes Morais*. Edição e Tradução Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Instituto Aquinate. Campinas, SP: Ecclesiae, 2012, pp. 113-128.

Artigo 3

Terceiro, se a caridade é uma forma das virtudes[38]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, a forma dá o ser e a espécie àquele da qual é forma. Ora, a caridade não dá o ser e a espécie a qualquer virtude. Logo, a caridade não é a forma das outras virtudes.

2. Além do mais, não existe uma forma das formas. Ora, todas as virtudes são formas, porque são certas perfeições. Logo, a caridade não é a forma das virtudes.

3. Além do mais, a forma cai na definição daquilo de que ela é forma. Ora, a caridade não cai na definição das virtudes. Logo, a caridade não é a forma das virtudes.

4. Além do mais, as coisas que se dividem por oposição não se comportam de tal maneira que uma seja a forma da outra. Ora, a caridade se divide por oposição às outras virtudes, como é evidente em ICor 13, 13: *Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas*. Logo, a caridade não é a forma das virtudes.

5. Mas, alguém poderia dizer que a caridade não é a forma intrínseca das virtudes, porém a exemplar. Mas, ao contrário, poder-se-á dizer que o exemplo traz sua espécie do exemplar. Portanto, se a caridade é a forma exemplar de todas as virtudes, todas as virtudes trazem a espécie da própria caridade. Logo, todas as virtudes seriam de uma espécie, o que é falso.

6. Além do mais, a forma exemplar é aquela a partir da qual algo é produzido. Logo, tal forma não é necessária, a não ser para que se produza alguma coisa. Portanto, se a caridade é a forma exemplar das virtudes, ela só seria necessária para a geração das virtudes. E, por conseguinte, possuídas as virtudes, não seria necessário ter a caridade, o que evidentemente é falso.

7. Além do mais, o exemplar é necessário para fazer algo, mas não para quem utiliza o que foi feito, assim como um exemplar de manuscrito é necessário para transcrever o livro, mas não para utilizar o livro já escrito. Portanto, se a caridade é a forma exemplar das virtudes, ela não se aplica a nós, que nos servimos das virtudes, mas a Deus, por quem são operadas as virtudes em nós.

8. Além do mais, o exemplar pode existir sem o exemplo. Portanto, se a caridade é a forma exemplar das virtudes, segue-se que pode existir sem as outras virtudes, o que é falso.

9. Além do mais, qualquer virtude tem a forma do seu fim e objeto. No entanto, o que é formado por si mesmo não necessita ser formado por outro. E, assim, a caridade não é a forma das virtudes.

10. Além do mais, a natureza sempre faz o que é melhor. Portanto, muito mais Deus. Ora, é melhor que alguma coisa seja formada do que seja informe. Portanto, como as

virtudes em nós são operadas por Deus, parece que Ele as faz formadas. E, assim, não necessitam ser formadas pela caridade.

11. Além do mais, a fé é certa luz espiritual. Ora, a luz é a forma das coisas que se veem na luz. Logo, assim como a luz corpórea é a forma das cores, assim a fé é a forma da caridade e das outras virtudes, mas não a caridade.

12. Além do mais, a ordem das perfeições é segundo a ordem das coisas perfectíveis. Ora, as virtudes são as perfeições das potências da alma. Logo, a ordem das virtudes é conforme a ordem das potências. Ora, entre as outras potências da alma, o intelecto é superior à própria vontade. Logo, também a fé é superior à caridade. E, deste modo, a fé é uma forma maior do que a caridade e não o inverso.

13. Além do mais, assim como as virtudes morais se relacionam entre si, assim também se relacionam entre si as virtudes teologais. Ora, a prudência, que está na potência cognitiva, informa as outras virtudes que estão na potência apetitiva, a saber, a justiça, a fortaleza a temperança e as outras desse modo. Logo, a fé, que está na potência cognitiva, também informa a caridade, que está na potência apetitiva, e não o inverso.

14. Além do mais, a forma da virtude é a sua medida. Ora, é próprio da razão impor a medida do apetite, e não o inverso. Logo, a fé, que está na razão, é mais forma da caridade, que está na parte apetitiva, do que o inverso.

15. Além do mais, em Mt 1, 2, se lê: *Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó*, e sobre isso diz a Glosa[39] que *a fé gera a esperança, e a esperança a caridade*. [40] Ora, tudo o que é gerado recebe a forma de quem o gera. Logo, a caridade recebe a forma da fé e da esperança, e não o inverso.

16. Além do mais, numa mesma criatura, a potência precede temporalmente o ato. Portanto, se a caridade se compara às outras virtudes como ato e forma, seguir-se-ia que as outras virtudes existam temporalmente no homem antes da caridade, o que é falso.

17. Além do mais, a informação nas ações morais é a partir do fim. Ora, todas as virtudes se ordenam, como ao fim último, à visão de Deus, que é totalmente uma recompensa, como diz Agostinho, e que sucede da fé. Logo, todas as outras virtudes recebem a forma do fim da fé. E, assim, parece que a fé é mais forma da caridade do que o inverso.

18. Além do mais, o fim eficiente e a forma não incidem numericamente no mesmo, segundo o Filósofo no livro II da *Física*. [41] Ora, a caridade é o fim das virtudes e o motor das mesmas. Logo, não é a forma delas.

19. Além do mais, aquele de que provém o princípio da essência é a forma. Ora, o princípio do ser espiritual é a graça, conforme se lê em 1Cor 15, 10: *pela graça de Deus sou o que sou*. Logo, a graça de Deus é a forma das virtudes, e não a caridade.

Ao contrário

1. Contra isso é o que diz Ambrósio, [42] que a caridade é a forma e a mãe das virtudes.

Respondo

Respondo, dizendo, que a caridade é a forma, motor e raiz das virtudes. Para a evidência disso, deve-se saber que para considerarmos os hábitos é-nos necessário considerá-los por seus atos. Por isso, quando aquilo que pertence a um hábito é como algo formal no ato de outro hábito, é necessário que este hábito tenha o outro como forma. No entanto, em todos os atos voluntários, é formal aquele que se refere ao fim. Isto ocorre porque cada ato recebe a forma e a espécie conforme a forma do agente, como a calefação segundo o calor. Ora, a forma da vontade é o próprio objeto, que é o bem e o fim, tal como o inteligível é a forma do intelecto. Por este motivo, é necessário que o que procede por parte do fim seja formal no ato da vontade. Por isso, especificamente, o mesmo ato, conforme se ordena a um único fim, cai sob a forma da virtude e, conforme se ordena a outro fim, cai sob a forma do vício, como é evidente em relação àquele que dá esmola por causa de Deus ou por causa da vanglória. Com efeito, um único ato de vício, conforme se ordena ao fim de outro vício, recebe a forma deste, como, por exemplo, quem rouba para fornicar materialmente é um ladrão, mas formalmente é um intemperante. No entanto, é evidente que o ato de todas as outras virtudes se ordena ao fim próprio da caridade, que é o seu objeto, a saber, o sumo Bem. E isto é manifesto acerca das virtudes morais, pois as virtudes desse tipo são acerca de alguns bens criados que se ordenam ao bem incriado, como ao fim último. Ora, o mesmo é evidente acerca das demais virtudes teológicas, pois o ente incriado é, de fato, objeto da fé, enquanto verdadeiro e, enquanto é apetecível, tem razão de bem. E, assim, a fé tende ao mesmo, enquanto é apetecível, porque ninguém crê, a não ser querendo. No entanto, o objeto da esperança, ainda que seja ente incriado, enquanto é bom, depende ainda do objeto da caridade, porque o bem é objeto da esperança, enquanto é desejável e acessível, pois ninguém deseja algum bem a não ser porque o ama. Por isso é evidente que nos atos de todas as virtudes, o formal é o que provém da parte da caridade. E, portanto, se diz forma de todas as virtudes, enquanto, a saber, todos os atos das virtudes se ordenam ao sumo Bem amado, como se mostrou. E porque os preceitos da lei estão nos atos das virtudes, então procede o que diz o Apóstolo em 1Tm 1, 5 que *o fim do preceito é a caridade*. [43] E isto também demonstra como a caridade é o motor de todas as virtudes, enquanto, a saber, implica os atos de todas as outras virtudes. Com efeito, diz-se que toda virtude ou potência superior move a inferior por meio do império, porque o ato inferior se ordena ao fim superior, assim como a arquitetura impera sobre a alvenaria, pois o ato da arte da alvenaria se ordena à forma da casa, que é o fim da arquitetura. Como todas as outras virtudes que se ordenam ao fim da caridade, seus respectivos atos são imperadas pela caridade e, por causa disso, diz-se que a caridade é motor delas. E porque “mãe” se diz do que recebe e concebe, por isso a caridade se chama mãe de todas as virtudes, enquanto, pela concepção de seu fim, produz-se o ato de todas as virtudes; e, pela mesma razão, se diz a raiz das virtudes.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que ainda que a caridade não dê a cada virtude uma espécie própria dá, porém, a cada uma, a espécie comum da virtude, conforme o que dissemos sobre a virtude, segundo o princípio do mérito.

2. Respondo, dizendo, que não existe forma da forma, de modo que uma forma se constitua sujeito da outra. Porém, nada impede que várias formas existam no mesmo sujeito segundo certa ordem;[44] a saber, enquanto uma seja forma em relação a outra, como a cor é forma em relação à superfície. E, desse modo, a caridade pode ser a forma de outras virtudes.

3. Respondo, dizendo, que a caridade cai na definição de virtude meritória, como é evidente pela definição de Agostinho,[45] que diz que a virtude é uma boa qualidade da mente, com a qual se vive retamente, pois não se vive retamente senão pela nossa vida que se ordena a Deus; que é o que faz a caridade.

4. Respondo, dizendo, que aquela noção procede da forma que entra na constituição de uma coisa. Mas, a caridade não se diz forma das virtudes deste modo, mas de outro modo, como foi dito acima.

5. Respondo, dizendo, que a caridade por ser a forma comum das virtudes, conduz, de fato, as virtudes a uma única espécie comum, não, porém, a uma única espécie própria, que se diz espécie especialíssima.

6. Respondo, dizendo, que a caridade pode-se dizer forma exemplar das virtudes, não no sentido de que as virtudes sejam geradas à sua semelhança, mas enquanto, de algum modo, operam à sua semelhança; e, por isso, sempre que é necessário operar segundo a virtude, é necessária a caridade.

7. Respondo, dizendo, que, ainda que criar as virtudes seja exclusivo de Deus, todavia operar segundo a virtude está também no homem que possui as virtudes; e, por isso, é necessária a caridade.

8. Respondo, dizendo, que a caridade, quanto ao ato, não tem só exemplaridade, mas também capacidade motriz e efetiva. No entanto, o exemplar não é efetivo sem o exemplo, porque o produz nesse ser; e, assim, a caridade não existe sem as outras virtudes.

9. Respondo, dizendo, que cada virtude tem a sua forma especial, pela qual é esta virtude, seja em relação ao seu fim próprio, seja em relação ao seu objeto próprio; mas a caridade tem certa forma comum, segundo a qual é merecedora da vida eterna.

10. Respondo, dizendo, que Deus causa em nós as virtudes formadas com uma forma especial e geral: especial, de fato, pelo objeto e fim; geral, porém, pela caridade.

11. Respondo, dizendo, que a luz é a forma das cores, enquanto são visíveis em ato pela luz e, de modo semelhante, a fé é a forma das virtudes, enquanto nos são cognoscíveis, pois o que é virtuoso ou contra a virtude é conhecido pela fé. Mas, enquanto as virtudes são operativas, elas são informadas pela caridade.

12. Respondo, dizendo, que o intelecto é absolutamente anterior à vontade, porque o bem inteligido é objeto da vontade. Mas, no operar e no mover, a vontade é anterior. Com efeito, o intelecto não entende nem move senão pela intervenção da vontade. Por isso, também a vontade move o próprio intelecto, enquanto é operativo, pois, nos

valemos do intelecto quando queremos. Daí que o crer é o intelecto movido pela vontade (pois cremos em algo porque o queremos). Segue-se que a caridade dá mais forma à fé do que o inverso.

13. Respondo, dizendo, que o ato da vontade é considerado de acordo com aquele que quer em relação às coisas tais como são em si mesmas. Contudo, o ato do intelecto é segundo o fato de as coisas entendidas estarem em quem as entende, por isso, quando as coisas estão abaixo de quem as entende, o entendimento das mesmas é mais digno do que a vontade, porque, então, as coisas estão no intelecto de um modo mais elevado do que em si mesmas, porque tudo que está em outro está pelo modo daquele em que está. Mas, quando as coisas são mais elevadas do que o que entende, então a vontade se eleva mais acima de onde pode chegar o entendimento. E, por isso, nas coisas morais, que estão abaixo do homem, a virtude cognitiva informa as virtudes apetitivas, como o faz a prudência em relação às outras virtudes morais. Contudo, nas virtudes teologais, que são acerca de Deus, a virtude da vontade, a saber, a caridade, informa a virtude do intelecto, a saber, a fé.

14. Respondo, dizendo, que a virtude racional dá o modo da virtude apetitiva naquelas coisas que estão abaixo de nós, mas não naquelas coisas que estão acima de nós, como foi dito no artigo 1 desta questão, e na questão precedente, nos artigos 10 e 11.

15. Respondo, dizendo, que a fé precede a esperança, e a esperança a caridade, na ordem da geração, como o imperfeito precede o perfeito. Mas a caridade, na ordem da perfeição, precede tanto a fé quanto a esperança. E, por causa disso, diz-se que é a forma delas, como o perfeito é a forma do imperfeito.

16. Respondo, dizendo, que a caridade não é a forma das virtudes como se fosse parte da essência das virtudes, de tal modo que fosse necessário que ela seguisse na ordem do tempo as virtudes, ou a alguma matéria das virtudes, como nas formas das coisas geradas; mas é uma forma que informa. Por isso, é necessário que naturalmente preceda às outras virtudes.

17. Respondo, dizendo, que a mesma visão, enquanto é fim como certo bem, é objeto da caridade.

18. Respondo, dizendo, que a forma intrínseca não pode ser o fim de uma coisa, ainda que seja fim da geração da coisa. Ora, a caridade não é uma forma intrínseca, como foi dito, mas é uma forma na medida em que atrai as outras virtudes ao seu fim, formando as virtudes, como é claro pelo que foi dito.

19. Respondo, dizendo, que se diz que a graça de Deus é a forma das virtudes, enquanto dá o ser espiritual da alma, para que seja suscetível às virtudes.[46] Mas a caridade é a forma das virtudes enquanto forma as operações das mesmas, como foi dito no corpo do artigo.

Outros lugares: *Summa* 2-2, q. 23, a. 8; *In Sent.* 2, d. 26, a. 4, ad 5; 3, d. 23, a. 1, q. 1; d. 27, q. 2, a. 4, q. 1a.3; *De veritate*, q. 14, a. 5; *De malo*, q. 7, a. 2.

A *Glosa* é uma obra que expõe, ordena, compara e interpreta os termos e as sentenças dos Padres da Igreja, posteriormente impressas nas margens da Bíblia Vulgata. As Glosas foram muito utilizadas no sistema de ensino do cristianismo nas escolas das Catedrais, desde o período carolíngio, estendendo-se a sua utilização até o século XIV, nas Faculdades das Universidades da Europa Ocidental, como comentário padrão sobre as Escrituras. Há

diversas Glosas, mas a *Glosa Ordinária*, compilada na Escola de Laon (França), foi a versão mais utilizada e, até pouco tempo, foi atribuída a Walafrid Strabo [c. 808-849] e mais recentemente foi atribuída a Anselmo de Laon († 1117). A *Glosa Ordinária* foi publicada por Migne nos volumes 113 e 114 da Patrologia Latina.

GLOSSA INTERLINEARIS, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, C. 1: PL, 162, 1230.

ARISTÓTELES, *Physica*, L. 2 c. 7 (BK 198a 22); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 2, lect. 11, n. 242 (Maggiolo).

AMBRÓSIO, *In ICor.* C. 8: PL 17, 239. [Pseudo-Ambrósio].

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

Tomás admite a existência de diversas formas acidentais num mesmo sujeito e sob certa ordem; mas, não admite a existência de diversas formas substanciais.

AGOSTINHO, *Contra Iulian.* L. 4: PL 44, 743; BAC XXXV, 670; *De libero arbitrio*, L. 2, c. 19: PL 32, 1268; BAC III, 394, n. 50.

A graça está para as virtudes, assim como a alma está para as potências. Cf. *Contra Gentiles*. 3, c. 151-153.

Artigo 4

Quarto, se a caridade é uma só virtude[47]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, os hábitos se distinguem pelos atos, e os atos pelos objetos. Ora, a caridade tem dois objetos: Deus e o próximo. Logo, não é uma só virtude, mas duas.

2. Mas alguém poderia dizer que um desses objetos é mais principal, a saber, Deus, pois a caridade não ama ao próximo, senão por causa de Deus. Mas, ao contrário, poder-se-ia dizer como o Filósofo no livro IX da *Ética*,[48] que o amor da amizade, que se dirige ao outro, vem do amor que se tem para consigo mesmo. Ora, aquilo que é princípio e causa é supremo em cada gênero. Logo, o homem, pela caridade, ama a si mesmo como objeto principal, e não a Deus.

3. Além do mais, em 1Jo 4, 20, diz-se: *Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar*. Logo, parece que deve amar mais ao próximo do que a Deus. Portanto, o próximo é mais digno de amor do que Deus. E, desta maneira, o próximo parece ser o objeto mais principal da caridade.

4. Além do mais, ninguém ama, exceto o que conhece, como Agostinho diz no livro *Sobre a Trindade*. [49] Ora, o próximo é mais conhecido do que Deus. Logo, é também mais amado. E, desta maneira, parece que a caridade não é uma só virtude.

5. Além do mais, toda virtude tem o próprio modo que põe em seus atos, pois é justo não só quem é dito justo, mas quem opera de modo justo. Ora, a caridade revela dois modos em seus atos, porque alguém, pela caridade, ama a Deus, com todo o coração, mas ao próximo, como a si mesmo. Logo, a caridade não é uma só virtude.

6. Além do mais, os preceitos da lei se ordenam às virtudes, porque a intenção do legislador é tornar os homens virtuosos, como se diz no livro II da *Ética*. [50] Ora, sobre a caridade são dados dois preceitos, a saber: *Amarás o senhor, teu Deus, e amarás ao teu próximo*. Logo, a caridade não é uma só virtude.

7. Além do mais, como amamos a Deus e ao próximo, assim devemos honrá-los. Ora, com uma honra honramos a Deus e, com outra, ao próximo, pois a Deus honramos com latría, e ao próximo só com *dulia*. [51] Logo, uma é a caridade com a qual amamos a Deus, e outra é aquela com a qual amamos ao próximo.

8. Além do mais, virtude é aquilo com o qual se vive retamente. Ora, amar a Deus pertence a uma vida, e amar o próximo a outra, pois amar a Deus parece que pertence à vida contemplativa, amar ao próximo à ativa. Logo, a caridade com Deus e a caridade com o próximo não são uma só virtude.

9. Além do mais, segundo o Filósofo no livro I da *Física*, [52] o uno se diz de três maneiras: por continuidade, por indivisibilidade e por noção. Ora, a caridade não é uma por continuidade, porque não é corpo, nem é a forma do corpo; nem é uma por indivisibilidade, porque, assim, não seria nem finita nem infinita; nem por noção, porque,

assim, os sinônimos são uma só coisa, como o vestuário e a indumentária. Logo, a caridade não é só uma.

10. Além do mais, há minimamente razão de unidade nas coisas que são umas só proporcionalmente. Por isso, as coisas que são umas pela proporção não são umas nem pela espécie, nem pelo gênero, nem pelo número, como se diz no livro V da *Metafísica*. [53] Ora, a caridade é acerca do eterno, a saber, Deus e o próximo, que são coisas desproporcionadas. Logo, a caridade não é, de nenhum modo, uma só virtude.

11. Além do mais, segundo o Filósofo no livro VIII da *Ética*, [54] a amizade perfeita não se dá com muitos. Ora, a caridade com a qual se ama a Deus e ao próximo é amizade perfeita. Logo, não se dá com muitos. E, desta maneira, não são amados com a mesma caridade Deus e o próximo.

12. Além do mais, a virtude, para cujo ato basta não se entristecer, é distinta da virtude que opera com deleite, como acontece com a fortaleza e a justiça. Ora, no ato da caridade, quanto a alguns objetos, basta não se entristecer, como quando amamos os inimigos, e quanto a outros, também, é necessário se deleitar, como quando amamos a Deus e aos amigos. Logo, a caridade não é uma só virtude, mas uma e outra.

Ao contrário

1. Mas, ao contrário, quaisquer coisas que se comportam de maneira que uma se entende na outra são uma só coisa. Ora, no amor ao próximo, entende-se o amor a Deus, e o inverso, como diz Agostinho, no livro VII *Sobre a Trindade*. [55] Logo, é a mesma caridade com a qual amamos a Deus e ao próximo.

2. Além do mais, em qualquer gênero, há um primeiro que move. Ora, a caridade é o motor de todas as virtudes. Logo, é uma só virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que a caridade é uma só virtude. Para a evidência disso, deve-se saber que a unidade de qualquer potência ou hábito deve considerar-se por parte do objeto. E isso porque a potência é isso mesmo que diz-se ordenar ao que é possível, que é o objeto. E, assim, a natureza e a definição da potência se tomam pelo objeto. E, de modo semelhante, ocorre com o hábito, que não é outra coisa que a disposição da potência perfeita para o seu objeto. Mas, no objeto, deve-se considerar algo como formal e algo como material. O formal no objeto é aquilo segundo o qual o objeto se refere à potência ou ao hábito. O material, porém, é aquilo sobre o qual este se apoia como, por exemplo, se falamos do objeto da potência visiva, seu objeto formal é a cor, ou algo semelhante, pois, quanto mais algo é colorido, tanto mais é visível; mas o material no objeto é o corpo, ao qual sobrevém a cor. A partir disso fica claro que a potência ou hábito se refere essencialmente à razão formal do objeto, porém àquilo que é material no objeto refere-se acidentalmente. E aquilo que existe por acidente não muda a natureza da coisa, mas só aquilo que existe essencialmente. Por isso, a diversidade material do objeto

não diversifica a potência ou o hábito, mas só a formal. Com efeito, uma é a potência visiva, com a qual vemos as pedras, os homens e o céu, porque esta diversidade de objetos é material, e não é segundo a natureza formal do visível. Mas o gosto se distingue do olfato conforme a diferença do sabor e do odor, que são por si sensíveis. E isso também é necessário considerar na caridade. Com efeito, é evidente que podemos amar alguém de dois modos: de um modo, por razão de si mesmo; de outro modo, por razão de outro. Amamos alguém por si mesmo quando o amamos em razão do bem próprio, por exemplo, porque é em si honesto, ou deleitável a nós, ou útil. Contudo, amamos alguém por razão do outro quando o amamos porque ele se relaciona ao outro que amamos. Com efeito, pela mesma razão com que amamos alguém por si mesmo, amamos a todos os seus familiares, consanguíneos e amigos, enquanto nos atemos a eles; mas, em todos eles, há uma só razão formal de amor, a saber, o bem daquele a quem amamos por razão de si mesmo, a quem amamos por essa razão e, de algum modo, amamos todos os outros. Portanto, assim, deve-se dizer que a caridade ama a Deus por razão dele mesmo; e, por causa dele, ama todos os outros, enquanto se ordenam a Deus. Por isso, de algum modo, ama a Deus em todos os próximos, pois, assim, ama-se o próximo com caridade, porque nele está Deus, ou para que esteja Deus nele. Por isso, é evidente que é o mesmo hábito da caridade aquele com que amamos a Deus e ao próximo. Mas se amássemos o próximo por razão dele mesmo, e não por razão de Deus, isso pertenceria a outro amor, por exemplo, ao amor natural, ou político, ou a algum dos outros que menciona o Filósofo no livro VIII da *Ética*. [56]

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que o próximo não é amado senão por causa de Deus. Daí que ambos são um só objeto de amor, formalmente falando, ainda que sejam dois materialmente.

2. Respondo, dizendo, que como o amor visa o bem, conforme há a diversidade do bem há a diversidade do amor. No entanto, há certo bem próprio de algum homem, enquanto é uma pessoa singular; e quanto ao amor que visa a esse bem, cada um é para si o objeto principal do amor. Contudo, há certo bem comum que pertence a este ou a aquele, enquanto é parte de um todo, como ocorre com o soldado, enquanto é parte do exército e com o cidadão, enquanto é parte da cidade. E quanto ao amor relativo a este bem, o objeto principal do amor é aquele em que consiste principalmente tal bem, como o bem do exército no general, e o bem da cidade no rei. Por isso, ao ofício do bom soldado também pertence, para a conservação do bem do general, que despreze a sua segurança, como o homem expõe naturalmente o braço para conservar a cabeça. E, deste modo, a caridade visa, como objeto principal, o bem divino, que pertence a cada um segundo possa ser partícipe da beatitude. Assim, só amamos pela caridade àqueles que possam participar conosco da beatitude, como diz Agostinho no livro *Sobre a doutrina cristã*. [57]

3. Respondo, dizendo, que João argumenta pela premissa maior, negando, não que o próximo deva ser mais amado; mas, porque está mais pronto para ser amado, porque os homens são mais inclinados a amar as coisas visíveis do que as invisíveis.

4. Respondo, dizendo, que, ainda que o conhecido seja o que se ama, não se segue que o mais conhecido seja o mais amado. Com efeito, não se ama uma coisa porque se conhece, mas porque é boa. Por isso, o maior bem será o mais amável, ainda que não seja o mais conhecido; como, por exemplo, o homem ama menos um servo, ou também um cavalo, que lhe servem continuamente, que a um homem bom, que só conhece pela fama.

5. Respondo, dizendo, que a caridade visa, como objeto formal, o bem divino, como foi dito, no artigo precedente e na solução deste artigo. De fato, o bem se encontra no próprio Deus, de diversos modos, e no próximo e, por isso, é necessário que tenha uma medida diversa acerca do objeto principal e secundário; assim, acerca do objeto principal tem uma só medida.

6. Respondo, dizendo, que os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes, e não dos hábitos. Por isso, pela diversidade dos preceitos não se pode concluir a diversidade dos hábitos, mas a diversidade dos atos, que, porém, pertence a um hábito, por causa da natureza formal.

7. Respondo, dizendo, que no próximo é honrado também o seu próprio bem. E, por isso, deve-se uma honra ao próximo e outra, distinta, a Deus.

8. Respondo, dizendo, que tanto o amor ao próximo como o amor a Deus estão contidos na vida contemplativa, como diz Gregório em *Sobre Ezequiel*. [58] De fato, a oração a Deus, que maximamente parece pertencer à vida contemplativa, faz-se oração em favor do próximo. Mas, o princípio da vida ativa é principalmente o amor a Deus por si mesmo. Porém, não se segue que, se a caridade é o princípio das coisas diversas, a caridade não seja una.

9. Respondo, dizendo, que a caridade não é una por continuidade; mas se pode dizer que é una por indivisibilidade, enquanto é uma forma simples. Com efeito, não se diz finita ou infinita, conforme a quantidade dimensiva, mas conforme a quantidade da virtude. Mas não consideramos deste modo aqui a virtude da caridade, mas na medida em que é racionalmente una: não, de fato, uma numericamente, como uma camisa e um vestido, mas una pela noção da espécie, como Sócrates e Platão são um pela noção de homem.

10. Respondo, dizendo, que esse argumento procederia se o temporal fosse, por razão de si mesmo, objeto da caridade, e não por razão da eternidade, como foi dito.

11. Respondo, dizendo, que a amizade perfeita não se encontra em muitos, de tal modo que se dirija a cada um por causa de si mesmo. Contudo, quanto mais perfeita é a amizade a um, em relação a este mesmo, tanto mais pode estender-se a outros por causa do mesmo. E, assim, a caridade, por ser certa amizade perfeitíssima, se estende a Deus e a todos os que possam conhecer a Deus, porém não só aos conhecidos, mas também aos inimigos.

12. Respondo, dizendo, que a virtude que opera deleitavelmente acerca do objeto principal, ela mesma pode operar não deleitavelmente acerca de algum objeto secundário, mas sem tristeza. E, deste modo, a caridade opera deleitavelmente no objeto principal, ainda que sofra dificuldade em algum objeto secundário, de tal modo que seja suficiente operar sem tristeza.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 23, a. 5; *In Sent.* 3, d. 27, q. 2, a. 4, q. 1.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 8 (BK 1168b 5); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 8, n. 1858 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 10, c. 1; c. 2, n. 2; n. 4: PL 42, 973; 975: BAC V, 574; 580.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 1 (BK 1103b 3ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 1, n. 251 (Spiazzi).

Os gregos denominavam *latría* a servidão especial devida a Deus o que aqui, no contexto tomista, denomina-se *religio*: *Summa*, 2-2, q. 81, a. 1, ad.3. A *dúlia* é a virtude da honra, obediência e serviço às autoridades e aos superiores: *Summa*, 2-2, q. 103, a. 1-3.

ARISTÓTELES, *Physica*, L. 1, c. 2 (BK 185b 8). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 1, lect. 3, n. 22 (Maggiò).

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L. 5, c. 6 (BK 1017a 1ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic.* 5, lect. 8, n. 870 (Cathala).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 3 (BK 1156b 24); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 3, n. 1581 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 7, c. 7-8: PL 42, 956-958; BAC V, 524; 526; 528; 530; 532, n.10 e 12.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 3 (BK 1156a 7-9); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 3, n. 1563 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. 1, c. 27, n. 28: PL 34, 29; BAC XV, 93.

GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, L. 2, hom. 2 n. 8-10; 15: PL 76, 953-954; 957; BAC 170, 410-415.

Artigo 5

Quinto, se a caridade é uma virtude especial distinta ou não das outras virtudes[59]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, aquilo que se inclui na definição de qualquer virtude não é uma virtude especial, porque a virtude geral está posta na definição de qualquer virtude especial. Ora, a caridade é posta na definição de qualquer virtude, como diz Jerônimo:[60] *para expressar brevemente a definição comum de virtude, a virtude é a caridade com a qual amamos a Deus e ao próximo*. Logo, a caridade não é uma virtude especial, distinta das demais.

2. Além do mais, a caridade com a qual amamos o próximo não é uma virtude distinta da caridade com a qual amamos a Deus, porque a caridade ama o próximo por causa de Deus. Ora, toda virtude ama o próximo por causa de Deus. Logo, nenhuma virtude se distingue da caridade.

3. Além do mais, as distinções entre os hábitos se estabelecem segundo os atos das virtudes. Ora, a caridade opera o ato de todas as outras virtudes: *a caridade é paciente, a caridade é benigna*,[61] como se diz em 1Cor 13, 4. Logo, a caridade não é uma virtude distinta das outras.

4. Além do mais, o bem é objeto geral de todas as virtudes, pois a virtude é o que torna bom quem a tem e torna boa a sua obra. Ora, o bem é objeto da caridade. Logo, a caridade tem um objeto geral; e, por esta razão, é uma virtude geral.

5. Além do mais, uma perfeição é própria de algo perfectível. Ora, a caridade é própria de muitos objetos perfectíveis, isto é, de todas as virtudes. Logo, não é uma.

6. Além do mais, um mesmo hábito não pode existir em diversos sujeitos. Ora, a caridade existe em diversos sujeitos, pois nos ordena a amar a Deus com toda a mente, com toda a alma, com todo o coração e com toda a força. Logo, a caridade não é uma só virtude.

7. Além do mais, a virtude se ordena a eliminar os pecados. Ora, a caridade é suficiente para eliminar todos os pecados, porque a mínima caridade pode resistir a qualquer tentação. Logo, a caridade faz o que é comum de todas as virtudes. Deste modo, não parece que ela seja uma virtude especial.

8. Além do mais, a cada virtude especial se opõe algum pecado especial. Ora, à caridade são contrários todos os pecados, porque a caridade se perde por qualquer pecado mortal. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

9. Além do mais, nenhuma virtude é necessária, a não ser para operar retamente. Ora, a caridade por si só e suficientemente nos dirige a operar retamente, como diz Agostinho: [62] *Tem caridade, e faz o que queres*. Logo, além da caridade não existe nenhuma outra virtude. Desta maneira, ela não é uma virtude especial, distinta das outras.

10. Além do mais, os hábitos das virtudes são necessários para que o homem opere pronta e deleitavelmente, pois não há justo que não goze com a operação justa, como se diz no livro I da *Ética*. [63] Ora, para operar pronta e deleitavelmente é suficiente a caridade, porque diz Agostinho no livro *Sobre a palavra do Senhor*: [64] *Todas as coisas graves e cruéis, o amor as torna fáceis e próximas a nada*. Logo, além da caridade não é necessária nenhuma outra virtude.

11. Além do mais, as coisas que são distintas reciprocamente têm geração e corrupção distintas. Ora, a caridade e as outras virtudes não têm geração e corrupção distintas, porque junto com a caridade tanto se infundem como se perdem as outras virtudes. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

Ao contrário

1. Mas, o contrário, é o que o Apóstolo, em 1Cor 13, 13, separa-a das outras virtudes, dizendo: *agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três*.

Respondo

Respondo, dizendo, que a caridade é certa virtude especial, distinta das outras virtudes. Para evidenciar isto, deve-se considerar que, às vezes, um ato depende de muitos princípios, segundo a ordem que eles possuem, para a perfeição desse ato. Então, requer-se que cada um desses princípios seja perfeito. Com efeito, se existe uma imperfeição no primeiro, ou no meio, ou no último, segue-se um ato imperfeito; por exemplo, se falta a perícia do artesão, ou a reta disposição no instrumento, a obra se torna imperfeita. E isto também se pode considerar nas mesmas potências da alma. Pois, se é a reta razão que move as potências inferiores, mas o concupiscível está desordenado, alguém, de fato, agirá segundo a razão, mas a ação será imperfeita, porque terá o impedimento de um concupiscível desordenado, que arrastará para o contrário, como pode ocorrer com o continente. E, por isso, além da prudência, que aperfeiçoa a razão, é necessário, para que o homem se comporte retamente acerca do concupiscível, que tenha a temperança, para que aja prontamente e sem impedimento. E como acontece em diversas potências, das quais uma move a outra, a mesma consideração também serve para os diversos objetos dos quais um se ordena a outro como ao fim, pois uma e mesma potência, enquanto é fim, não só move a outra potência, mas também a si mesma, até as coisas que estão para o fim. E, por isso, para uma reta ação, é necessário que alguém não somente esteja bem-disposto em relação ao fim, mas também bem-disposto em relação às coisas que estão para o fim, pois, de outro modo, seguir-se-á uma ação defeituosa, como fica claro com quem está bem-disposto para apetecer bem a saúde, mas está mal-disposto para tomar os remédios. E, assim, é evidente que, como pela caridade o homem se dispõe bem para se relacionar com o fim último, é necessário que tenha outras virtudes, das quais se disponha bem para as coisas que estão para o fim. Logo, a caridade é distinta das virtudes que se ordenam ao fim, ainda que a que se

ordena ao fim seja a principal e arquitetônica em relação àquelas coisas que se ordenam para o fim como, por exemplo, o fármaco em relação à fabricação de remédios e o militar em relação ao cavalo. Por isso, torna-se evidente ser necessário que a caridade seja certa virtude especial distinta das outras virtudes, mas principal e motora em relação a elas.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que aquela definição é dada pela causa, enquanto a caridade é causa de todas as outras virtudes.

2. Respondo, dizendo, que a caridade que ama o próximo tem a Deus como causa formal do objeto, e não só como fim último, como é claro pelo que foi dito no artigo precedente, mas as outras virtudes têm a Deus não como causa formal do objeto, mas como último fim. E, por isso, quando se diz que pela caridade se ama ao próximo por causa de Deus, esse “por causa de” indica não só a causa material, mas, de algum modo, a formal. No entanto, quando se diz das outras virtudes que operam por causa de Deus, esse “por causa de”, indica apenas a causa final.

3. Respondo, dizendo, que a caridade não produz os atos das outras virtudes por extração, mas só por império. Com efeito, a virtude só produz os atos que são segundo a natureza da própria forma, como a justiça ao agir retamente, e a temperança, temperadamente; mas se diz que impera todos os atos de que se advoga o seu fim.

4. Respondo, dizendo, que o bem comum não é o objeto da caridade, mas o sumo Bem. E, por isso, não se segue que a caridade seja uma virtude geral, mas que seja a principal das virtudes.

5. Respondo, dizendo, que a caridade não é a perfeição intrínseca das outras virtudes, mas extrínseca, como foi dito acima, no artigo 3 desta questão; por isso, o argumento não procede.

6. Respondo, dizendo, que a caridade existe como num sujeito em uma só potência, a saber, na vontade, que, pelo império, move as outras potências. E, segundo isso, ordena-nos a amar a Deus com toda a mente e alma, para que todas as potências da nossa alma sejam empregadas em obséquio do amor divino.

7. Respondo, dizendo, que assim como a caridade impera os atos das outras virtudes, pelo modo do império exclui os pecados que lhes são contrários. E, segundo esse modo de caridade, resiste às tentações, mas é necessária a existência das outras virtudes, que excluam direta e radicalmente os pecados.

8. Respondo, dizendo, que como os atos das outras virtudes se ordenam ao fim, que é o objeto da caridade, assim também os pecados que são contra as outras virtudes, têm oposição ao fim, que é o objeto da caridade. E, por isso, acontece que os contrários das outras virtudes, a saber, os pecados, expelem a caridade.

9. Respondo, dizendo, que ainda que a caridade nos dirija, suficientemente, pelo modo do império, em todas as coisas que pertencem à vida reta, ainda assim são requeridas

outras virtudes que, produzindo os seus próprios atos, executam o império da caridade, para que o homem opere prontamente e sem impedimento.

10. Respondo, dizendo, que ocorre existir algo por causa do fim que, porém, por si mesmo é difícil e triste, como quando alguém ingere com prazer uma medicina amarga por causa da saúde, ainda que sofra muito na mesma ingestão. Portanto, a caridade faz com que todas as coisas sejam deleitáveis pelo fim, mas são requeridas outras virtudes, que tornam deleitáveis as coisas que são virtuosas por si mesmas, para que operemos com maior facilidade.

11. Respondo, dizendo, que a caridade tem uma geração simultânea com as outras virtudes, não porque seja indistinta das outras, mas porque as obras de Deus são perfeitas. Por isso, ao infundir-nos a caridade, infunde simultaneamente todas as coisas que são necessárias para a salvação. No entanto, corrompe-se juntamente com todas as virtudes, porque todas as coisas que são contrárias às outras virtudes são contrárias à caridade, como foi dito.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 23, a. 4; *In Sent.* 3, d. 27, q. 2, a. 4, q. 2; *De malo*, q. 7, a. 2; q. 9, a. 2.

AGOSTINHO, *Epistolae*, 167 *ad Hieron.* C. 4: PL 33, 739; BAC XI, 507 e 509.

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

Compreende-se melhor o axioma, se se conhece a sua continuação: “Ama e faz o que queres. Dentro está a raiz da caridade. Não pode brotar dela mal algum.” (AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis ad Parthos* VII 8: PL 35, 2033; BAC XVIII, 304).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 1, c. 7 (BK 1098a 16); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 1, lect. 10, n. 127-128 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo*, 70, n. 3: PL 38, 444: BAC X, 300.

Artigo 6

Sexto, se a caridade pode coexistir com o pecado mortal[65]

E parece que sim.

Argumentos

1. Com efeito, diz Orígenes no livro I *Sobre os princípios*: [66] *Não penso que um dos que tenha perseverado no sumo e perfeito grau seja esvaziado, de repente, e caia; mas é necessário que se dissolva por partes e pouco a pouco.* No entanto, alguém, de repente, comete o pecado mortal só por consentimento. Logo, o que está no estado perfeito pela caridade não cai da caridade por um ato de pecado mortal; e, assim, a caridade pode coexistir com o pecado mortal.

2. Além do mais, diz Bernardo que a caridade em Pedro, quando negou a Cristo, não foi extinta, mas foi adormecida. Ora, Pedro, negando a Cristo, pecou mortalmente. Logo, a caridade pode permanecer com o pecado mortal.

3. Além do mais, a caridade é mais forte do que o hábito da virtude moral. Ora, o hábito da virtude não é removido por um único ato vicioso, como não é gerado por um só ato, pois, pelos mesmos feitos, de modo contrário, se gera e se corrompe a virtude, como se diz no livro II da *Ética*. [67] Logo, muito menos se remove o hábito da caridade por um só pecado mortal.

4. Além do mais, a cada coisa opõe-se outra. Ora, a caridade é uma virtude especial, como foi mostrado. Logo, a ela se opõe um vício especial. Portanto, não é removida por outros pecados mortais; e, assim, parece que o pecado mortal pode coexistir junto com a caridade.

5. Além do mais, os opostos não se excluem, a não ser com respeito ao mesmo sujeito. Ora, alguns pecados não estão no mesmo sujeito com a caridade, pois a caridade está na parte superior da razão, que se converte até Deus; porém, o pecado mortal pode estar também na parte inferior da razão, como diz Agostinho no livro *Sobre a Trindade*. [68] Logo, nem todo pecado mortal exclui a caridade.

6. Além do mais, o que é fortíssimo não pode ser expulso pelo debilíssimo. Ora, a caridade é fortíssima: *Pois o amor é forte, é como a morte*, como se diz em Ct 7, 6; porém, o pecado é debilíssimo, porque o mal é ínfimo e impotente, como diz Dionísio. [69] Logo, o pecado mortal não expulsa a caridade; e, assim, pode coexistir com ela.

7. Além do mais, os hábitos são conhecidos segundo o ato. Ora, o ato da caridade pode coexistir com o pecado mortal, pois o homem que peca ama a Deus e ao próximo. Logo, a caridade pode coexistir com o pecado mortal.

8. Além do mais, a caridade faz com que alguém se deleite na contemplação de Deus. Ora, o deleite, que está na consideração, não tem contrário, como diz o Filósofo no livro I dos *Tópicos*. [70] Logo, não há nada contrário à caridade e, desta maneira, não pode ser expulsa pelo pecado mortal.

9. Além do mais, o motor universal pode ser paralisado em um móvel, e não ser paralisado em outro. Ora, a caridade é o motor universal de todas as virtudes, como acima foi dito no artigo 3. Logo, não é necessário que seja assim paralisada em uma virtude, enquanto move as outras; portanto, a caridade pode permanecer com o pecado oposto à temperança, enquanto é motor das outras virtudes.

10. Além do mais, como a caridade tem a Deus por objeto, assim também o tem a fé e a esperança. Ora, a fé e a esperança podem ser informes. Logo, pela mesma razão também a caridade; e, assim, pode coexistir com o pecado mortal.

11. Além do mais, todo aquele que não tem a perfeição que está chamado a ter é algo informe. Ora, a caridade, aqui na via, não tem a perfeição que está chamada a ter na pátria celeste. Logo é informe; e, assim, parece que pode coexistir com o pecado mortal.

12. Além do mais, os hábitos se conhecem pelos atos. Ora, alguns atos dos que possuem a caridade podem ser imperfeitos, pois, muitas vezes, alguns dos que têm a caridade se deixam levar por algum movimento de impaciência ou de vanglória. Logo, também acontece que o hábito da caridade é imperfeito e informe; e, assim, parece que a caridade pode coexistir com o pecado mortal.

13. Além do mais, como o pecado se opõe à virtude, assim se opõe também a ignorância à ciência. Ora, não é qualquer ignorância que remove toda a ciência. Logo, nem qualquer pecado mortal remove totalmente a virtude; por isso, como a caridade é a raiz das virtudes, não parece que qualquer pecado mortal remova a caridade.

14. Além do mais, a caridade é o amor de Deus. Ora, permanecendo o amor para uma coisa, alguém por incontinência pode agir contra ela, assim como quando alguém que se ama a si mesmo age contra o bem por incontinência; e, de modo semelhante, alguém que ama uma comunidade, age contra ela por incontinência, como diz o Filósofo no livro V da *Política*. [71] Logo, alguém pode agir contra Deus, pecando, permanecendo a caridade.

15. Além do mais, alguém se comporta bem no universal, porém erra no particular, como, por exemplo, o incontinente que possui a reta razão acerca do universal e sabe que fornicar é mau, porém, no singular, elege agora fornicar como um bem, como diz o Filósofo no livro VI da *Ética*. [72] Ora, a caridade faz com que o homem se comporte bem acerca do fim universal. Logo, permanecendo a caridade, pode alguém pecar acerca de algo particular; e, assim, a caridade pode coexistir com o pecado mortal.

16. Além do mais, os contrários estão no mesmo gênero. Ora, o pecado está no gênero do ato, porque o pecado é o dito ou o feito ou desejado contra a lei de Deus; a caridade, porém, está no gênero do hábito. Logo, o pecado não é contrário à caridade; e, assim, não a expulsa, logo pode coexistir junto com ela.

Ao contrário

1. Mas contra isso é o que se diz em Sb 1, 5: *Pois o Espírito Santo, o educador, foge da duplicidade, ele se retira diante dos pensamentos sem sentido, isto é, é expulso, ele se ofusca quando sobrevém a injustiça*. Ora, o Espírito Santo está no homem enquanto

ele possui a caridade, porque pela caridade habita em nós o Espírito de Deus. Logo, quando sobrevém a injustiça, é expulso pela caridade; e, assim, não pode coexistir junto com o pecado mortal.

2. Além do mais, todo aquele que tem a caridade é digno da vida eterna, segundo o que diz o Apóstolo em 2Tm 4, 8: *Desde já me está reservada a coroa da justiça, que me dará o Senhor, justo Juiz, naquele Dia; e não somente a mim, mas a todos os que tiverem esperado com amor a sua Aparição.* Contudo, todo aquele que peca mortalmente é digno da pena eterna, segundo se lê em Rm 6, 23: *O salário do pecado é a morte.* Ora, alguém não pode ser digno simultaneamente da vida eterna e da pena eterna. Logo, não pode simultaneamente possuir a caridade com o pecado mortal.

Respondo

Respondo, dizendo, que a caridade não pode, de nenhum modo, coexistir com o pecado mortal. Para a evidência disso, primeiro, deve-se considerar que todo pecado mortal se opõe diretamente à caridade. Com efeito, todo aquele que prefere uma coisa a outra ama mais aquela que prefere. Por isso, ainda que o homem ame mais a própria vida e a sua estabilidade do que o prazer, por maior que seja o prazer, o homem se afastaria dele, se pensasse que este prazer seria infalivelmente mortífero para a sua vida. Por causa disso, diz Agostinho no livro LXXXIII das *Questões*,[73] que não há ninguém que não tema mais a dor do que apeteça o prazer, pois vemos também que bestas muito ferozes se absterem máximos de prazeres, por medo das dores. Por isso, alguém peca mortalmente mais por eleger algo antes do que viver de acordo com Deus, e unir-se a ele. É evidente que todo o que peca mortalmente ama mais outro bem do que a Deus. Com efeito, se amasse mais a Deus, preferiria viver de acordo com Deus a gozar de qualquer bem temporal. Contudo, é da natureza da caridade que Deus seja amado acima de todas as coisas, como é claro pelo dito acima. Por isso, todo pecado mortal é contrário à caridade. De fato, Deus infunde a caridade nos homens. No entanto, as coisas que são causadas por infusão divina não só necessitam da ação divina em seu princípio, para começar a existir, mas em toda a sua existência, para conservá-las no ser como, por exemplo, a iluminação da atmosfera necessita da presença do Sol, não só quando o ar é iluminado no primeiro momento, mas todo o tempo que permanece iluminado. E, por causa disso, se se interpõe algum obstáculo que intercepte a presença direta do Sol, deixa de existir a luz no ar. E, de modo semelhante, quando ocorre o pecado mortal, que impede a presença direta de Deus na alma, por preferir alguma outra coisa a Deus, intercepta-se o influxo da caridade, e deixa de existir a caridade no homem, segundo o que se lê em Is 59, 2: *Foram as vossas iniquidades que criaram um abismo entre vós e o vosso Deus.* Ora, quando, de novo, a alma do homem volta a mirar retamente a Deus, amando-O acima de todas as coisas (o que, porém, não pode acontecer sem a graça divina), volta novamente ao estado da caridade.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que as palavras de Orígenes não devem ser entendidas de tal modo que o homem que peca mortalmente, por mais perfeito que seja, não perca repentinamente a caridade, mas porque não acontece facilmente que o homem perfeito instantaneamente peque mortalmente, desde o princípio, mas que, por negligência e por diversos outros pecados veniais, se dispõe a cair finalmente no pecado mortal.

2. Respondo, dizendo, que parece que as palavras de Bernardo não devam ser sustentadas, a não ser que se entenda que a caridade de Pedro não fosse extinta, porque foi ressurgida, pois parece que as coisas que distam pouco entre si não distam quase nada, como se diz no livro II da *Física*. [74]

3. Respondo, dizendo, que a virtude moral, que se adquire pelos atos, consiste na inclinação da potência ao ato. Inclinação que, de fato, não é removida totalmente por um só ato. Mas a influência da caridade com Deus se interrompe por um só ato. E, por isso, um só ato de pecado remove a caridade.

4. Respondo, dizendo, que o oposto geral à caridade é o ódio. Mas, indiretamente, todos os pecados se opõem à caridade, enquanto pertencem ao desprezo de Deus, que deve ser amado sobre todas as coisas.

5. Respondo, dizendo, que a razão superior, na qual está a caridade, move a inferior. Por isso, o pecado, enquanto se opõe ao movimento da caridade na parte inferior, exclui a caridade. Ou, dizendo, que o pecado mortal não existe sem o consentimento, que se atribui à parte superior da razão, na qual está a caridade.

6. Respondo, dizendo, que o pecado não expulsa a caridade por sua força, mas porque o homem se submete voluntariamente ao pecado.

7. Respondo, dizendo, que o homem que peca mortalmente não ama a Deus sobre todas as coisas, como deve ser amado pela caridade; mas há algo que prefere ao amor de Deus, pelo qual despreza o mandamento divino.

8. Respondo, dizendo, que o deleite que está em consideração não tem contrário no mesmo gênero, de tal modo, a saber, que alguma outra consideração lhe seja contrária. E isso porque as espécies dos contrários não são contrárias no entendimento. Por isso, o deleite que há na consideração do branco não é contrário ao deleite da consideração do negro. Mas, porque o ato da vontade consiste em um movimento da alma até a coisa, e como as coisas são contrárias em si mesmas, assim os movimentos da vontade a esses contrários são, eles mesmos, contrários, pois o desejo do doce é contrário ao desejo do amargo. E, segundo isso, o amor a Deus é contrário ao amor ao pecado, que separa de Deus. Contudo, a consideração, na qual não se dá a oposição, não é ato próprio da caridade, que é produzido por ela, mas que somente é imperado por ela, como seu efeito.

9. Respondo, dizendo, que a caridade que é motor universal das virtudes, quando é impedida nas coisas que pertencem a uma virtude, pelo pecado mortal, é impedida em seu objeto universal. E, por causa disso, é impedida universalmente em todas as coisas. No entanto, não é assim quando o motor universal é impedido desta maneira em um efeito particular, porque não é impedido nas coisas que pertencem ao poder universal.

10. Respondo, dizendo, que ainda que a esperança e a fé tenham a Deus por objeto, não lhes compete que sejam formas das outras virtudes, como compete à caridade, pela

razão dita acima, no artigo 3; e, por isso, ainda que a caridade não seja informe, a esperança e a fé podem ser informes.

11. Respondo, dizendo, que não torna informe a virtude a falta de qualquer perfeição, mas só aquele defeito que remove a ordem do fim último; pois a ordem existe na caridade da via, ainda que a caridade da via não tenha a perfeição da pátria celeste, que é segundo a fruição própria e perfeita.

12. Respondo, dizendo, que os atos imperfeitos podem existir em quem possui a caridade, mas não são a caridade, pois não é qualquer ato do agente que é um ato de qualquer forma existente no agente e, principalmente, na natureza racional, que tem a liberdade para usar do hábito existente nela.

13. Respondo, dizendo, que não é qualquer ignorância dos próprios princípios que exclui a ciência, mas a ignorância dos princípios comuns que remove a ciência, pois, desconhecidos estes, é necessário ignorar a arte, como se diz nas *Refutações sofisticas*. [75] Porém, o último fim se comporta como um princípio muito comum; e, por isso, essa desordem do fim último, por causa do pecado mortal, remove totalmente a caridade; não, porém, qualquer desordem particular, como é claro nos pecados veniais.

14. Respondo, dizendo, que todo aquele que, por incontinência, age contra o bem que ama, estima que tal bem não se perca totalmente, porque age incontinentemente. Com efeito, se alguém que ama uma cidade ou a saúde do próprio corpo estimasse que perderia um desses bens pelos quais ele age, então ou se absteria totalmente, ou aquilo pelo qual agisse seria mais amado por ele do que a própria saúde ou a cidade. Por isso, quando alguém sabe que perde a Deus pelo pecado mortal (o que é saber que peca mortalmente), age assim sem moderação e fica evidente que ama mais o que faz do que a Deus.

15. Respondo, dizendo, que a caridade não só requer a aceitação universal de que Deus deve ser amado acima de todas as coisas; mas que, também, neste caso, o ato da eleição e da vontade tende como a qualquer outro particular elegível. E esta eleição particular é excluída pela eleição do contrário, a saber, do pecado que exclui a Deus.

16. Respondo, dizendo, que ainda que os atos sejam diretamente contrários aos atos, como o são os hábitos aos hábitos, indiretamente os atos também são contrários aos hábitos de acordo com a conformidade que tem com os hábitos contrários, pois os atos semelhantes são gerados por hábitos semelhantes e, também, os atos semelhantes causam hábitos semelhantes, ainda que nem todos os hábitos sejam causados pelos atos.

Outros lugares: *Summa* 2-2, q. 24, a.12; *In Sent.* 1, d. 17, q. 2, a. 1; *De malo*, q. 7, a. 2; *Qdlbto.* 9, q. 6.

ORÍGENES, *Periarchon*, I c. 3: PG 11, 155.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 1 (BK 1103b 3-8); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 1, n. 250 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 12, n. 17: PL 42, 1007; BAC V, 681.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 5, § 10: PG 3, 854.

ARISTÓTELES, *Topica*, L.1, c.15 (BK 106a 35).

ARISTÓTELES, *Politica*, L. 5, c. 4 (BK 1303b 20-25).

Encontramos a referência no livro VII e não no VI, conforme se informa no corpo do argumento. Cf. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 7, c. 2 (BK 1146b 1); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 7, lect. 2, n. 1325 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *Quaestionum*, quaest. 36: PL 40, 25; BAC XL, 108s.

ARISTÓTELES, *Physica*, L. 2 c. 5 (BK 197a 29-30); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 2, lect. 9, n. 223. (Maggiolo).

Não encontramos a referência dada no texto, mas algo que confirma a doutrina aristotélica e a exposição de Tomás: ARISTÓTELES, *Analytica Posteriora*, L. 1, c. 2 (BK 72b 16-25); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Analyt. Poster.* c. 2, lect. 4, n. 10-11. (Leonina, Tomo 1).

Artigo 7

Sétimo, se o objeto que a caridade ama é a natureza racional[76]

E parece que não.

Argumentos

1. É fato que, em cada coisa, uma é mais do que a outra. Ora, o homem é amado pela caridade, por causa da virtude e por causa da bem-aventurança. Logo, a virtude e a bem-aventurança, que não são criaturas racionais, são mais amadas pela caridade e, assim, a criatura racional não é o objeto próprio da caridade.

2. Além do mais, pela caridade, ao amar, maximamente nos configuramos com Deus. Ora, Deus ama todas as coisas que existem, como se diz em Sb 11, 25, por caridade amando-se a si mesmo, que é, ele mesmo, a caridade. Logo, todas as coisas devem ser amadas pela caridade, e não só a criatura racional.

3. Além do mais, Orígenes diz no *Sobre os cânticos*[77] que é uma coisa só amar a Deus e a todos os bens. Ora, Deus é amado pela caridade. Logo, por serem boas todas as criaturas, todas devem ser amadas pela caridade, e não só a natureza racional.

4. Além do mais, só o amor da caridade é meritório. Ora, podemos merecer, com o amor, qualquer coisa. Logo, podemos amar qualquer coisa por caridade.

5. Além do mais, Deus é amado pela caridade. Logo, é necessário ser maximamente amado pela caridade aquele que é maximamente amado por Ele. Ora, entre todas as coisas criadas Deus maximamente ama o bem do universo, no qual estão compreendidas todas as coisas. Logo, todas as coisas devem ser amadas pela caridade.

6. Além do mais, amar convém mais à caridade do que ao crer. Ora, a caridade crê em todas as coisas, como se diz em I Cor 13, 8. Logo, muito mais ama todas as coisas.

7. Além do mais, a natureza racional se encontra em Deus de modo perfeitíssimo. Portanto, se a natureza racional fosse objeto da caridade, seria necessário que amássemos Deus pela caridade. Ora, isso parece ser impossível, porque o amor da caridade é o amor perfeito; então, porque nesta vida não podemos amar a Deus perfeitamente, pois, nesta vida, não O conhecemos perfeitamente, pois não conhecemos de Deus o que é, mas só o que não é. Ora, o amor pressupõe o conhecimento, porque nada é amado, se não for conhecido. Logo, a natureza racional ou intelectual não é o objeto próprio da caridade.

8. Além do mais, Deus está mais distante do homem do que de qualquer outra criatura. Logo, se não amamos pela caridade as outras criaturas, muito menos podemos amar a Deus pela caridade.

9. Além do mais, nos anjos há também a natureza intelectual. Ora, parece que os anjos não são amados pela caridade. Logo, a natureza intelectual não é o objeto próprio da caridade. Segue-se a prova da proposição intermediária: a amizade consiste em alguma comunicação da vida, pois conviver é próprio dos amigos, segundo o Filósofo no livro da *Ética*. [78] Ora, não parece que exista uma comunicação da vida entre nós e os anjos,

pois não há, na vida natural, comunicação entre nós e os anjos, porque são de uma natureza muito mais excelsa do que o homem; tampouco há na vida da glória, porque os dons da graça e da glória são dados segundo a capacidade de quem os recebe, como se lê em Mt 25, 15: *Deu a cada um de acordo com a sua capacidade*; a capacidade, porém, do anjo é muito maior do que a do homem. Logo, os anjos não têm vida alguma em comum com os homens.

10. Além do mais, a natureza racional se encontra também no mesmo homem que ama pela caridade. Ora, parece que o homem não deve amar a si mesmo pela caridade. Logo, o objeto da caridade não é a natureza racional. Segue-se a prova da proposição intermediária: A lei dá preceitos sobre os atos das virtudes. Ora, não é dado nenhum preceito de lei para que alguém ame a si mesmo. Logo, amar não é ato da caridade.

11. Além do mais, diz Gregório em certa *Homilia*,[79] que *a caridade não pode existir senão ao menos entre duas pessoas*. Logo, alguém não pode amar a si mesmo pela caridade.

12. Além do mais, assim como a justiça consiste na comunicação, assim também a amizade, segundo o Filósofo no livro IV da *Ética*. [80] Ora, a justiça, propriamente falando, não se dá do homem para consigo mesmo, como se diz no livro V da *Ética*. [81] Logo, tampouco assim se dá a amizade e a caridade.

13. Além do mais, nada que se considere como vício é ato da caridade. Ora, amar a si mesmo é considerado para o homem como um vício, segundo o que se lê em 2Tm 3,1s: *Sabe, porém, o seguinte: nos últimos dias sobrevirão momentos difíceis. Os homens serão amantes de si mesmos*. Logo, amar a si mesmo não é ato da caridade; e, assim, a natureza racional não é o objeto próprio da caridade.

14. Além do mais, o corpo humano é parte da natureza racional, a saber, da natureza humana. Ora, o corpo humano não parece que deve ser amado pela caridade, porque segundo o Filósofo no livro IX da *Ética*, [82] os que amam a si mesmos, segundo a natureza exterior, são desprezados. Logo, a natureza racional não é objeto da caridade.

15. Além do mais, ninguém que tem a caridade evita o que ama por caridade. Ora, os santos que possuem a caridade evitam o corpo, segundo se lê em Rm 7, 24: *Quem me livrará deste corpo de morte?* E, assim, o corpo não deve ser amado pela caridade; e, assim, o mesmo argumento de antes se segue.

16. Além do mais, ninguém é obrigado a cumprir o que não pode. Ora, ninguém pode saber que tem a caridade. Logo, ninguém está obrigado a amar a criatura racional pela caridade.

17. Além do mais, quando se diz: ‘a criatura racional é amada por caridade’, a preposição ‘por’ designa a condição de alguma causa. Ora, ela não pode designar a condição de uma causa material, porque a caridade não é algo material, mas espiritual; tampouco a condição de uma causa final, porque o fim do amar pela caridade é Deus e não a caridade; de modo semelhante, tampouco designa a condição de uma causa eficiente, porque o Espírito Santo é o que nos move a amar, segundo se lê em Rm 5, 5: *Porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado*; nem, também, designa a condição de uma causa formal, porque a caridade não

é a forma intrínseca, por não ser da essência da coisa; nem é uma forma extrínseca exemplar, porque, assim, todas as coisas que são amadas pela caridade estariam sujeitas à mesma espécie da caridade, como os exemplos estão sujeitos à mesma espécie do exemplar. Logo, as criaturas racionais não devem ser amadas pela caridade.

18. Além do mais, Agostinho diz no livro I *Sobre a Doutrina cristã*,[83] que o próximo é o que nos concede um benefício. Ora, Deus nos concede benefícios. Logo, Deus é o nosso próximo; e, assim, Agostinho procede inconvenientemente ao pôr Deus como alguém que se ama pela caridade, e outro alguém como o próximo.

19. Além do mais, por ser Cristo o mediador entre Deus e os homens, parece que Ele deve ser posto como outro a que se deve amar, distinto de Deus e do próximo; e, assim, há cinco coisas amáveis na caridade, e não apenas quatro, como diz Agostinho.[84]

Ao contrário

1. Mas, ao contrário, é o que se diz em Lv 19, 18: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo*. A Glosa diz:[85] *O próximo não só por parentesco de sangue, mas por união racional*. Logo, de acordo com o que há de comum na sociedade de nossa natureza racional, isto deve ser amado pela caridade. Logo, a natureza racional é objeto da caridade.

Respondo

Respondo, dizendo, que ao se perguntar acerca das coisas que estão sujeitas ao ato de alguma potência ou hábito, é necessário considerar a natureza formal do objeto dessa potência ou hábito. Com efeito, conforme seja o que se encontra sob tal natureza, assim será também a sua inclusão nessa potência ou hábito, como as coisas visíveis segundo se encontram em razão do visível, segundo a mesma razão são visíveis por si mesmas ou por acidente. Ora, como o objeto do amor, considerado universalmente, é o bem considerado comumente, é necessário que qualquer amor especial tenha como objeto um objeto especial, como a amizade natural, que se ordena aos consanguíneos, cujo objeto próprio é o bem natural, segundo o que se recebe dos pais. Contudo, na amizade política, o objeto é o bem da cidade. Por isso, a caridade também tem certo bem especial com o objeto próprio, a saber, o bem da beatitude divina, como acima foi dito no artigo 4 desta questão. Portanto, segundo se comportam algumas coisas em relação a este bem, assim se comportam naquelas coisas que são dignas de serem amadas pela caridade. Mas, deve-se considerar que, porque o amar é querer o bem para alguém, diz-se que algo é amado de dois modos: como aquele para o qual queremos o bem, ou como o bem que queremos para alguém. Logo, do primeiro modo, só podem ser amados pela caridade aqueles para os quais podemos querer o bem da beatitude eterna, e estes são aqueles que são naturalmente aptos a ter esse tipo de bem. Por isso, como apenas a natureza intelectual é naturalmente apta a ter o bem da beatitude eterna, só a natureza intelectual é amável pela caridade, de acordo com o que se diz que são amados aqueles para os quais

queremos o bem. E, por causa disso, de acordo com o diverso modo com que alguns podem ter a beatitude eterna, com base nisso, distingue Agostinho[86] quatro tipos de coisas que podem ser amadas pela caridade. Com efeito, há alguém que tem a beatitude eterna por sua essência, e este é Deus; e há aquele que a tem por participação, e este é a criatura racional; tanto aquela que ama, quanto as outras criaturas, que lhe podem ser associadas na participação da beatitude. No entanto, há algo ao qual pertence ter a beatitude eterna só por certa redundância, como o nosso corpo, que é glorificado pela redundância da glória da alma nele. Por isso, Deus deve ser amado por caridade, como raiz da beatitude; porém, cada homem deve amar a si mesmo por caridade para participar da beatitude; mas amar o próximo como concidadão na participação da beatitude; e o próprio corpo segundo redonda sobre ele a beatitude. De fato, do segundo modo, a saber, como se diz que são amados aqueles bens que queremos para os outros, podem ser amados por caridade todos os bens, enquanto são aqueles bens que podem possuir a beatitude. Com efeito, todas as criaturas são para o homem uma via para tender à beatitude; e, também, todas as criaturas se ordenam à glória de Deus, enquanto nas mesmas se manifesta a bondade divina. Portanto, agora, podemos amar todas as coisas por caridade, ordenando-as, porém, àquelas que têm a beatitude ou que podem tê-las. Deve-se considerar, também, que assim se relacionam os amores entre si, tal como são os bens com os seus objetos. Por isso, ao se ordenarem todos os bens humanos à beatitude eterna, como ao fim último, o amor de caridade compreende em si mesmo todos os amores humanos, a não ser, apenas, aqueles que se fundam sobre o pecado, que não são ordenáveis à beatitude. Por isso, que alguns consanguíneos se amem mutuamente, ou alguns concidadãos, ou os que vão juntos à peregrinação, ou qualquer outro tipo, também pode ser meritório pela caridade; mas que alguns se amem mutuamente por participação no roubo ou no adultério, isso não pode ser meritório, nem provir da caridade.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que amamos por caridade a virtude e a beatitude, enquanto as queremos para aqueles que competem ter a beatitude.
2. Respondo, dizendo, que Deus ama todas as coisas na caridade, não de modo que queira para elas a beatitude, mas ordenando-as a si mesmo, e às outras coisas que podem ter a beatitude.
3. Respondo, dizendo, que todos os bens estão em Deus como no primeiro princípio; e, assim, interpretou Orígenes, que é uma só coisa amar a Deus e a todos os outros bens.
4. Respondo, dizendo, que podemos amar todas as criaturas meritoriamente, ordenando-as àquelas que são capazes da beatitude, não, porém, querendo para elas a beatitude.
5. Respondo, dizendo, que no bem universal, como princípio, está contida a natureza racional, que é capaz da beatitude, à qual se ordenam todas as outras criaturas; e,

segundo isso, compete tanto a Deus quanto a nós maximamente amar, pela caridade, o bem do universo.

6. Respondo, dizendo, que assim como a caridade crê em todas as coisas críveis, também ama todas as coisas, enquanto são amáveis pela caridade.

7. Respondo, dizendo, que não podemos amar a Deus aqui com a perfeição com a qual O amaremos na pátria celeste, vendo-O por essência.

8. Respondo, dizendo, que a distância que há entre algumas criaturas não é a causa de que não sejam amadas pela caridade, mas porque não são capazes da beatitude.

9. Respondo, dizendo, que os anjos não compartilham conosco na vida da natureza, quanto à espécie, mas só quanto ao gênero da natureza racional; mas podemos compartilhar com eles na vida da glória. No entanto, diz-se: *deu a cada um de acordo com a sua capacidade*, isso não se refere só à virtude natural, pois seria um erro dizer que os dons da graça e da glória são dados segundo a medida das coisas naturais; mas deve-se entender que se trata da virtude que se obtém pela graça, pela qual é concedida aos homens que possam merecer igual glória dos anjos.

10. Respondo, dizendo, que a lei escrita foi dada para auxílio da lei natural, que estava obscurecida pelo pecado. No entanto, não estava obscurecida de tal modo que não movesse a amar, para que o homem amasse a si mesmo e ao seu corpo; mas estava obscurecida quanto ao que não o movia ao amor a Deus e ao próximo. E, por isso, na lei escrita foi preciso dar preceitos sobre o amor a Deus e ao próximo, nos quais, porém, estão compreendidos também que alguém ame a si mesmo, porque quando somos induzidos a amar a Deus, somos induzidos a desejar a Deus, pelo qual maximamente amamos a nós mesmos, querendo para nós o sumo Bem. Contudo, no preceito sobre o amor ao próximo se diz: *amarás o teu próximo como a ti mesmo* (Lv 19, 18; Mt 19,19); no qual se inclui o amor a si mesmo.

11. Respondo, dizendo, que ainda que não se possa ter amizade consigo mesmo, propriamente falando, há o amor para si mesmo, como se diz no livro IX da *Ética*: [87] as coisas amigáveis que são em relação ao outro derivam das coisas amigáveis que se têm consigo mesmo. Segundo, de fato, que a caridade significa amor, assim pode alguém amar a si mesmo por caridade. Mas Gregório fala da caridade, enquanto inclui a noção de amizade.

12. Respondo dizendo, que ainda que a amizade exista na comunicação com o outro, como também a justiça, porém o amor não se refere necessariamente ao outro, o que é suficiente para a noção de caridade.

13. Respondo, dizendo, que os que amam a si mesmos são desprezados, enquanto se amam a si mesmos mais do que o devido, o que, de fato, não ocorre em relação aos bens espirituais, porque ninguém pode amar demasiadamente as virtudes; mas, em relação aos bens exteriores e corporais, alguém pode amar demasiadamente a si mesmo.

14. Respondo, dizendo, que não é qualquer um que ao amar a si mesmo, segundo a natureza exterior, é culpado; mas só o que busca os bens exteriores, para além da medida da virtude; e, assim, podemos amar o nosso corpo pela caridade.

15. Respondo, dizendo, que a caridade não despreza o corpo, mas a corrupção do corpo, enquanto *um corpo corruptível pesa sobre a alma*, como se diz em Sb 9, 15; e, por causa disso, o Apóstolo diz significativamente (Rm 7, 24): *deste corpo de morte*.

16. Respondo, dizendo, que pelo fato do homem não saber com certeza que possui a caridade, não se segue que não possa amar por caridade, mas que não possa julgar se ama por caridade. Por isso, pode pedir a nós que amemos por caridade, não, porém, que julguemos que amamos por caridade. Por isso, o Apóstolo diz em 1Cor 4, 3s: *eu também não julgo a mim mesmo; (...) meu juiz é o Senhor*.

17. Respondo, dizendo, que ao se dizer que alguém ama ao próximo por caridade, a proposição ‘por’ pode designar a relação de causa final, eficiente e formal. De fato, final, enquanto o amor ao próximo se ordena ao amor a Deus, como ao fim; por isso, se diz em 1Tm 1, 5: *que o fim do preceito é a caridade*, [88] a saber, porque o amor a Deus é o fim da observação dos preceitos. Contudo, em relação à causa eficiente, enquanto a caridade é um hábito que inclina a amar, se comporta em relação ao ato de amor como o calor em relação à calefação. Mas, em relação à causa formal, enquanto o ato recebe a espécie do hábito, comporta-se tal como a calefação do calor.

18. Respondo, dizendo, que a noção de próximo se salva tanto no que concede benefícios, quanto no que o recebe; não, porém, que a qualquer um que se dê benefícios seja o próximo; pois requer-se que entre os próximos existam coisas a serem comunicadas segundo alguma ordem; por isso, ainda que Deus conceda benefícios, não se pode dizer próximo para nós; mas Cristo, enquanto é homem, se diz próximo a nós, pois nos concede benefícios.

19. Por isso está clara também a resposta para o último.

Outros lugares: *Summa* 2-2, q. 25, a. 3; *In Sent.* 3, d. 28, a. 2.

ORÍGENES, *Sermones super Cantico Canticorum*: PG 13, 158.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 5 (BK 1157b 19-20); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 5, n. 1596 (Spiazzi).

GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, L. 2, hom. 4: PL 76, 974.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 4, c. 6 (BK 1126b 11-20); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 4, lect. 14, n. 818-821 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 5, c. 11 (BK 1138a 15); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 5, lect. 17, n. 1091 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 8 (BK 1168b 21); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 8, n. 1865 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 30: PL 34, 31; BAC XV, 97.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 30: PL 34, 31; BAC XV, 97.

AGOSTINHO, *Epistolae*, 155, c. 3, n. 14: PL 33, 672.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 30: PL 34, 31; BAC XV, 97.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 8 (BK 1168b 5ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 8, n. 1860 (Spiazzi).

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

Artigo 8

Oitavo, se amar os inimigos é da perfeição do conselho[89]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, o que cai sob o preceito não é da perfeição do conselho. Ora, amar o inimigo cai claramente sob este preceito: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo* (Lv 19, 18; Mt 19,19); pois no nome ‘próximo’ se entende todo homem, como diz Agostinho no livro *Sobre a doutrina cristã*. [90] Logo, amar os inimigos não é da perfeição do conselho.

2. Mas deve-se dizer que é da perfeição do conselho o amor aos inimigos quanto à manifestação de familiaridade e de outros efeitos da caridade. – Mas, ao contrário, pode-se dizer que devemos amar por caridade todo próximo. Ora, o amor de caridade não está só no coração, mas também no agir, como se diz em 1Jo 3,18: *não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade*. Logo, o amor aos inimigos, quanto aos efeitos da caridade, também cai sob o preceito.

3. Além do mais, em Mt 5, 44, se diz de modo semelhante: *amai os vossos inimigos e fazei bem aos que vos odeiam*. Portanto, se amar os inimigos cai sob preceito, também fazer o bem cai sob preceito, o que pertence ao efeito da caridade.

4. Além do mais, as coisas que pertencem à perfeição dos conselhos não foram transmitidas pela lei antiga, porque, como se diz em Hb 7, 19, *a lei nada levou à perfeição*. Ora, na lei antiga foi transmitido que aos inimigos não só se tenha afeto de amor, mas também se lhes seja concedido o efeito do amor; como se diz em Ex 23, 4: *Se encontrares o boi do teu inimigo, ou o seu jumento, desgarrado, lho reconduzirás*; em Lv 19, 17: *Não terá no teu coração ódio pelo teu irmão. Deves repreender o teu compatriota, e assim não terá a culpa do pecado*; e em Jó 31, 29s: *Se me alegrei com a desgraça do meu inimigo e exultei com a infelicidade que lhe sobreveio, ou permiti que minha boca pecasse*; e Pr 25, 21: *Se teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer; se tem sede, dá-lhe de beber*. Logo, amar o inimigo também quanto à manifestação dos efeitos da caridade não pertence à perfeição do conselho.

5. Além do mais, o conselho não é contrário ao preceito da lei; por isso, o Senhor, ao ensinar a perfeição da Lei nova, advertiu em Mt 5, 17: *Não vim revogá-los*, [91] *mas dar-lhes pleno cumprimento*. No entanto, amar os inimigos parece que é contrário ao preceito da lei, porque se diz em Mt 5, 43: *Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*. Logo, o amor aos inimigos não cai sob o conselho da perfeição.

6. Além do mais, o amor tem um objeto próprio para o qual se inclina, porque, como diz Agostinho, [92] *meu amor é a minha carga*. Ora, não parece que o objeto próprio do amor seja o inimigo, pois isso mais parece repugnar o amor. Logo, não é da perfeição da caridade que alguém ame o inimigo.

7. Além do mais, a perfeição da virtude não é contrária à inclinação da natureza; mas, o oposto, a saber, a inclinação da natureza é aperfeiçoada pela virtude. Ora, a natureza move a ter ódio ao inimigo, pois cada coisa natural repudia o seu contrário. Logo, amar o inimigo não é da perfeição da caridade.

8. Além do mais, a perfeição da caridade e de qualquer virtude consiste em ser semelhante a Deus. Ora, Deus ama os amigos e odeia os inimigos, como se lê em Mt 1, 2: *eu ameí Jacó e odiei a Esaú*. Logo, não é da perfeição da caridade que alguém ame os inimigos, mas o oposto, a saber, é melhor que os odeie.

9. Além do mais, o amor de caridade visa diretamente o bem da vida eterna. Ora, não devemos querer o bem da vida eterna para alguns de nossos inimigos, porque ou já estão condenados no inferno, ou já estão reprovados por Deus, enquanto ainda estão vivos. Logo, amar os inimigos não pertence à perfeição da caridade.

10. Além do mais, aquele a quem estamos obrigados a amar pela caridade, não podemos matá-lo licitamente, nem querer a sua morte ou qualquer mal, porque é da natureza da amizade que queiramos que os amigos existam e vivam. Ora, podemos matar licitamente alguns, porque, segundo o Apóstolo, em Rm 13, 4: *ela [93] é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal*. Logo, não estamos obrigados a amar os inimigos.

11. Além do mais, o Filósofo no livro dos *Tópicos* [94] assim ensina a argumentar sobre as coisas contrárias: se for bom amar os amigos e lhes fazer o bem, então será mau amar os inimigos e lhes fazer o bem. Ora, a perfeição da caridade não possui nenhum mal, nem cai sob conselho. Logo, amar os inimigos não pertence à perfeição do conselho.

12. Além do mais, são contrários o amigo e o inimigo. Logo, também são contrários amar o amigo e amar o inimigo. Ora, as coisas contrárias não podem simultaneamente coexistir. Logo, se tivermos que amar os amigos pela caridade, não pode cair sob conselho que amemos os inimigos.

13. Além do mais, o conselho não pode ser sobre o impossível. Ora, amar o inimigo parece impossível, por ser contrário à inclinação da natureza. Logo, amar o inimigo não cai sob o conselho.

14. Além do mais, cumprir os conselhos é próprio dos perfeitos. Ora, os apóstolos foram maximamente perfeitos. Contudo, não amaram os inimigos quanto ao afeto e efeito. De fato, se lê sobre o apóstolo São Tomé, que ele maldisse aquele que lhe havia dado uma bofetada, para que a sua mão fosse levada pelos cães para um banquete. [95] Logo, amar os inimigos quanto ao afeto e efeito não cai sob a perfeição de conselho.

15. Além do mais, desejar males, principalmente o da condenação eterna, se opõe tanto quanto ao afeto, quanto ao efeito. Ora, os profetas desejaram males aos seus adversários, como se diz em Sl 68, 29: *Sejam riscados do livro da vida, e com os justos não sejam inscritos*; e, também se lê em Sl 54, 16: *Caia sobre eles a Morte! Desçam vivos ao Inferno*. [96] Logo, amar os inimigos não é da perfeição da caridade.

16. Além do mais, é da natureza da verdadeira amizade que alguém seja amado por causa de si mesmo, pois a caridade inclui a amizade, assim como o perfeito inclui o

menos perfeito. Ora, amar o inimigo, por causa de si mesmo, é contrário à caridade, porque só Deus é amado por causa de si mesmo. Logo, não cai sob a perfeição do conselho amar o inimigo.

17. Além do mais, aquilo que cai sob a perfeição do conselho é melhor e mais meritório do que o que cai sob a necessidade do preceito. Ora, amar o inimigo não é melhor, nem possui maior mérito, do que amar o amigo, que cai evidentemente sob a necessidade do preceito, porque se for bom amar um bem, será melhor e maior o mérito de amar o que é melhor. Ora, é melhor amar o amigo do que o inimigo. Logo, amar o inimigo não é da perfeição do conselho.

18. Mas alguém poderia dizer que amar o inimigo possui um mérito maior, porque é mais difícil. Ora, contra isso, poder-se-ia responder, dizendo, que amar o inimigo é mais difícil do que amar a Deus. Logo, pela mesma razão, teria mais mérito amar o inimigo do que Deus.

19. Além do mais, um sinal gerado pelo hábito é o prazer da ação, como diz o Filósofo no livro II da *Ética*. [97] Ora, amar o amigo é mais prazeroso do que amar o inimigo. Logo, amar o amigo também é mais virtuoso e, por consequência, mais meritório. E, deste modo, amar o inimigo não cai sob a perfeição do conselho.

Ao contrário

1. Mas, contra isso, está o que diz Agostinho no *Enquirídio*: [98] *É próprio dos filhos perfeitos de Deus: amar os inimigos no qual certamente cada um deve mostrar-se fiel.*

Respondo

Respondo, dizendo, que amar os inimigos, de algum modo, cai sob a necessidade do preceito e, de outro modo, cai sob a perfeição do conselho. Para evidenciar disso, deve-se saber, como foi dito acima, no artigo 4 desta questão, que Deus é o objeto próprio e essencial da caridade. De fato, tudo o que se ama por caridade, ama-se pelo mesmo motivo daquilo a que pertence a Deus. De igual modo, se amamos algum homem, por consequência, amamos todos os que lhe atêm, ainda que para nós sejam inimigos. Ora, consta que todos pertencem a Deus, enquanto são criados por Ele e são capazes da beatitude, que consiste na fruição d'Ele mesmo. Logo, é evidente que esta noção de amor a que se refere a caridade se encontra em todos os homens. Deste modo, há de distinguir, então, duas coisas, com relação àquele que pratica a inimizade contra nós: uma, que é a causa do amor que pertence a Deus; outra, que é a causa do ódio que pertence àquele que nos é adverso. Ora, se em qualquer um se encontra a causa do amor e a causa do ódio, e se, deixando de lado o amor, nos voltamos ao ódio, é evidente que aquilo que é a causa do ódio prevalece em nosso coração sobre aquilo que é a causa do amor. Se, portanto, alguém tem ódio do seu inimigo, a sua inimizade prevalece no seu coração sobre o amor divino. Portanto, odeia mais a amizade daquele do que ama a Deus. Ora, quanto mais odiamos algo, tanto mais amamos o bem que nos é subtraído

pelo inimigo. Logo, segue-se que todo o que odeia o inimigo ama mais a um bem criado do que a Deus, o que é contra o preceito da caridade. Portanto, ter ódio ao inimigo é contrário à caridade. Se, então, for necessário que prevaleça em nós, pelo preceito da caridade, o amor a Deus sobre o amor a qualquer outra coisa, segue-se, portanto, que deva prevalecer o ódio ao contrário. Segue-se, pois, pelo que nos preceitua a caridade, que devemos amar os inimigos. Ora, considerando, então, que pelo preceito da caridade devemos amar o próximo, não se estende, por este preceito, que tenhamos que amar qualquer próximo em ato e de maneira especial, ou especialmente fazer o bem a cada um deles, porque ninguém seria capaz de pensar em todos os homens, a fim de amá-los especialmente em ato; tampouco alguém seria capaz de fazer o bem ou de servir particularmente a cada um. Entretanto, também estamos obrigados a amar especialmente alguns e a lhes ser proveitosos, pois estão unidos a nós por alguma outra razão de amizade, porque todos os outros amores lícitos estão compreendidos na caridade, como acima foi dito. Por isso, diz Agostinho:[99] *Não podendo ser proveitoso a todos, deve-se atender principalmente aqueles que, por circunstância de lugar e de tempo ou de qualquer outra coisa, estão unidos a ti, como por certa sorte; pois, por condição particular há que considerar que alguém esteja unido a ti em tempo de forma mais estreita, pelo qual eleges antes que lhe debes dar algo melhor a ele.* Disso resulta claro que não estamos obrigados pelo preceito da caridade a nos movermos pelo afeto da caridade ou pelo efeito da obra, especialmente em relação àqueles que não estão unidos a nós, a não ser, talvez, pelo lugar e tempo como, por exemplo, se lhes víssemos em alguma necessidade na qual não poderia ser socorrido sem nós. No entanto, estamos obrigados pelo afeto e pelo efeito da caridade a amar a todos os homens e rezar por todos eles e, também, não excluir aqueles que não estão unidos a nós por um vínculo especial, por exemplo, os que vivem na Índia ou na Etiópia. E isso, mesmo quando em relação ao inimigo não permanece em nós nenhuma outra união, senão a que é pela caridade, pela necessidade do preceito devemos amá-los em comum, tanto pelo afeto quanto pelo efeito e, de maneira especial, quando houver uma situação de necessidade. Ora, que o homem manifeste, por causa de Deus, o afeto e o efeito especial do amor aos inimigos – que oferece para os outros que lhe estejam unidos – isso pertence à caridade perfeita e cai sob conselho. Na verdade, ocorre que ele só se move até o inimigo em virtude da perfeição da caridade, mas se move até o amigo tanto pela caridade quanto pelo amor especial. Ora, fica manifesto que, pela perfeição de uma virtude ativa, ocorre que a ação do agente chegue às coisas remotas. De fato, é mais perfeita a virtude do fogo pela qual não só se aquecem as coisas próximas, mas também as remotas. Assim, também é mais perfeita a caridade pela qual alguém se move não só até os parentes, mas também até os estranhos e, inclusive, até os inimigos, não apenas de um modo geral, mas também de um modo especial, tanto amando, quanto fazendo o bem.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que amar os inimigos está incluso sob preceito, como foi dito.

2. Respondo, dizendo, que tanto pelo afeto, quanto também pelo efeito, devemos amar os inimigos, como foi dito.

3. Por isso, também, é clara a resposta ao terceiro.

4. Respondo, dizendo, que essas autoridades do Antigo Testamento citadas falam do caso de necessidade quando estamos obrigados pelo preceito a fazer o bem aos inimigos, como foi dito no corpo do artigo.

5. Respondo, dizendo, que isso que se diz, *odiarás o teu inimigo* (Mt 5, 43), não se encontra em todo o Antigo Testamento. Mas isso era da tradição dos Escribas, aos quais pareceu que deviam acrescentar, porque o senhor mandou aos filhos de Israel perseguir os seus inimigos. Deve-se dizer que a expressão *odiarás o teu inimigo* pode ser entendida de dois modos. Uma enquanto não se aplica ao justo, porque este age como quem tolera o enfermo, como diz Agostinho no livro *O sermão do Senhor na montanha*. [100] Outra, como também diz Agostinho no *Contra Fausto*, [101] na medida em que os homens devem odiar o vício, mas não os inimigos.

6. Respondo, dizendo, que o inimigo, enquanto inimigo, não é objeto do amor, mas enquanto pertence a Deus. Por isso, devemos odiar no inimigo que ele nos odeie, e desejar que nos ame.

7. Respondo, dizendo, que o homem, por natureza, ama os homens, como também diz o Filósofo no livro VIII da *Ética*. [102] Ora, que alguém seja inimigo é mediante algo que se acrescenta à natureza, o que não deve suprimir a inclinação da natureza. Logo, a caridade, quando move ao amor aos inimigos, aperfeiçoa a inclinação natural. Outra é a situação daquelas coisas que têm contrariedades por suas naturezas, como o fogo e a água, o lobo e a ovelha.

8. Respondo, dizendo, que Deus não odeia algo que é seu, a saber, o bem natural ou qualquer outra coisa, mas só o que não é seu, a saber, o pecado. E, assim, também nós devemos amar nos homens o que é de Deus, e odiar o que é estranho a Deus. E, segundo isso, se diz no Sl 138, 22: *eu os odeio com ódio implacável*.

9. Respondo, dizendo, que não devemos amar os possíveis condenados e condenados à vida eterna, porque já estão totalmente excluídos dela pelo juízo divino. Contudo, podemos amá-los como obras de Deus, nas quais a divina justiça se manifesta, pois Deus lhes ama desta maneira. Ora, os possíveis condenados ainda não estão condenados, por isso devemos amá-los para que obtenham a vida eterna, porque não nos compete saber isso e a presciência divina não os exclui da possibilidade de chegarem à vida eterna.

10. Respondo, dizendo, que aquele a quem pertence o ofício pode castigar licitamente os malfeitores, ou mesmo matá-los, amando-os por caridade. Com efeito, diz Gregório em uma homilia que os justos, porque amam, suscitam a perseguição, pois se exteriormente exageram pela disciplina, internamente conservam a doçura pela caridade. De fato, os inimigos que amamos pela caridade, lhes podemos querer ou fazer algum mal temporal, por três motivos. Primeiro, pois, para a correção deles. Segundo, enquanto a prosperidade temporal de alguns deles redunde em prejuízos de muitos, ou mesmo de toda a Igreja. Por isso, diz Gregório no livro XXII da *Moral*: [103] *Costuma acontecer geralmente que, sem perder a caridade, nos alegre a ruína do inimigo; e que o seu*

triunfo também, sem inveja, nos entristeça; enquanto que caindo aquele, cremos que alguns se sentiram felizmente alentados; uma vez que tememos que, prosperando aquele, muitos seriam injustamente oprimidos. Terceiro, para conservar a ordem da justiça divina, segundo se lê em Sl 57, 11: *que o justo se alegre ao ver a vingança.*

11. Respondo, dizendo, que as proposições desse tipo, com as quais argumenta o Filósofo, devem ser tomadas por seu contexto. Com efeito, assim como amar o amigo, enquanto é amigo, é bom, igualmente é mau amar o inimigo por ser inimigo; mas é bom amar o inimigo, enquanto pertence a Deus.

12. Respondo, dizendo, que amar o amigo, enquanto amigo, e o inimigo, enquanto inimigo, seriam contrários, mas amar o amigo e o inimigo, enquanto cada um é de Deus, não são contrários, como não são contrários ver o branco e ver o negro, enquanto algo é colorido.

13. Respondo, dizendo, que amar o inimigo, enquanto é inimigo, é difícil, ou mesmo impossível; mas amar o inimigo por causa de algo que amamos mais, é fácil; e, assim, o que em si mesmo parece impossível, o converte em fácil o amor de Deus.

14. Respondo, dizendo, que São Tomé não desejou por vingança o castigo de quem o feriu, mas por causa da manifestação da justiça e do poder divinos.

15. Respondo, dizendo, que as maldições que são encontradas nos profetas devem ser entendidas como predições, para que seja manifesto quem são os excluídos, isto é, que serão excluídos. Contudo, servem-se de tal modo de falar, porque conformam a sua vontade com a justiça divina que lhes revela.

16. Respondo, dizendo, que amar alguém por si mesmo pode ser entendido de dois modos. De um modo, de tal maneira que algo seja amado como fim último; e, assim, só Deus deve ser amado por si mesmo. De outro modo, que amemos aquele para quem desejamos o bem, como ocorre na amizade honesta; não, porém, como um bem que queremos para nós, como acontece na amizade deleitável ou útil, na qual amamos o amigo como um bem nosso, não porque apeteçamos a utilidade ou o deleite para o amigo, mas porque do amigo apeteçamos a utilidade e o deleite para nós, tal como amamos também outras coisas deleitáveis e úteis para nós, como o alimento e a vestimenta. Ora, quando amamos alguém por causa da virtude, queremos o bem para ele, não para nós; e isso acontece maximamente na amizade da caridade.

17. Respondo, dizendo, que amar o inimigo é melhor do que apenas amar o amigo, porque demonstra a caridade dos perfeitos, como acima foi dito no corpo do artigo. Mas se consideramos estes dois casos absolutamente, é melhor amar o amigo do que o inimigo; e melhor amar a Deus do que o amigo. Com efeito, a dificuldade que há no amor ao inimigo não contribui para a razão de mérito, a não ser enquanto por isso se demonstra a perfeição da caridade, que vence essa dificuldade. Por isso, se a caridade fosse nele tão perfeita que suprimisse toda dificuldade, ainda lhe seria mais meritório. Contudo, falamos daquele que ama o amigo com uma caridade tão perfeita que se estende também ao amor do inimigo, mas que atua mais intensamente no amor ao amigo; a não ser, talvez, por acidente, enquanto opera com mais força contra algo que rechaça;

como também nas coisas naturais, naquilo que a água quente se congela mais intensamente.

18. e 19. E, por isso, é clara a resposta para os dois que se seguem.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 25, a. 8; q. 83, a. 8; *In Sent.* 3, d. 30, a. 1; *De duob. Pracep.*, de dilect. Proximi; *de perfect. vitae spirit.* c. 14; *In Rom.*, c. 12, lect. 3.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 30: PL 34, 31; Bac XV, 97.

A lei e os Profetas (Mt 5,17).

AGOSTINHO, *Confessiones*, L. 13, c. 9: PL 32, 849; BAC II, 913.

Autoridade civil (Rm 13, 1).

ARISTÓTELES, *Topica*, L. 2 c. 3. (BK 110b 3).

AGOSTINHO, *Contra Adimantum Manichaei*, L. 1, c. 17, n. 2: PL 42, 158. A passagem referente a Tomé, como diz o próprio Agostinho nesta obra, trata-se de uma passagem de um escrito apócrifo que narra o episódio. Eis a passagem completa: “Mas eles leram os livros apócrifos, e afirmaram estar livres de qualquer falsificação, onde está escrito que o apóstolo Tomé maldisse a um homem, quem, por imprudência, ignorando quem fosse Tomé, esbofeteou-lhe com a sua mão, cuja maldição imediatamente produziu o seu efeito. Na verdade, quando aquele homem, que era servo de banquete, foi buscar água de uma fonte, e lá foi morto e despedaçado por um leão. A fim de que o incidente fosse manifesto para o temor de todos, um cão levou sua mão para a mesa, onde banqueteava o Apóstolo”.

Por motivos de critérios semânticos, condizentes com o uso do termo *Infernum* no contexto Tomasiano, optamos traduzir literalmente aquele termo por *Inferno* e não por *Xeol*, como consta na versão da Bíblia de Jerusalém.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 2 (BK 1104b 2ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 2, n. 264 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *Enchiridion*, C. 73: PL 40, 266; BAC IV, 568.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 28: PL 34, 30; BAC XV, 93.

AGOSTINHO, *De sermone Domini in monte*, L.1, c. 21: PL 34, 1265; BAC XII, 873.

AGOSTINHO, *Contra Faustum*, L.19, c. 24: PL 42, 362; BAC XXXI, 412.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 1 (BK 1155a 1-5); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 1, n. 1539 (Spiazzi).

GREGÓRIO, *Moralia*, L. 22, c. 11: PL 76, 226.

Artigo 9

Nono, se há alguma ordem na caridade[104]

E parece que não.

Argumentos

1. De fato, tal como se tem a fé com relação às coisas que se devem crer, assim também se tem a caridade com relação às coisas que se devem amar. Ora, a fé igualmente crê em tudo que deve crer. Logo, a caridade igualmente ama tudo o que deve amar.

2. Além do mais, compete à razão pôr as coisas em ordem. Ora, a caridade não está na razão, mas na vontade. Logo, a ordem não convém à caridade.

3. Além do mais, em qualquer coisa na qual há ordem, há também nela algum grau. Ora, segundo Bernardo,[105] *a caridade desconhece graus, não considera a dignidade*. Logo, não há ordem na caridade.

4. Além do mais, o objeto da caridade é Deus, como diz Agostinho no livro *Sobre a doutrina cristã*,[106] pois, no próximo, a caridade não ama outra coisa senão a Deus. Ora, Deus não é maior em si mesmo do que no próximo, nem é maior em um próximo do que em outro. Logo, a caridade não ama a Deus mais do que ao próximo, ou ama mais a um do que a outro.

5. Além do mais, a semelhança é a causa do amor, segundo se lê em Ecl 13, 19: *Todo animal se une com os de sua espécie*. Ora, a semelhança do homem com o seu próximo é maior do que a sua com Deus. Logo, não há a ordem na caridade tal como diz Ambrósio,[107] que primeiro se ame a Deus.

6. Além do mais, em 1 Jo 4, 20, diz-se: *Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, como poderá amar?* Ora, argumenta a partir do amor ao próximo ao amor de Deus, pela negação. Mas o argumento negativo não se toma da menor, mas da maior. Logo, deve amar mais ao próximo do que a Deus.

7. Além do mais, o amor é uma força unitiva, como diz Dionísio.[108] Ora, a unidade consigo mesmo é maior do que a unidade com um outro. Logo, o homem não deve amar por caridade mais a Deus do que a si mesmo.

8. Além do mais, diz Agostinho no livro I *Sobre a doutrina cristã*,[109] que todos os homens devem ser igualmente amados. Logo, um próximo não deve ser mais amado do que outro.

9. Além do mais, preceitua-se que alguém ame o próximo como a si mesmo. Logo, todos os próximos devem ser igualmente amados.

10. Além do mais, amamos mais aquele a quem queremos um bem maior. Ora, queremos por caridade para todos os próximos um único bem, que é a vida eterna. Logo, não devemos amar mais a um próximo do que a outro.

11. Além do mais, se a ordem é a condição da caridade, é necessário que caia sob preceito. Ora, parece que não cai sob preceito, porque desde que amemos alguém a

quem devemos amar, não parece que pecaremos se amarmos mais a qualquer outro. Logo, a ordem não é condição da caridade.

12. Além do mais, a caridade da via imita a caridade da Pátria celeste. Ora, na Pátria celeste são mais amados os melhores e não os mais próximos. Logo, parece que, se houver uma ordem da caridade, segue-se que também nesta via devem ser mais amados os melhores e não os mais próximos; o que é contrário ao que Ambrósio[110] diz, que primeiramente se deve amar a Deus, segundo os pais, então, os filhos e depois os criados.

13. Além do mais, a razão de amar alguém pela caridade é Deus. Ora, às vezes, os estranhos estão mais unidos a Deus do que os mais próximos ou mesmo os pais. Logo, são mais amados pela caridade.

14. Além do mais, como diz Gregório[111] em certa homilia, a prova do amor é a manifestação das obras. Ora, às vezes, o efeito do amor, que é a beneficência, se manifesta mais com o estranho do que com o próximo, como é claro na concessão de benefícios eclesiásticos. Logo, não parece que os próximos devam ser mais amados pela caridade.

15. Além do mais, em 1 Jo 3, 18, se diz: *Não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade*. Ora, às vezes, manifestamos mais a obra de amor aos outros do que aos pais; por exemplo, o soldado obedece mais ao general do que ao pai; e deve amar mais o benfeitor do que o pai, se está na mesma necessidade. Logo, os pais não devem ser mais amados.

16. Além do mais, diz Gregório[112] que aqueles que recebem da fonte do sagrado, devemos amá-los mais do que os gerados de nossa carne. Logo, os estranhos devem ser mais amados do que os parentes.

17. Além do mais, deve ser mais amado aquele cuja amizade se rompe de maneira mais vituperável. Ora, é mais vituperável romper a amizade com aqueles amigos que elegemos do que com os parentes, com os quais não nos são por eleição, mas que proveem da sorte da natureza. Logo, deve-se amar mais aos outros amigos do que aos parentes.

18. Além do mais, se alguém deve ser mais amado pela razão de maior proximidade, sendo a mulher mais próxima, por ser um só corpo e os filhos, por serem algo próprio de quem gera, que são mais próximos do que os pais, parece que os filhos e a mulher devem ser mais amados do que os pais. Logo, os pais não devem ser maximamente amados. Portanto, desta maneira, não parece existir na caridade a ordem estabelecida pelos santos.

Ao contrário

1. Mas, o contrário, é o que se diz no Ct 2, 4: *Levou-me ele à adega e contra mim desfralda sua bandeira de amor*.

Respondo

Respondo, dizendo, que segundo toda a sentença e autoridade da Escritura, indubitavelmente, deve-se indicar que há ordem na caridade, de modo que Deus seja amado sobre todas as coisas afetiva e efetivamente. Mas, quanto ao amor aos próximos, foi opinião de alguns que a ordem da caridade se aplique segundo o efeito e não segundo o afeto; e foram movidos pelo dito de Agostinho, que disse que todos os homens devem ser igualmente amados; *mas ao não poderem ser úteis a todos, é preciso que atendam especialmente àqueles que por circunstâncias de lugar e tempo, ou por qualquer outro motivo, estão mais estreitamente unidos a um, como por certa condição.* [113] Mas esta posição parece irracional. Com efeito, Deus cuida de cada um de acordo com o que requer a sua condição. Por isso, aos que tendem a um fim da natureza, Deus lhes imprime o amor e o apetite do fim, segundo o que exige a sua condição para tender ao fim. Por isso, aqueles que têm um movimento mais intenso até o fim, segundo a natureza, também têm uma inclinação maior até o mesmo, que é o apetite natural, como é manifesto nas coisas pesadas e leves. No entanto, como o apetite ou amor natural é certa inclinação impressa nos seres naturais em relação aos fins conaturais, assim o amor de caridade é uma inclinação infusa na natureza racional para tender até Deus. Portanto, segundo o necessário que é para que alguém tenda até Deus, conforme isso, a caridade se inclina. Contudo, pelos que devem tender a Deus como ao fim, o que necessitam maximamente é do auxílio divino; segundo, porém, do auxílio que procede deles mesmos; terceiro, ainda, da cooperação que provém do próximo: e, nisto, há graus. Pois alguns cooperam apenas no geral; outros, porém, por estarem mais unidos, cooperam em especial; pois nem todos podem cooperar em todas as coisas especiais. Colaboram também conosco, apenas instrumentalmente, nosso corpo e, também, as coisas que são necessárias para o corpo. Por isso, desta maneira, é necessário o afeto do homem pela caridade, para que primeira e principalmente ame a Deus; segundo, porém, a si mesmo; terceiro, ao próximo: e entre os próximos, mais àqueles que estão mais unidos, e são mais aptos para ajudar. Contudo, os que impedem, enquanto tal, devem ser odiados, seja quem for; por isso, diz o Senhor em Lc 14, 26: *Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe (...) não pode ser meu discípulo.* Porém, por último, devemos amar o nosso corpo. Assim, também, segundo o ato feito pela caridade, deve-se atentar a ordem segundo o afeto no amor aos próximos. Mas, deve-se considerar, também, como dissemos acima nos artigos 7 e 8, que os outros amores lícitos e honestos, que procedem de outras causas, podem se ordenar à caridade. E, assim, a caridade pode imperar os atos de tais amores; e, desta maneira, o mais amado conforme algum desses amores se ama com mais intensidade pelo império da caridade. No entanto, é evidente que, segundo o amor natural, os parentes são mais amados segundo o afeto, e segundo o afeto social, os mais vinculados, e assim deve-se amar os outros amores. Por isso, resulta manifesto que inclusive no afeto, algum dos próximos deve ser mais amado do que outro, e ele é amado pela caridade, que impera os atos das demais amizades lícitas.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que o objeto da fé é a verdade. Por isso, conforme acontece que alguma coisa é verdadeira, assim também acontece que creiamos mais. Contudo, como a verdade consiste na adequação entre o intelecto e a coisa, se a verdade for considerada segundo a razão de igualdade, que não admite mais e menos, assim não acontecerá que uma coisa seja mais ou menos verdadeira. Mas, se assim for considerada, como algo que lhe é próprio, que é a razão da verdade, como se diz no livro II da *Metafísica*,[114] uma mesma é a disposição das coisas no ser e na verdade. Por isso, as coisas que têm mais entidade são mais verdadeiras. E, por isso, também nas ciências são mais cridos os princípios do que as conclusões. E assim, também, acontece nas coisas relativas à fé. Por isso, o Apóstolo, em 1Cor 15, prova a futura ressurreição dos mortos pela ressurreição de Cristo.

2. Respondo, dizendo, que a ordem da razão é como a de quem ordena, mas a da vontade é como a de quem é ordenado; e, assim, a ordem convém à caridade.

3. Respondo, dizendo, que a caridade desconhece grau entre o amante e o amado, porque une a ambos; mas não ignora que sejam duas coisas amáveis.

4. Respondo, dizendo, que ainda que Deus não seja maior em um do que em outro, porém é mais e mais perfeito em si mesmo do que nas criaturas; e em uma criatura, mais do que em outra.

5. Respondo, dizendo, que no amor, cujo objeto principal é o próprio amante, é necessário que seja mais amado o que é mais semelhante ao que ama, como acontece no amor natural. Mas no amor de caridade, o principal objeto é o próprio Deus. Por isso, em iguais circunstâncias, deve ser mais amado pela caridade o que está mais unido com Deus.

6. Respondo, dizendo, que o Apóstolo argumentou segundo aqueles que se inclinam principalmente às coisas visíveis, que amam mais as coisas visíveis do que as invisíveis.

7. Respondo, dizendo, que pela união natural não há nada mais uno consigo mesmo do que nós mesmos. Mas pela unidade do afeto, cujo objeto é o bem, o sumamente Bem deve ser mais uno do que nós.

8. Respondo, dizendo, que todos os homens devem ser igualmente amados, enquanto devemos querer para todos igual bem, a saber, a vida eterna.

9. Respondo, dizendo, que alguém está obrigado a amar o próximo como a si mesmo, não, porém, o quanto ama a si mesmo; por causa disso, não se segue que todos os próximos devam ser igualmente amados.

10. Respondo, dizendo, que dizemos que alguém ama mais, não só porque lhe queiramos um bem maior, mas também porque lhe escolhemos esse mesmo bem com afeto mais intenso; e assim, ainda que escolhamos para todos um único bem, que é a vida eterna, nós, porém, não amamos a todos com igual medida.

11. Respondo, dizendo, que não pode acontecer que dediquemos a alguém o amor que lhe devemos se amamos mais a outro que devemos amar menos, pois pode acontecer que, em caso de necessidade, socorramos mais o segundo, com menoscabo daquele a quem mais devemos amar.

12. Respondo, dizendo, que aqueles que estão na Pátria celeste estão unidos ao fim último. E, por isso, o amor deles se regula só por esse mesmo fim. Por isso, neles, a ordem da caridade não se estabelece, senão segundo a proximidade com Deus. E por causa disso, são mais amados os que estão mais próximos de Deus. Mas na via, é-nos necessário tender ao fim; e, por isso, a ordem do amor se considera também segundo a medida do auxílio, que se obtêm dos outros para tender ao fim; e assim nem sempre são amados os melhores, mas se toma a razão da proximidade, para que de ambas as coisas juntamente se tome a razão do maior amor.

13. E, por isso, está clara a resposta ao décimo terceiro.

14. Respondo, dizendo, que um prelado não pode conceder benefícios enquanto é Pedro ou Martinho, mas enquanto é chefe da Igreja; e, por isso, na concessão de benefícios eclesiásticos não deve ter em contra a proximidade de si mesmo, mas a proximidade com Deus, e a utilidade da Igreja, tal como o administrador de uma família deve atender, ao distribuir os bens do seu senhor, no serviço que presta ao seu senhor, e não no serviço que preste a si mesmo. No entanto, nas coisas próprias, como nos bens patrimoniais, ou nas coisas adquiridas como próprias, com o trabalho da sua pessoa, deve atender, ao fazer os benefícios, a ordem de proximidade para o benefício do mesmo.

15. Respondo, dizendo, que segundo as coisas que pertencem propriamente à pessoa de alguém, deve-se manifestar o efeito do amor aos pais mais do que aos estranhos; a não ser, talvez, enquanto o bem comum dependesse do bem do estranho, que também alguém deve preferir a si mesmo, como quando alguém se expõe ao perigo de morte para salvar o general do exército na guerra, ou, na cidade, o governante da cidade, enquanto deles depende a salvação de toda a comunidade. Mas, conforme essas coisas pertencem a alguma razão de alguma circunstância, por exemplo, na medida em que é um cidadão ou um soldado, deve obedecer antes o governador da cidade, ou o general, do que o próprio pai.

16. Respondo, dizendo, que a autoridade de Gregório deve ser entendida quanto às coisas que pertencem à regeneração espiritual, nas quais estamos obrigados com o que recebemos da fonte sagrada.

17. Respondo, dizendo, que o argumento aduzido procede quanto às coisas que pertencem à vida social, na qual se funda a amizade com os estranhos.

18. Respondo, dizendo, que segundo esse amor com o qual se ama a si mesmo, ama-se mais a mulher e os filhos do que os pais, porque a mulher é algo do marido e o filho é algo do pai. Por isso, o amor que se tem pela mulher e pelo filho se inclui mais no amor com o qual se ama a si mesmo do que o amor que se tem para com o pai. Mas amar assim o filho é amá-lo por razão do amor a si mesmo. Porém, conforme o modo do amor com o qual amamos ao próximo por causa do próximo mesmo, é preciso amar mais ao pai do que ao filho, na medida em que do pai temos recebido um benefício maior, e na medida em que a honra do filho depende mais da honra ao pai do que o inverso. E por isso, na manifestação de reverência, na obediência, na satisfação das suas vontades e em coisas semelhantes, o homem está mais obrigado a amar o pai do que o

filho; mas na ajuda com as coisas necessárias, o homem tem maior obrigação com o filho do que com o pai, porque os pais devem entesourar para os filhos e não o inverso, como se diz em 2Cor 12, 14.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 26, a. 1; *In Sent.* 3, d. 29, a. 1.

BERNARDO, *Sermo*, 79, n. 1, *In Cant.*: PL 183, 1163; BAC 130, 527.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. 1, c. 27: PL 34, 29; BAC XV, 93.

Cf. Glossa Ordinaria, *Canticum Canticorum*, 2, 4: PL 113, 1137.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, c.4 § 15: PG 3, 714.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. 1, c. 28: PL 34, 28; BAC XV, 92.

AMBRÓSIO, *De Officiis Ministrorum*, L. 1, c. 7, n. 24: PL 16, 30; Cf. ORÍGENES, *Fragmenta in Canticum*, hom. 2, n. 8, super 2, 4: PG 13, 54.

GREGÓRIO, *Homiliae 30 in Evangelium*: PL 76, 1220, n. 1575; BAC 170, 684.

Encontra-se algo parecido em: Gregório, *Moralia*, L. 7, c. 30, n. 41: PL 76, 790.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L.1, c. 28: PL 34, 30; BAC XV, 93.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L. 2, c. 1 (BK 993b 30); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic.* 2, lect. 2, n. 298 (Cathala).

Artigo 10

Décimo, se é possível haver a caridade perfeita nesta vida[115]

E parece que sim.

Argumentos

1. De fato, Deus nada manda que seja impossível ao homem, como diz Jerônimo.[116] Mas a perfeição da caridade é posta no preceito, como diz em Dt 6, 5: *Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração*:[117] pois o todo e o perfeito são o mesmo. Logo, a caridade pode ser perfeita nesta vida.

2. Além do mais, diz Agostinho[118] que a perfeita caridade consiste em amar mais o que vale mais. Mas isto é possível nesta vida. Logo, a caridade pode ser perfeita nesta vida.

3. Além do mais, a natureza do amor consiste em certa união. Ora, a caridade nesta vida pode ser maximamente uma; porque *aquele que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito*, como se diz em 1Cor, 6, 17. Logo, a caridade pode ser perfeita nesta vida.

4. Além do mais, é perfeito aquilo que se afasta maximamente do contrário. Ora, a caridade nesta vida pode resistir a todo o pecado e tentação. Logo, a caridade pode ser perfeita nesta vida.

5. Além do mais, o nosso afeto nesta vida se dirige imediatamente a Deus pelo amor. Ora, quando o intelecto é conduzido imediatamente a Deus, conhecemo-lo perfeita e totalmente. Logo, agora amamos perfeita e totalmente a Deus. Portanto, é perfeita a caridade nesta vida.

6. Além do mais, a vontade é senhora dos seus atos. Ora, amar a Deus é ato da vontade. Logo, a vontade humana pode ser conduzida total e perfeitamente a Deus.

7. Além do mais, o objeto da caridade é a bondade divina, que é muito delectável. Ora, no que é delectável, não é difícil perseverar continuamente, e sem interrupção. Logo, parece que nesta vida, é possível obter a perfeição da caridade.

8. Além do mais, o que é simples é indivisível, se se tem de algum modo, possui-o totalmente. Ora, o amor de caridade é simples e indivisível, tanto por parte da alma que ama, quanto por parte do objeto amável, que é Deus. Logo, se alguém tem nesta vida a caridade, tem-na toda e perfeitamente.

9. Além do mais, a caridade é a mais nobre das virtudes, segundo se lê em 1Cor 12, 31: *Aliás, passo a indicar-vos um caminho que ultrapassa a todos*, a saber, a caridade. Ora, as outras virtudes podem ser perfeitas nesta vida. Logo, também a caridade.

Ao contrário

1. Mas o contrário é o que se diz que, por repugnar à caridade todo o pecado, como foi dito, a perfeição da caridade requer que o homem seja totalmente sem pecado. Mas isso

não pode acontecer nesta vida, segundo se lê em 1Jo 1, 8: *Se dissermos: “Não temos pecado”, enganamo-nos a nós mesmos*. Logo, não se pode possuir a perfeita caridade nesta vida.

2. Além do mais, nada é amado se não for conhecido, como diz Agostinho no livro *Sobre a Trindade*. [119] Mas, nesta vida, Deus não pode ser conhecido perfeitamente, segundo se lê em 1Cor, 13, 9: *Pois o nosso conhecimento é limitado*. Logo, também não se pode amar perfeitamente.

3. Além do mais, não é perfeito aquele que sempre pode progredir. Mas a caridade nesta vida sempre pode progredir, como se diz no sermão. Logo, a caridade nesta vida não pode ser sempre perfeita.

4. Além do mais, *o perfeito amor lança fora o temor*, como se diz em 1Jo 4, 18. Mas, nesta vida, o homem não pode existir sem temor. Logo, não se pode possuir a caridade perfeita.

Respondo

Respondo, dizendo, que o perfeito se diz de três modos. De um modo, perfeito absolutamente; de outro modo, perfeito segundo a natureza; de um terceiro modo, perfeito segundo o tempo. De fato, diz-se absolutamente perfeito o que é perfeito de todos os modos, e ao qual não lhe falta perfeição alguma. Contudo, perfeito segundo a natureza se diz daquilo que não lhe falta nada do que por natureza deve ter, como quando, por exemplo, dizemos que o intelecto do homem é perfeito, não porque nada lhe falte das coisas inteligíveis, mas porque não lhe falta nada daquelas coisas pelas quais o homem esteja apto a entender. O perfeito segundo o tempo se diz quando a alguém não falta nada daquelas coisas que é capaz de ter segundo tal tempo, como quando dizemos que uma criança é perfeita porque tem de acordo com aquela idade todos os elementos que se requerem para que chegue a ser um homem adulto. Portanto, assim se diz que a caridade absolutamente perfeita só Deus a tem. Contudo, a caridade perfeita, segundo a natureza, pode tê-la o homem, mas não nesta vida. No entanto, a caridade perfeita, segundo o tempo, também pode possuí-la nesta vida. Para evidência disso, deve-se saber que, ao especificar o ato e o hábito pelo objeto, é necessário que se tome da noção da sua própria perfeição. Contudo, o objeto da caridade é o sumo Bem. Logo, a caridade absolutamente perfeita é a que se dirige ao sumo Bem, enquanto é amável. Porém, o sumo Bem amável é infinito, por ser o bem infinito. Por isso, nenhuma caridade criada, por ser finita, pode ser absolutamente perfeita, mas, deste modo, somente pode chamar-se perfeita a caridade de Deus, com a qual se ama a si mesmo. Mas, então, de acordo com a natureza da criatura racional, a caridade se diz perfeita, quando a criatura racional se converte a Deus, conforme a sua capacidade de amá-Lo. Contudo, nesta vida, o homem é impedido de que a sua mente se dirija totalmente para Deus, por três motivos. Primeiro, de fato, pela inclinação contrária da mente; quando, a saber, a mente, pelo pecado, se volta ao bem mutável, para o seu fim, afastando-se do Bem incomunicável. Segundo, pelo cuidado dos assuntos temporais; porque, como diz o Apóstolo em 1Cor 7,

33: *Quem tem esposa cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa*; isto é, o seu coração não se move apenas para Deus. Terceiro, pela fragilidade da vida presente, de cujas necessidades é necessário que o homem se ocupe até certo ponto, e que se retraia, de modo que a mente não se dirija atualmente a Deus como, por exemplo, dormindo, comendo e fazendo outras coisas semelhantes, sem as quais não pode conduzir a vida presente; e, ainda mais, pela própria fraqueza do corpo que por sua gravidade abate a alma, não podendo ver a luz divina em sua essência, de modo que a caridade se aperfeiçoe com a visão, tal como se lê no Apóstolo em 2Cor 5, 6s: *Enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor; pois caminhamos pela fé e não pela visão*. Contudo, o homem, nesta vida, pode existir sem pecado mortal que o afaste de Deus; do mesmo modo, pode viver sem a ocupação com as coisas temporais, como diz o Apóstolo em 1Cor 7, 32: *Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e de modo a agradar ao Senhor*. Mas o homem não pode se livrar do peso da carne corruptível. Por isso, quanto à remoção dos primeiros impedimentos, a caridade pode ser perfeita nesta vida; não, porém, quanto à remoção do terceiro impedimento; e, por isso, a perfeição da caridade que se dará depois desta vida, ninguém pode tê-la nesta vida, a não ser que seja viador e compreensor[120] simultaneamente; como é o próprio Cristo.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que isso que se diz, *amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração* (Dt 6, 5), entende-se que é um preceito, segundo o qual a totalidade exclui tudo o que é um impedimento para a perfeita união com Deus; e isso não é um preceito, mas o fim do preceito, pois se nos indica por isso não o que se deve fazer, mas para onde devemos nos inclinar, como diz Agostinho.

2. Respondo, dizendo, que tanto mais se ama o melhor quanto mais se exige a sua bondade; mas, isso, assim, não é possível para o homem, como ele também não é capaz de ter a caridade perfeita, como foi dito.

3. Respondo, dizendo, que nisso mesmo que é fazer uma única coisa entre amante e amado podem-se encontrar múltiplos graus. Então, de fato, nossa mente será perfeitamente uma com Deus, quando se dirigir sempre atualmente até Ele, o que é impossível nesta vida.

4. Respondo, dizendo, que a perfeição que convém a alguma coisa, segundo a sua espécie, lhe advém, a qualquer tempo como, por exemplo, o homem é perfeito pela alma racional em qualquer tempo e em qualquer idade. Por isso, a perfeição da caridade, que é segundo qualquer tempo, é uma perfeição que compete à caridade, segundo a sua espécie. Contudo, é da natureza da caridade que Deus seja amado acima de todas as coisas e que nada criado seja preferido a Ele no amor. Por isso, toda tentação do amor de um bem criado, ou o temor de um mal contrário, que também se deriva do amor, provém da falta de caridade; pois a caridade tem por sua própria espécie, em qualquer estado, o poder resistir a qualquer tentação, de tal maneira que também, a saber, o

homem não seja induzido por ela ao pecado mortal, não, porém, que de nenhum modo seja afligido pela tentação, pois isso pertence à perfeição da Pátria celeste.

5. Respondo, dizendo, que no mesmo modo, na Pátria celeste, Deus será totalmente visto e totalmente amado; a saber, enquanto totalmente se tome por parte de quem ama e de quem vê; isto é, porque toda a capacidade da criatura se aplica a ver e amar a Deus. De maneira semelhante, também se pode entender que Deus é totalmente visto e amado, porque não há parte alguma n'Ele que não se veja e não se ame, porque Ele não é composto, mas simples. Mas, segundo outro sentido, não é totalmente amado, nem totalmente visto, porque não será tão visto, nem tanto amado por criatura alguma, na medida em que é visível e amável. Mas, nesta vida, Deus não pode ser totalmente visto ou amado, nem conforme o primeiro nem conforme o segundo modo, porque Ele não é visto pelo homem em sua essência, nem é possível que o homem, estando nesta vida, dirija o seu afeto a Deus atualmente, sem interrupção. Mas, Deus é amado totalmente pelo homem nesta vida, enquanto não existe nada em seu afeto que seja contrário ao amor divino.

6. Respondo, dizendo, que a vontade é senhora dos seus atos quanto ao que age, não quanto a perseverar continuamente em um ato, porque é condição desta vida que os atos e a vontade se dirijam a muitas coisas. Pode-se dizer que a vontade é senhora dos seus atos naquelas coisas que são conaturais ao homem, mas a perfeição da caridade, que existirá maximamente na Pátria celeste, está por cima do homem principalmente se se considera o homem segundo o estado da vida presente.

7. Respondo, dizendo, que uma ação deixa de ser deleitável não só por parte do objeto, mas também por parte do agente que desfalece na sua capacidade de agir. Portanto, deve-se dizer assim, que ao dirigir-se para Deus atualmente, é deleitável por parte do objeto; mas por parte de quem vive nesta vida não pode existir tal deleitação continuamente, porque a contemplação da mente humana não ocorre sem a ação da potência imaginativa e de outras forças naturais, que necessitam ser aliviadas de prolongada duração da ação, por causa da fraqueza do corpo e, por isso, o deleite fica impedido; e também, por causa disso, se diz no Ecl 12, 12: *A meditação frequente é a aflição da carne.* [121]

8. Respondo, dizendo, que a perfeição da caridade não se toma segundo o aumento da quantidade, mas segundo a intenção da qualidade; intenção que, de fato, não repugna a simplicidade da caridade.

9. Respondo, dizendo, que os objetos das outras virtudes morais são os bens humanos, que não excedem às forças humanas; e, por isso, de todo modo, o homem é capaz de chegar à perfeição das mesmas, nesta vida. Mas o objeto da caridade é o Bem incriado que excede às forças do homem; e, por isso, não se trata de uma razão semelhante.

Resposta aos argumentos contrários

1. Respondo, ao primeiro destes que opinaram o contrário, dizendo que alguém pode viver sem pecado mortal nesta vida, mas não sem o venial, o que não repugna a

perfeição da via, mas a perfeição da Pátria celeste, que alguém sempre se dirige em ato a Deus; mas o pecado venial não remove o hábito da caridade, mas impede o seu ato.

2. Respondo, dizendo, que nesta vida não podemos conhecer perfeitamente a Deus, de modo que saibamos o que Ele é; podemos, porém, conhecer aquilo que Ele não é, como diz Agostinho;[122] e nisto consiste a perfeição do conhecimento da via. E, de modo semelhante, nesta vida, não podemos amar a Deus perfeitamente, de maneira que sempre nos dirijamos a Ele em ato; mas podemos amá-Lo de modo que a mente do homem não se deixe levar nunca contra Ele.

3. Respondo, dizendo, que nesta vida não há caridade perfeita nem absolutamente, nem segundo a natureza humana, mas só segundo o tempo. De fato, as coisas que são perfeitas deste modo têm como crescer, como é claro com as crianças; e, por isso, a caridade nesta vida sempre tem como crescer.

4. Respondo, dizendo, que a perfeita caridade se afasta do temor servil e inicial, não, porém, do temor casto ou filial, nem, tampouco, do temor natural.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 24, a. 8; q. 184, a. 2; *In Sent.* 3, d. 27, q. 3, a. 4; *De perfect. Vitae spirit.* c. 3ss; *In Philip.* c.3, lect. 2.

Cf. PELÁGIO, *Epitola I ad Demetriadem*, c. 16: PL 30, 30D; *Libellum fidei ad Innocentium*, n. 10: PL 45, 1718.

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

AGOSTINHO, *De vera religione*, C. 48: PL 34, 164; BAC IV, 184.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 10, c. 2, n. 4: PL 42, 974; BAC V, 580.

Por *compreensor* entenda-se quem já possui a visão beatífica.

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 2: PL 42, 948; BAC V, 502.

Artigo 11

Décimo primeiro, se todos estão obrigados a ter a perfeita caridade[123]

E parece que sim.

Argumentos

1. Com efeito, todos estão obrigados àquilo que está no preceito. Ora, a perfeita caridade está no preceito; como se diz em Dt 6, 5: *Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração*. Logo, todos estão obrigados à perfeição da caridade.

2. Além do mais, isso parece pertencer à perfeição da caridade, que o homem oriente a Deus todos os seus atos. Ora, a isto estão obrigados todos os homens; como se diz em 1Cor 10, 31: *Quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus*. Logo, todos estão obrigados à perfeição da caridade.

3. Mas deve-se dizer que o preceito do Apóstolo se estende, de tal modo, que todas as coisas se dirijam a Deus habitualmente, mas não em ato. Mas, contra isso, pode-se dizer que os preceitos da lei são dos atos das virtudes; os hábitos, porém, não caem sob o preceito. Logo, o preceito do Apóstolo não se entende da resolução habitual de nossos atos em Deus, mas da resolução atual.

4. Além do mais, o Senhor deu cumprimento aos preceitos da Antiga Lei, segundo se lê em Mt 5, 17: *Não vim revogar (a lei), mas dar-lhes pleno cumprimento*. Contudo, tal cumprimento é necessário para a salvação, como é claro pelo que se lê em Mt 5, 20: *Eu vos asseguro que se a vossa justiça não exceder a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus*. No entanto, todos estão obrigados às coisas que são necessárias para a salvação. Logo, também o são para observar o cumprimento dito. Mas o dito cumprimento pertence à perfeição; pelo que o Senhor conclui ao final em Mt 5, 48: *Deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito*. Logo, todos estão obrigados à perfeição da caridade.

5. Além do mais, nem todos estão obrigados somente aos conselhos. No entanto, a perfeição da vida eterna, ou da caridade, não se considera de acordo com os conselhos, pois se dá o conselho sobre a pobreza, porém não se segue que quem é mais pobre seja mais perfeito; também se dá o conselho sobre a virgindade, e, porém, muitas virgens são menos perfeitas do que outros em caridade; e, assim, parece que a perfeição da caridade não consiste no conselho. Logo, ninguém é escusado da perfeição da caridade.

6. Além do mais, o estado dos bispos é mais perfeito do que o estado dos religiosos; de outra maneira, não poderá alguém passar licitamente do estado religioso para o estado de prelazia. Por isso, também, diz Dionísio na *Hierarquia Eclesiástica*,[124] que os bispos são mais perfeitos; porém os monges estão entregues de forma mais perfeita às virtudes do que aqueles, e devem elevar-se mais alto com relação às perfeições que veem nos bispos. Contudo, os bispos não estão obrigados a observar dessa maneira o conselho da pobreza e outras coisas desse tipo. Logo, não consiste nelas a perfeição da caridade.

7. Além do mais, o Senhor impôs aos apóstolos muitas coisas que são da perfeição da vida, como não levar duas túnicas, nem calçado, nem bastão, nem outras coisas semelhantes. Ora, o que impôs aos apóstolos, o impôs a todos, segundo se lê em Mc 13, 37: *O que vos digo, digo a todos*. Logo, todos são obrigados à perfeição da vida.

8. Além do mais, todo o que tem caridade ama mais a vida eterna do que a vida temporal. Ora, qualquer homem está obrigado ao ato de caridade. Logo, qualquer homem está obrigado a preferir a vida eterna à vida corporal. Ora, como diz Agostinho, a caridade, quando chega à perfeição, diz: *o meu desejo é partir e ir estar com Cristo* (Fl 1, 23). Logo, cada um está obrigado a ter a perfeita caridade.

9. Além do mais, diz Agostinho que a perfeita caridade é o que dispõe a alguém a morrer pelos irmãos. Ora, a isso estão obrigados todos, como se diz em 1-Jo 3, 16: *Nisto conhecemos o Amor: ele deu a sua vida por nós, e nós também devemos dar a nova vida pelos irmãos*. Logo, cada um está obrigado à perfeição da caridade.

10. Além do mais, cada um está obrigado a evitar o pecado. Ora, o que carece de pecado tem confiança no dia do Juízo: *Nisto consiste a perfeição do amor em nós: que tenhamos plena confiança no dia do Julgamento*, como se diz em 1-Jo 4, 17. Logo, todos estão obrigados à perfeição da caridade.

11. Além do mais, diz o Filósofo no livro VIII da *Ética*: [125] *A Deus e aos pais não podemos devolver-lhes igualmente; mas é suficiente que cada um lhes devolva o que pode*. Ora, a perfeição da caridade consiste em que alguém faça a Deus o que pode, porque ninguém faz mais do que pode. Logo, cada um está obrigado à perfeição da caridade.

12. Além do mais, os religiosos professam a perfeição da vida. Logo, parece que os mesmos estão obrigados a ter a perfeição da caridade, e a todas as coisas que pertencem à perfeição da vida.

Ao contrário

1. Mas o contrário é o que se diz que ninguém é obrigado àquilo que não depende dele. Ora, ter a perfeita caridade não depende de nós, mas de Deus. Logo, não pode estar no preceito.

Respondo

Respondo, dizendo, que a solução desta questão pode ser tomada do que foi dito anteriormente. Com efeito, foi mostrado acima que há uma perfeição que segue a mesma espécie de caridade, uma vez que consiste na exclusão de qualquer inclinação ao contrário da caridade. Contudo, há certa perfeição sem a qual pode existir a caridade, que pertence ao bem-estar da caridade; a saber, rechaçar as ocupações seculares, que retardam o afeto humano para o progresso livre até Deus. No entanto, há uma outra perfeição da caridade, que não é possível ao homem nesta vida, e existe outra ao qual não pode chegar nenhuma natureza criada; como é manifesto pelo dito acima. Contudo,

é evidente que todos estão obrigados àquilo sem o qual não podem conseguir a salvação. No entanto, sem a caridade ninguém pode conseguir a salvação eterna. Por isso, todos estão obrigados à primeira perfeição da caridade, como à caridade mesma. De fato, à segunda perfeição, sem a qual pode existir a caridade, os homens não são obrigados, por ser suficiente para a salvação qualquer caridade. Muito menos também estão obrigados à terceira e à quarta perfeição, porque ninguém é obrigado ao impossível.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que a totalidade mencionada, segundo que cai sob o preceito da caridade, pertence à perfeição, sem a qual a caridade não pode existir.

2. Respondo, dizendo, que referir todos os atos a Deus não é possível nesta vida, como não é possível estar pensando sempre em Deus; pois isso pertence à perfeição da Pátria celeste. Mas que todas as coisas sejam referidas a Deus, isso pertence à perfeição da caridade, à qual todos estamos obrigados. Para evidência disso, deve-se considerar que, como nas causas eficientes, a virtude da primeira causa permanece em todas as causas seguintes; assim, também, a intenção do fim principal permanece virtualmente em todos os fins secundários; por isso, qualquer um que intente certo fim secundário, intenta o fim principal; como o médico, enquanto recolhe atualmente as ervas, intenta preparar o remédio, talvez sem pensar em nada na saúde, mas desejando a saúde virtualmente, porque faz o remédio. Portanto, assim, o que ordena a si mesmo a Deus, como ao fim, em tudo o que faz por Ele mantém virtualmente a intenção do último fim, que é Deus; por isso, pode merecer todas as coisas, se tem a caridade. Portanto, o Apóstolo manda desta maneira que todos se orientem à glória de Deus.

3. Respondo, dizendo, que uma coisa é referir-se habitualmente a Deus e outra coisa, virtualmente. Com efeito, refere-se a Deus habitualmente aquele que em nada age, nem intenta a nenhuma ação, tal como o que dorme; mas quem virtualmente refere algo a Deus, pode-se dizer que é agente por causa do fim que se ordena a Ele. Por isso, referir-se habitualmente a Deus não cai sob preceito; mas referir virtualmente a Deus todas as coisas cai sob preceito, porque isto não é nada mais do que ter a Deus por fim último.

4. Respondo, dizendo, que aquilo que se diz em *deveis ser perfeitos* etc. (Mt 5, 48), parece que se deve referir ao amor aos inimigos, que, de algum modo, pertence à perfeição do conselho e, de outro modo, está na necessidade do preceito, como antes foi exposto acima no artigo 8.

5. Respondo, dizendo, que a perfeição da vida eterna para alguns, de fato, lhes convém principalmente e por si mesmas; para outros, porém, secundariamente, e quase por acidente. De fato, principalmente e por si consiste a perfeição nos seres em que lhes convenham uma disposição interna da alma, e especialmente nos atos de caridade, que é a raiz de todas as virtudes; mas secundariamente e por acidente, convém também a algumas coisas exteriores como, por exemplo, na virgindade, na pobreza e outras coisas semelhantes. Com efeito, diz que estas coisas pertencem à perfeição de três modos. Primeiro, de fato, enquanto por elas afastamos do homem os impedimentos das

ocupações, os quais, removidos, a mente se dirige mais livremente a Deus; por isso, também, o Senhor dissera em Mt 19, 21: *Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens e dá aos pobres*, conseqüentemente acrescenta: *depois, vem e segue-me*; a fim de demonstrar que a pobreza não pertence à perfeição, a não ser enquanto se lhe dispõe para seguir a Cristo. De fato, ao qual seguimos não com as paixões do corpo, mas com o afeto da alma. De maneira semelhante, o Apóstolo, em 1Cor 7, 34, dá o conselho de não se casar, porque *a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor*; e, pela mesma razão, se dá com outras coisas semelhantes. Segundo, pertence à perfeição, enquanto há alguns afetos de certa caridade perfeita pelos quais quem ama perfeitamente a Deus se aparta daquelas coisas que lhe podem impedir de consagrar-se a Deus. Terceiro, pertence à perfeição da penitência, porque nenhuma satisfação pelos pecados pode equiparar-se aos votos religiosos, pelos quais o homem se consagra a Deus, a alma pelo voto de obediência, o corpo pelo voto de castidade, e todas as coisas pelo voto de pobreza. Portanto, assim, nas coisas que pertencem à perfeição principalmente e por si mesmas, segue-se que há maior perfeição onde tais coisas se encontram mais, como é mais perfeito quem tem maior caridade. Contudo, naquelas coisas que pertencem à perfeição conseguinte e como por acidente, não se segue que haja em absoluto mais perfeição onde se encontram tais coisas em maior medida. Por isso, não se segue que o mais pobre seja mais perfeito, mas que, em tais casos, a perfeição deve medir-se por comparação àquelas outras coisas nas quais consiste absolutamente a perfeição; a saber, que se chama mais perfeito aquele cuja pobreza separa mais o homem das ocupações terrenas, e o torna mais livre para consagrar-se a Deus.

6. Respondo, dizendo, que esta é a diferença entre a amizade honesta e a deleitável, porque na amizade deleitável o amigo é amado por causa da deleitação; porém, na amizade honesta o amigo é amado por ele mesmo e o deleite provém por consequência. Portanto, para a perfeição da amizade honesta convém que alguém, por causa do amigo, às vezes, se prive também do deleite que tem com a sua presença, e fique ocupado com o seu serviço. Portanto, de acordo com esta amizade, ama-se mais o amigo de quem se separa por causa do amigo, do que quando não quer afastar-se da presença do amigo também por causa do amigo. Mas se alguém com gosto e facilmente se separa da presença do amigo e goza mais com outras coisas, nada ou pouco demonstra amar o amigo. Portanto, podemos considerar três graus na caridade. Deus, porém, deve ser maximamente amado por si mesmo. Com efeito, há alguns que livremente, ou sem grande moléstia, se apartam do exercício da contemplação divina, para enredar-se nos negócios terrenos, e, em tais, nada ou pouco se manifesta algo da caridade. Outros, porém, se deleitam tanto com a dedicação à contemplação divina, que não querem deixá-la nem sequer para entregar-se aos serviços divinos para a salvação dos próximos. Mas alguns sobem tanto ao cume da caridade que também deixam a contemplação divina, ainda que se deleitem maximamente, para servirem a Deus a fim da salvação dos próximos; e esta perfeição aparece em Paulo, que dizia em Rm 9, 3: *Quisera eu mesmo ser anátema, separado de Deus, em favor de meus irmãos*; e em Fl 1, 23s: *O meu desejo é partir e ir estar com Cristo [...]; mas o permanecer na carne é mais*

necessário por vossa causa. E esta perfeição é a própria dos prelados, dos pregadores e de todos os outros que se dedicam a procurar a salvação dos outros; por isso estão simbolizados pelos anjos na escada de Jacó, ascendendo, de fato, pela contemplação, descendo, porém, por certa solicitude do cuidado da salvação do próximo. E não se pode reduzir à perfeição do estado dos prelados que alguns abusem de seu estado de prelados, buscando a prelazia por causa dos bens temporais, como não cativados pela doçura da contemplação; assim como nem a incredulidade de muitos esvazia a fé em Deus, como se diz em Rm 3.

7. Respondo, dizendo, que na doutrina do Evangelho há algumas coisas que foram ditas aos apóstolos na pessoa de todos os fiéis, a saber, as coisas que pertencem à necessidade da salvação; por isso, também, diz em Mc 13, 37: *O que vos digo, digo a todos: vigiai*; pois é na vigilância onde se entende a solicitude que o homem deve ter, para não ser encontrado sem a preparação para Cristo. Outras, porém, são ditas aos apóstolos como pertencentes à perfeição da vida e ao ofício do prelado; e a isto não pode estender a expressão *o que vos digo, digo a todos*. Porém, deve-se saber que aquelas palavras que o Senhor disse aos discípulos, em Lc 9, 3: *Não leveis para viagem etc.*, segundo expõe Agostinho no livro *Sobre a Harmonia dos evangelistas*,[126] não pertence à perfeição da vida, mas ao poder da dignidade dos apóstolos, pelos quais podiam, nada levando com eles, viver daquelas coisas que lhes proporcionavam aqueles a quem pregavam o Evangelho; por isso se diz ali mesmo que *o operário é digno do seu salário* (Lc 10, 7), por isso não foi nem um preceito, nem um conselho, mas uma concessão. E, por causa disso, Paulo, que levava consigo o necessário, sem usar dessa concessão, gastava como militando a custo dos próprios estipêndios, como é claro em 1Cor 9, 7.

8. Respondo, dizendo, que há no homem dois afetos; um, o da caridade, pelo qual a alma deseja estar com Cristo; outro, porém, natural, pelo qual a alma foge da separação do corpo, que de tal maneira é natural ao homem, que nem Pedro também o teve removido na velhice, como diz Agostinho em *Sobre João*. [127] Logo, mediante estes dois afetos queria a alma unir-se a Deus de tal maneira que não se separasse do corpo; segundo se lê no Apóstolo, em 2Cor 5, 4: *Não queremos ser despojados da nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida*. Mas isso é impossível (*enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor* - 2Cor 5, 6); surge certa contrariedade entre os ditos afetos, e quanto mais a caridade é perfeita, tanto mais sensivelmente o afeto da caridade vence o afeto natural; e isso pertence à perfeição da caridade. Por isso, também, o Apóstolo diz no lugar abaixo: *Estamos cheios de confiança, e preferimos deixar a mansão deste corpo para ir morar junto do Senhor* (2Cor 5, 8). Mas, naqueles nos quais a caridade é imperfeita, se se vence o afeto da caridade pela repugnância do amor natural, a vitória da caridade se torna insensível. Logo, o que diz o Apóstolo claramente, sem dúvida ou confiadamente: *o meu desejo é partir e estar com Cristo*, é da perfeição da caridade; mas o que, de qualquer modo, ainda que insensivelmente, a alma prefira a fruição de Deus à união com o corpo, pertence necessariamente à caridade.

9. Respondo, dizendo, que dar a alma, isto é, a vida presente, pelos irmãos, em certo modo pertence à necessidade da caridade, e em outro modo à perfeição da mesma. Com efeito, o homem deve amar mais o próximo do que ao próprio corpo; por isso, no caso em que alguém está obrigado a procurar a salvação do próximo, está também obrigado a expor aos perigos da vida corporal pela salvação daquele. Mas isso é a caridade perfeita, que ele também se exponha aos perigos corporais por aqueles a quem ele não tem a obrigação como ao seu próximo.

10. Respondo, dizendo, que ainda que cada um esteja obrigado a estar sem pecado mortal, nem todos, porém, tem segurança sobre um tema deste tipo, mas só os perfeitos que subjugaram totalmente os pecados.

11. Respondo, dizendo, que aos pais, e muito mais a Deus, o homem está obrigado a devolver tudo o que pode; porém, de acordo com a condição comum da vida humana, por cima da qual alguém pode empregar algo, mas não está obrigado a isto por necessidade do preceito.

12. Respondo, dizendo, que ninguém faz um voto de perfeição da caridade; mas alguns fazem voto para viver o estado de perfeição, que consiste naquelas coisas que organicamente se ordenam à perfeição da caridade, como a pobreza e o jejum; que, porém, não estão obrigados a tudo desse tipo, mas àquelas coisas que foram professadas em voto. Por isso, a perfeição da caridade não cai sob o voto, mas é como fim para os mesmos, ao qual se esforçam por chegar às coisas pelas quais fizeram voto.

Outros lugares: *In Sent.* 3, d. 29, a. 8, q1a. 2.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De ecclesiastica hierarchia*, C. 5: PG 3, 505.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 14 (BK 1163b 15ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 14, n. 1752 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De consensu Evangelistarum*, L. 2, c. 30: PL 34, 1113s, n.73-74; BAC XXIX, 384 e 386.

AGOSTINHO, *Super Ioannis*, Tract. 123, n. 5: PL 35, 1969; BAC XIV, (2.º) 750.

Artigo 12

Décimo segundo, se é possível perder a caridade, uma vez adquirida[128]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, diz-se em 1Jo 3, 9: *Todo aquele que nasceu de Deus não comete pecado, porque sua semente permanece nele; ele não pode pecar porque nasceu de Deus*. Ora, não se tem a caridade senão os filhos de Deus; pois ela é o que distingue entre os filhos do reino e os filhos da perdição, como diz Agostinho no livro XV *Sobre a Trindade*. [129] Logo, aquele que tem a caridade não pode perdê-la pecando.

2. Além do mais, toda virtude que se perde pecando vai secando pelo pecado, como diz Agostinho: [130] *A caridade é uma unção invisível, que quem quer se seja, será para ele uma raiz, que não pode ir secando e que se nutre do calor do Sol, para que não se seque*. Logo, a caridade não pode ser perdida pelo pecado.

3. Além do mais, Agostinho diz no livro VIII *Sobre a Trindade*, [131] que o amor, se não for verdadeiro, não deve se chamar amor. Ora, como Agostinho diz na *Carta ao conde Juliano*, [132] a caridade que pode destruir-se nunca foi verdadeira. Logo, nem foi caridade. Portanto, o que tem caridade não pode perdê-la pelo pecado.

4. Além do mais, Próspero diz no livro *Sobre a contemplação*: [133] *A caridade é a reta vontade unida inseparavelmente a Deus, estranha à impureza, desconhecedora da corrupção, não sujeita a nenhum vício de ligeireza, com a qual ninguém pode pecar, nem poderá*. Logo, a caridade, uma vez possuída, não pode ser perdida.

5. Além do mais, Gregório diz em certa homilia [134] que, se há o amor de Deus, tal amor opera grandes coisas. Ora, ninguém perde a caridade operando grandes obras. Logo, se existe a caridade, não pode ser perdida.

6. Além do mais, pela caridade o homem ama a Deus mais do que ama a si mesmo, por meio do amor natural. Ora, o amor a si mesmo não se perde nunca pelo pecado. Logo, tampouco a caridade.

7. Além do mais, o livre arbítrio não se inclina ao pecado senão por algum motivo para pecar. Contudo, o motivo de todos os pecados é o amor próprio, que, como diz Agostinho, no livro XIV da *Cidade de Deus*, [135] constitui a cidade da Babilônia. Ora, a caridade o exclui; porque, como diz Dionísio: [136] *Existe um amor divino que produz o êxtase, que não deixa que os amantes o sejam de si mesmos*. De maneira semelhante, também coloca que a cupidez é a raiz de todos os males, como diz o Apóstolo em 1Tm 6, 10. Ora, também esta é expulsa pela caridade, como diz Agostinho [137] no livro LXXXIII das *Questões*. Logo, aquele que possui a caridade não pode perdê-la pecando.

8. Além do mais, todo o que tem caridade é conduzido pelo Espírito de Deus, como se lê em Gl 5, 18: *Se vos deixais guiar pelo Espírito, não estais debaixo da lei*. Ora, o

Espírito Santo, por ter um poder infinito, não pode fracassar em sua ação. Logo, parece que o homem que tem a caridade não pode pecar.

9. Além do mais, não acontece pecar contra nenhum hábito cujo ser consista em operar; pois diz o Filósofo no livro VII da *Ética*,[138] que não se peca contra a ciência em ato senão contra a ciência em hábito. Ora, a caridade consiste sempre em operar, pois diz Gregório[139] em certa homilia que o amor de Deus nunca está ocioso. Logo, alguém não pode pecar contra a caridade, de modo que possa perder-se assim pelo pecado.

10. Além do mais, se alguém perde a caridade, ou a perde enquanto a tem, ou enquanto não a tem. Ora, enquanto a tem, não a perde pelo pecado, porque existiria o pecado junto com a caridade. Nem também a perde quando não a tem, porque o que não se tem não se pode perder. Logo, a caridade não pode perder-se de nenhum modo.

11. Além do mais, a caridade é certo acidente na alma. Contudo, o acidente pode deixar de existir de quatro modos. Por um modo, de fato, pela corrupção do sujeito; mas por esse modo a caridade não pode cessar; porque a alma humana, que é o seu sujeito, é incorruptível. Pelo segundo modo, um acidente cessa pela falta da causa, como a falta da luz no ar pela ausência de Sol; mas, por esse modo, a caridade não pode cessar, porque a sua causa é indeficiente, a saber, Deus. Pelo terceiro modo, por faltar o acidente de algum objeto deficiente; como falta a paternidade pela morte do filho; mas, nem desse modo, cessa a caridade, porque o seu objeto é o bem eterno, que é Deus. Pelo quarto modo, pela ação de um agente contrário, como falta o frio da água pela ação do calor; mas nem desse modo pode cessar a caridade, por ser mais forte do que o pecado, que parece atuar contrariamente, tal como se lê em Ct 8, 6: *Pois o amor é forte, é como a morte*; e de novo: *As águas da torrente jamais poderão apagar o amor* (Ct 8, 6). Logo, a caridade não pode faltar de nenhuma maneira em quem a possui.

12. Além do mais, o pecado é um mal da natureza racional. Ora, o mal não age senão pela força do bem, como diz Dionísio, no capítulo 4 *dos Nomes divinos*. [140] Contudo, o bem não contraria o bem, segundo se diz nas *Categorias*; [141] e assim um bem não pode destruir outro bem, porque tudo é destruído pelo seu contrário. Logo, a caridade não pode ser corrompida pelo pecado.

13. Além do mais, se a caridade for corrompida pelo pecado, ou será pelo pecado existente, ou pelo não existente. Ora, não é pelo pecado existente, porque assim coexistiria o pecado mortal com a caridade. Nem, ainda, pelo pecado não existente, porque o que não é ente não pode agir. Logo, a caridade não pode ser perdida pelo pecado de nenhuma maneira.

14. Além do mais, se a caridade se perde pelo pecado, ou a caridade e o pecado estão no mesmo instante na alma, ou em outro lugar. Ora, não estão no mesmo sujeito, porque então existiriam juntos; nem, ainda, uma em um e outra em outro, porque seria necessário que existisse um tempo intermediário em que o homem não tenha nem pecado nem caridade, o que não se pode admitir. Logo, a caridade não pode ser perdida pelo pecado.

15. Além do mais, o Mestre diz nas *Sentenças* III, *distinção* 31,[142] que a perfeita caridade não pode ser perdida pelo pecado.

16. Além do mais, como se comporta o intelecto em relação ao conhecimento da verdade, assim também se comporta a vontade com relação ao amor do bem. Ora, o intelecto, ao conhecer qualquer verdade, conhece a verdade primeira. Logo, ao amar qualquer bem, ama a suma Bondade. Ora, nunca peca o que ama, a não ser convertendo-se por meio do amor ao bem mutável. Logo, em todo pecado o homem ama a suma Bondade, cujo amor é a caridade. Portanto, a caridade jamais pode perder-se pelo pecado.

17. Além do mais, como no gênero da causa eficiente há um agente universal e próprio, assim também o há no gênero da causa final. Ora, o agente próprio sempre age com a virtude do agente universal. Logo, o fim próprio sempre move a vontade para a virtude do fim último. Ora, Deus é o fim último; e, assim, o mesmo que antes.

18. Além do mais, a caridade é o sinal de que alguém é verdadeiro discípulo de Cristo, segundo se lê em Jo 13, 35: *Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se tiverdes amor uns pelos outros*. Ora, não é verdadeiro discípulo de Cristo o que não é sempre seu discípulo, por isso, expondo Agostinho o que se lê em Jo 6, 66: *Muitos discípulos voltaram atrás e não andavam mais com ele*, diz que aqueles não foram verdadeiros discípulos de Cristo; e o Senhor disse em Jo 8, 31: *Se permanecerdes na minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos*. Logo, o que não persevera na caridade nunca teve caridade.

19. Além do mais, todo movimento é segundo a exigência do que predomina. Ora, a caridade predomina no coração de quem tem caridade, porque ocupa para si todo o coração, segundo se lê no que manda o Dt 6, 5: *Amarás ao Senhor teu Deus com todo o teu coração*. Logo, todo movimento de quem tem caridade é segundo a caridade; logo, não pode ser perdido pelo pecado.

20. Além do mais, as diferenças que diversificam o gênero ou a espécie não podem convir numericamente a um mesmo sujeito. Ora, o corruptível e o incorruptível diversificam o gênero, como se diz no livro X da *Metafísica*. [143] Portanto, como é numericamente uma mesma a caridade da via e a da Pátria celeste, parece que, como a caridade da Pátria celeste não pode se corromper, tampouco pode a caridade da via.

21. Além do mais, se a caridade se corrompe, ou se corrompe em algo, ou em nada. Ora, não se corrompe em algo, porque isto somente é das formas que se tiram da potência da matéria. Contudo, não pode se corromper em nada, porque Deus nunca corrompe a caridade, que é o único que pode fazer algo em nada, como é o único mesmo que pode fazer algo do nada, pois é igual uma distância da outra. Logo, parece que a caridade não pode ser corrompida.

22. Além do mais, aquilo pelo qual o pecado é destruído não pode ser corrompido pelo pecado. Ora, o pecado é destruído pela caridade, como se lê em 1Pd 4, 8: *O amor cobre uma multidão de pecados*. Logo, a caridade não pode ser perdida pelo pecado.

23. Além do mais, sobre a passagem do Sl 26, 2: *Quando os malfetores avançam contra mim para devorar minha carne*, diz a Glosa de Agostinho: [144] *Se se afasta o*

dom, o doador é vencido. Ora, Deus, que é o doador da caridade, não pode ser vencido. Logo, a caridade não pode ser tirada pelo pecado.

24. Além do mais, pela caridade a alma se une a Deus como esposa, segundo certo matrimônio espiritual. Ora, o matrimônio carnal não pode ser separado por um dissenso sobrevindo ao matrimônio. Logo, a caridade não pode ser tirada pelo pecado, pelo qual a alma dissente das coisas que são de Deus.

Ao contrário

1. Mas o contrário é o que se diz em Ap 2, 4: *Devo reprová-lo, contudo, por teres abandonado teu primeiro amor.*

2. Além do mais, diz Gregório[145] em uma homilia: *Deus vem aos corações de alguns, e não faz mansão; porque pela compulsão experimentam a devoção de Deus; mas, no tempo da tentação, assim tornam a cometer os pecados como se de nenhum modo os tivessem chorado.* Ora, Deus não vem aos corações dos fiéis senão por caridade. Logo, alguém, depois de ter tido a caridade, pode perdê-la pelo pecado seguinte.

3. Além do mais, em 1Sm 16, 18, diz-se de Davi que o Senhor estava com ele. Ora, depois pecou, cometendo um adultério e um homicídio. Porém Deus está no homem pela caridade. Logo, depois de ter tido a caridade, alguém pode perdê-la pecando mortalmente.

4. Além do mais, a caridade é a vida da alma, segundo se lê em 1Jo 3, 14: *Nós sabemos que passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos.* Ora, a vida natural pode perder-se pela morte natural. Logo, também a vida da caridade, pela morte do pecado mortal.

Respondo

Respondo, dizendo, que o Mestre nas *Sentenças* I, *distinção* 17,[146] defende que a caridade em nós é o Espírito Santo. Contudo, não foi sua intenção dizer que o próprio ato do nosso amor fosse o Espírito Santo, mas que o Espírito Santo move a nossa alma para amar a Deus e ao próximo, como também move para os atos das outras virtudes. Mas move a alma para os atos das outras virtudes por certos hábitos das virtudes infusas; porém, o ato de amor a Deus e ao próximo, move sem a mediação de outro hábito. Por isso, de fato, a sua opinião foi verdadeira quanto a defender que a alma é movida pelo Espírito Santo para amar a Deus e ao próximo, mas foi imperfeita quanto a não pôr em nós um hábito, algo criado, pelo qual seja aperfeiçoada a vontade humana para o ato de um amor desse tipo. Com efeito, é necessário pôr na alma um hábito desse tipo, como foi considerado acima, no artigo 1 desta questão. Portanto, pode-se estabelecer quatro formas de consideração sobre a caridade. Primeira, de fato, por parte do Espírito Santo que move a alma para o amor a Deus e ao próximo; e, quanto a isso, é necessário dizer que a moção do Espírito Santo sempre é eficaz, segundo a sua intenção. Com efeito, o

Espírito Santo opera na alma *distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz* como se diz em 1Cor 12, 11; e, por isso, aqueles que o Espírito Santo, pelo seu arbítrio, quer conceder um movimento perseverante do amor divino, nesses não pode existir um pecado que exclua a caridade. Digo que não pode por parte da virtude motivadora, ainda que seja possível por parte da versatilidade do livre arbítrio. Com efeito, estes são os benefícios de Deus pelos quais são certamente liberados todos os pecados, como diz Agostinho no livro *A predestinação dos santos*. [147] Contudo, a outros, o Espírito Santo, segundo o seu arbítrio, dá, de fato, um movimento para que sejam temporalmente impulsionados pelo movimento do amor a Deus, mas não lhes concede que perseverem até o fim, como é manifesto por Agostinho no livro *A correção e a graça*. [148] A segunda consideração é sobre a caridade segundo a capacidade da própria caridade; e, quanto a isso, ninguém que tenha a caridade pode pecar enquanto depende da força da própria caridade, como tampouco quem possui uma forma, por força de tal forma, não pode operar contra essa forma, como o cáldo, pela força do calor, não pode esfriar, ou ser frio, ainda que possa perder o calor e esfriar-se. E, segundo isso, fala Agostinho no livro *Sobre o sermão da Montanha*, [149] expondo o que se lê em Mt 7, 18: *Uma boa árvore não pode dar frutos ruins*. Com efeito, diz que é possível que o que foi neve, agora não mais seja; não, porém, que a neve seja cáldida; assim, pode acontecer que quem foi mau não seja mau, porém, não pode acontecer que o mau se torne bom: e a mesma razão se dá sobre o bem segundo qualquer virtude, porque alguém não usa para o mal nenhuma virtude. A terceira consideração é sobre a caridade, por parte da vontade, enquanto está submetida a esta, como a matéria à forma. Onde, deve-se considerar que quando a forma satisfaz toda a potencialidade da matéria, não pode permanecer na matéria a potência para outra forma; por isso, retém inacessivelmente essa forma, como é claro com a matéria celeste. De fato, há certa forma que não completa toda a potencialidade da matéria, mas permanece a potência para outra forma; e, então, essa forma se tem de modo amissível por parte da matéria ou do sujeito, como é claro nas formas elementares dos corpos. Contudo, a caridade completa a potencialidade do seu sujeito, segundo que reduz em ato de amor; e, por isso, na Pátria celeste, onde a criatura racional ama em ato a Deus com todo o seu coração, e não ama nenhuma outra coisa, senão atualmente se referindo a Deus, a caridade se tem inamissivelmente, ou seja, não pode ser perdida; mas no estado da via, a caridade não completa toda a potência da alma, que nem sempre se move em ato até Deus, referindo-se todo a Ele com uma intenção atual; e, por isso, a caridade da via se possui de modo amissível, ou seja, pode ser perdida, enquanto é parte do sujeito. A quarta consideração é sobre a caridade por parte do sujeito, conforme se compara especialmente à mesma caridade como a potência ao hábito. Onde deve-se considerar que o hábito da virtude inclina o homem a agir retamente, na medida em que, por meio da mesma, o homem tem a estimativa reta do fim, porque, como se diz no livro III da *Ética*, [150], tal qual é cada um, tal qual lhe parece o fim. Com efeito, como julga o gosto do sabor, segundo que é afetado por uma disposição boa ou má, assim o que é conveniente para o homem, conforme a disposição habitual a ele inerente, boa ou má, é estimado por ele como bom; porém o que dissente

disso é estimado como mal e repugnante; por isso, também, diz o Apóstolo em 1Cor 2, 14, que *o homem animal* [151] *não aceita o que vem do Espírito de Deus*. Acontece, porém, às vezes, que o que a alguém lhe parece ser segundo a inclinação do hábito, não lhe parece ser segundo a outra coisa; como ao luxurioso, conforme a inclinação do próprio hábito, lhe parece bom o deleite da carne, mas segundo a deliberação da razão, ou a autoridade da Escritura, lhe parece contrário; e, por isso, o que tem o hábito da luxúria, por essa estimativa, age, às vezes, contra o hábito; e, de maneira semelhante, o que tem o hábito da virtude, às vezes, age contra a inclinação do próprio hábito; porque algo lhe parece de modo distinto, conforme algum outro modo, por exemplo, por uma paixão, ou por alguma sedução. Logo, então, ninguém poderia agir contra o hábito da caridade, porque ninguém pode ter uma estimativa distinta do fim e do objeto da caridade, que é conforme a inclinação da caridade; mas isso será na Pátria celeste, onde se verá a própria essência de Deus, que é a própria essência da Bondade. Por isso, como agora ninguém pode querer algo senão sob a razão comum do bem, nem se pode deixar de amar o bem sob a razão do bem, assim também ninguém poderá, então, deixar esse bem, que é Deus, nem poderia deixar de amá-lo. E, por causa disso, ninguém que veja Deus por essência pode agir contra a caridade. E, é por isso que a caridade na Pátria celeste não pode ser perdida. Mas, agora, a nossa mente não vê a mesma essência da bondade divina, mas algum efeito da mesma, que pode parecer bom ou não-bom, segundo as diversas considerações; como o bem espiritual parece não-bom a alguns, enquanto é contrário ao deleite da carne, em cuja concupiscência estão habituados. Por isso, a caridade da via pode ser perdida pelo pecado mortal.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que as palavras de João devem ser entendidas segundo o poder do Espírito Santo que move a alma, que opera infalivelmente o que quer.
2. Respondo, dizendo, que Agostinho, na passagem citada, fala sobre a caridade segundo a capacidade da própria caridade; pois, em si, tem suficiência para não esgotar-se nunca; mas o que se perde é por causa da mutabilidade do sujeito, como foi dito.
3. Respondo, dizendo, que o verdadeiro amor tem por sua própria natureza o não perder-se nunca, pois o que ama verdadeiramente a um homem se propõe em seu ânimo a não deixar de amá-lo nunca. Mas, às vezes, tal propósito é mudado e, assim, o amor, que foi verdadeiro, se perde. Contudo, se alguém tivesse o propósito de deixar de amar alguém algum dia, não seria o amor verdadeiro. Por isso, é claro que a caridade é inamissível segundo a própria potência, porém, pode perder-se conforme o poder do sujeito que pode mudar.
4. Respondo, dizendo, que também aquela autoridade de Próspero fala da caridade segundo a sua própria capacidade, e não segundo a capacidade do sujeito.
5. Respondo, dizendo, que a caridade, quando existe, tem inclinação a operar grandes coisas; e isso se quer e se propõe conforme a razão da sua capacidade; mas, às vezes, falha nele por causa da mudança do sujeito.

6. Respondo, dizendo, que como no homem há uma dupla natureza, a saber, a intelectual, que é a principal, e a sensitiva, que é a inferior, ama-se a si mesmo verdadeiramente quem se ama para o bem da razão; porém aquele que se ama para o bem da sensualidade, contra o bem da razão, se odeia mais do que se ama, propriamente falando, segundo se lê no SI 10, 5: *Ele odeia quem ama a violência*; e isso também diz o Filósofo no livro IX da *Ética*[152]. E, conforme isso, o verdadeiro amor se perde pelo pecado contrário, como também o amor de Deus.

7. Respondo, dizendo, que a caridade exclui todo motivo de pecado, conforme o seu propósito, pois pertence à razão da caridade que não se queira a concupiscência, nem que se ame desordenadamente. Mas, às vezes, acontece o contrário, por causa do desvio e da corrupção da natureza, segundo o que se lê no Apóstolo em Rm 7, 19: *Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero*.

8. Respondo, dizendo, que enquanto alguém segue a moção do Espírito Santo, não peca; mas quando a resiste, então peca.

9. Respondo, dizendo, que o ser da caridade nem sempre consiste no operar; de outro modo, os que dormem não têm caridade. Contudo, diz-se que o amor de Deus nunca está ocioso, conforme o propósito da caridade, que é que o homem se dê totalmente a Deus.

10. Respondo, dizendo, que assim se comporta a perda em relação à coisa possuída como a corrupção da coisa existente. Por isso, como a corrupção começa pela coisa existente, também termina na sua inexistência, porque a sua mudança é do ser ao não ser; assim, também, a perda, por ser assim mesmo uma mudança de ter a não ter, começa em ter, e termina em não ter, e por isso, o princípio da perda da caridade se produz quando se tem a caridade; porém, o fim, quando se não a tem.

11. Respondo, dizendo, que a caridade, de algum modo, deixa de existir na alma por quatro motivos. Com efeito, o sujeito da caridade, ainda que seja incorruptível segundo a substância, se torna, porém, indisposto a esta forma pela disposição contrária ao pecado. De modo semelhante, ainda que a causa da caridade seja incorruptível, porém o influxo de tal causa é impedido pelo pecado, que faz a divisão entre nós e Deus. E, também, falta a caridade, por essa razão, por parte do objeto, enquanto a vontade se afasta do Bem imutável. Cessa, também, pelo motivo contrário para pecar, que, ainda que absolutamente falando, seja mais débil que a caridade, porém, em certo caso, pode ser mais forte, quando, a saber, a caridade não opera em ato, e o motivo do pecado move a alguma ação particular, como também a agir, como mostra o Filósofo no livro VII da *Ética*, [153] que a paixão pode vencer a ciência, ainda que seja fortíssima; enquanto não está agindo em ato, mas no hábito, ligado pela paixão: e como a ciência é fortíssima no universal, a paixão, porém, está no agir particular; assim a caridade é fortíssima acerca do fim último; e o movimento do pecado tem sua força em alguma ação particular.

12. Respondo, dizendo, que o Filósofo diz que o bem de uma virtude não contraria o bem de outra virtude; e isso é o que o Filósofo tenta dizer nas *Categorias*, [154] e no livro II da *Ética*. [155] Mas, na natureza, o bem se opõe ao bem; pois ambos os contrários são um bem da natureza. Logo, o bem que move o apetite para pecar é

contrário ao bem divino, que é o objeto da caridade, enquanto nele constitui o fim. Com efeito, assim, não é possível existir senão um único fim último; como também em um reino, no qual não pode haver senão um único rei, é contrário ao rei o que se faz rei, segundo se lê em Jo 19, 12: *Todo aquele que se faz rei opõe-se a César*.

13. Respondo, dizendo, que a caridade não é expulsa pelo pecado como por um agente, mas como por um contrário; por isso, a chegada do pecado é a expulsão da caridade, como a vinda da luz é a expulsão das trevas, pois a luz expulsa as trevas com a sua própria aproximação; mas o movimento ao pecado expulsa a caridade segundo o que preexiste na apreensão da alma.

14. Respondo, dizendo, que quando o homem consente com o pecado mortal, isso ocorre por certa deliberação da razão, porque sem um consentimento deliberado, não há o pecado mortal. Ora, a deliberação é um movimento medido pelo tempo, no último instante de cujo tempo se faz presente o pecado na alma. Ora, antes desse último instante, não ocorre que se dê um instante próximo no qual a caridade não esteja, porque as coisas instantâneas não se comportam seguidamente, mas se comportam enquanto o tempo é contínuo. E por isso, durante todo o tempo precedente que se termina no último instante, a caridade está na alma; após esse último instante, está o pecado. Logo, não se dá um último instante no qual está a caridade, mas um último instante do tempo, como fica claro pelo que diz o Filósofo no livro VIII da *Física*. [156]

15. Respondo, dizendo, que se o Mestre entende a perfeita caridade, como a caridade da Pátria celeste, é verdadeiro que não pode ser perdida, pela razão dita acima. Se, de fato, se entende da caridade referente à via, por mais perfeita que seja, não é verdadeiro que não se pode perdê-la pelo modo da sua aderência no mesmo sujeito, mas só pela virtude da moção do Espírito Santo; e, assim, se dizem confirmados todos os que foram confirmados no estado de viadores.

16. Respondo, dizendo, que assim como no conhecimento de qualquer coisa verdadeira se conhece a verdade primeira, como primeiro exemplar na imagem, ou vestígio, do mesmo modo também no amor de qualquer bem se ama a suma Bondade. Mas tal amor da bondade não é suficiente para a razão da caridade, pois é necessário que o sumo Bem seja amado na medida em que é o objeto da beatitude.

17. E por isso também é clara a resposta ao décimo sétimo.

18. Respondo, dizendo, que assim como Agostinho diz, expondo o que se lê em Jo 10, 27: *As minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem*, que há certa voz de Cristo que ninguém escuta, senão as suas ovelhas por predestinação, a saber, esta voz: *Aquele, porém, que perseverar até o fim, esse será salvo* (Mt 10, 22). E, deste modo, entende que quem não permanece na palavra de Cristo não é verdadeiro discípulo, porque não aprendeu dele a perseverar eficazmente; porém, pode ser temporalmente discípulo, quanto ao amor temporal a Deus e ao próximo.

19. Respondo, dizendo, que enquanto a caridade domina atualmente o homem, não é movido pelo impulso contrário, mas que o homem segue a moção da caridade; e, por isso, o sumo remédio contra o pecado é que o homem converta-se em seu coração,

convertendo-o ao amor de Deus. Mas, quando o homem não se move de acordo com a caridade, às vezes, ele está sob o movimento contrário do pecado.

20. Respondo, dizendo, que corromper-se, gerar-se ou ser produzido é próprio daquele que tem ser; e isso só convém à coisa que subsiste no seu ser. Ora, os acidentes e as formas que não subsistem não são propriamente ditos entes por possuírem eles mesmos o ser, mas porque existem em algo que tem o ser e o dá a eles. E, por isso, tornar-se e corromper-se não é próprio dos acidentes e das formas, mas dos sujeitos; por exemplo, assim como um corpo se torna branco por esta brancura, do mesmo modo o corpo é branco por este ser que é a brancura. E a mesma razão vale para a corrupção. E, por isso, o corruptível e o incorruptível não se atribuem por si ao acidente, mas à substância. Assim, nada impede que a caridade da via e da Pátria celeste sejam numericamente a mesma, ainda que a caridade da via possa ser perdida, porém a caridade da Pátria celeste não pode ser perdida.

21. Respondo, dizendo, que assim como já foi dito, a caridade, propriamente falando, não se corrompe, mas o sujeito deixa de participar da caridade; por isso, não se diz propriamente que a caridade se corrompe ou em algo, ou em nada.

22. Respondo, dizendo, que por causa da mudança do sujeito, como a caridade que sucede ao pecado o destrói, assim o pecado que segue a caridade a expulsa, pois os contrários se excluem mutuamente.

23. Respondo, dizendo, que se um dom pudesse ser adquirido por violência, pareceria que é vencido o doador, ao qual pertence conservar o presente a quem o deu; mas se aquele a quem o deu o elimina voluntariamente, não por isso parece que seja vencido o doador, a quem não pertence coagir o homem à virtude.

24. Respondo, dizendo, que a mulher pelo matrimônio perde o poder sobre o seu corpo. Mas a alma, pela caridade, não perde o poder sobre o livre arbítrio. Por isso, não procede o argumento.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 24, a. 11; *Cont. Gent.* 4, c. 70; *In Rom.* c. 8, lect. 1; *In I Cor.*, c. 13, lect. 3.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 15, c. 18, n. 32: PL 42, 1082; BAC V, 900.

AGOSTINHO, *In Epistolam Ioannis*, Tract. 3, 12: PL 35, 2003; BAC XVIII, 244.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 7, n. 10: PL 42, 956; BAC V, 524.

AGOSTINHO, *Epistola ad Iulianum Comitem*, (PL 40, 1049). Esta carta é apócrifa.

PRÓSPERO DE AQUITANIA, *De contemplatione*, L. 3, c. 13: PL 59, 493.

GREGÓRIO, *Homiliae 30 in Evangelium*, 2: PL 76, 1221.

AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L. 14, c. 28: PL 41, 436; BAC XVII, 115.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 4, § 15: PG 3, 713.

AGOSTINHO, *Quaestionum* 36: PL 40, 25; BAC XL, 108.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 7, c. 3 (BK 1146b 36-1147a 1-7); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 7, lect. 3, n. 1338-1340 (Spiazzi).

GREGÓRIO, *Homiliae 30 in Evangelium*, 2: PL 76, 1221.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 4, § 19: PG 3, 716.

ARISTÓTELES, *Categoriae*, c. 10 (BK 13b 10).

PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, III, dist. 31: PL 192, 564. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.* d. 31, q. 1, a. 1, solutio.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L. 10, c. 10 (BK 1059a 1). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphys.* 10, lect. 10, n. 2122 (Cathala).

AGOSTINHO, *Enarrationes in Psalmos*: PL 36, 201; BAC XIX, 270.

GREGÓRIO, *Homiliae 30 in Evangelium*: PL 76, 1221.

PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, I, dist. 17: PL 192, 564. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, solutio.

Um sentido próximo encontra-se em: AGOSTINHO, *De praedestinatione sanctorum*, C. 21, n. 43: PL 44, 932; BAC VI 561.

Algo semelhante pode ler-se em: AGOSTINHO, *De correctione et gracia*, C. 5, n. 7: PL 44, 919; C. 6, n. 10 no final: PL 44, 922s; C. 8, nn.17-18: PL 44, 926; C. 9, n. 20: PL 44, 927s.

AGOSTINHO, *De sermone Domini in monte*, L.2, c.24: PL 34, 1305; BAC XII, 985.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 3, c. 5 (BK 1114b 1); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 3, lect. 13, n. 516 (Spiazzi).

Optamos pelo termo “animal”, não “psíquico”, conforme está na Bíblia de Jerusalém.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 8 (BK 1168b 5); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 8, n. 1857 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 7, c. 11 (BK 1152b 12); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 7, lect. 11, n. 1478 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Categoriae*, c. 10 (BK 13b 10).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 2 (BK 1104a 2); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 2, n. 264 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Physica*, L. 8, c. 1 (BK 250b 11ss). Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 8, lect. 1, n. 966 (Maggiolo).

Artigo 13

Décimo terceiro, se por um ato de pecado mortal, perde-se a caridade[157]

E parece que não.

Argumentos

1. Diz, pois, Orígenes no livro I *Sobre os princípios*: [158] *Se alguma vez o tédio se apoderou de algum dos que se mantiveram firmes no estado sumo e perfeito, não penso que instantaneamente alguém se derrube e caia, mas que é necessário que vá caindo pouco a pouco e por partes; de maneira que possa suceder, porém, que, se tivesse produzido uma breve caída, e no instante se arrependesse, não parece que se arruíne inteiramente.* Ora, o que perde a caridade se arruína totalmente, segundo se lê no Apóstolo em 1Cor, 13, 2: *Se não tivesse a caridade, eu nada seria.* Logo, a caridade não se perde por um único ato de pecado mortal, que, às vezes, acontece subitamente.

2. Além do mais, diz Bernardo no livro *Deus deve ser amado* [159] que em Pedro, que negou a Cristo, não se extinguiu a caridade nele, mas esta só adormeceu, mas, quando negou Cristo, pecou mortalmente. Logo, a caridade não se perde por um único ato de pecado mortal.

3. Além do mais, diz o papa Leão, no sermão IX *Sobre as paixões*, [160] referindo-se a Pedro: *O Senhor viu em ti uma fé vencida, não um amor torcido, mas uma constância que se perturbou: abundou o choro onde não fraquejou o amor; e a fonte da caridade lavou as palavras do medo.* Logo, o amor de caridade não faltou em Pedro por um ato de pecado mortal.

4. Além do mais, a caridade é mais forte do que a virtude adquirida. Ora, a virtude adquirida não é corrompida por um único ato de pecado, como tampouco é gerada, como diz o Filósofo no livro II da *Ética*, [161] que pelos mesmos motivos é gerada e corrompida a virtude. Logo, muito menos se perde a caridade por um único ato de pecado mortal.

5. Além do mais, o contrário não é expulso a não ser pelo seu contrário. Ora, o hábito da caridade não se opõe ao ato de pecado. Ora, o hábito não é gerado por um único ato. Logo, a caridade não se perde por um único ato de pecado.

6. Além do mais, assim como a fé se comporta em relação às muitas coisas que se devem crer, assim também se comporta a caridade com relação às muitas coisas que se devem amar. Ora, quem não crê em um só artigo de fé, nem por isso perde a fé nos outros artigos. Logo, o que peca contra uma só das coisas amáveis pela caridade, não por isso perde a caridade acerca das outras coisas amáveis. Portanto, não se perde a caridade por um único pecado mortal.

Ao contrário

1. Mas o contrário é o que se diz em 1Jo 3, 17: *Se alguém, possuindo os bens deste mundo, vê o seu irmão na necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus?* E, assim, parece que alguém perde a caridade por um pecado de omissão. Mas o pecado de transgressão não é menor do que o pecado de omissão. Logo, a caridade é suprimida por qualquer pecado mortal.

Respondo

Respondo, dizendo, que sem qualquer dúvida, por qualquer ato de pecado mortal subtrai-se o hábito da caridade. Pois não se diz pecado mortal senão daquele por que o homem morre espiritualmente, o que não pode acontecer estando presente a caridade, que é a vida da alma. De modo semelhante, também pelo pecado mortal, o homem se faz digno da morte eterna, segundo se lê em Rm 6, 23: *O salário do pecado é a morte*. No entanto, qualquer um que tenha caridade tem o mérito da vida eterna, pois o Senhor promete a quem ama a manifestação de Si mesmo, no qual consiste a vida eterna. Por isso, é necessário dizer que o homem perde a caridade por qualquer ato de pecado mortal. Com efeito, é manifesto que qualquer ato de pecado mortal produz a aversão ao Bem incomunicável, ao qual a caridade une e ao qual se opõe o ato do pecado mortal. Mas, porque o ato não é diretamente contrário ao hábito, mas ao ato, a alguém poderia parecer que por um ato de pecado mortal se impediria algum ato oposto à caridade, de modo que também não se destruiria o hábito, como acontece com os hábitos adquiridos, pois alguém não perde o hábito da virtude gratuita, se age contra a virtude gratuita. Mas, com os hábitos da caridade, ocorre de outro modo. Com efeito, o hábito da caridade não tem a causa no sujeito, mas depende totalmente de uma causa extrínseca, pois a caridade é infundida em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos é dado, como se diz em Rm 5, 5. Contudo, Deus não causa a caridade na alma de modo que seja só causa quanto ao fazer e não quanto à conservação da mesma, como o pedreiro é causa da casa somente quanto ao fazer. Por isso, indo embora o pedreiro, a casa permanecerá. Mas Deus é a causa da caridade e da graça na alma, quanto ao fazer e quanto à conservação, como o Sol é causa da luz no ar. E, por isso, como a luz cessaria imediatamente no ar se se interpusesse um obstáculo, do mesmo modo também cessa o hábito da caridade na alma quando esta se aparta de Deus pelo pecado. E isso é o que diz Agostinho, no livro VIII do *Comentário literal do Gênesis*: [162] *Deus não faz o homem justo [isto é, justificando-o] de modo que se o homem se afasta, permanece na ausência aquilo que ele fez; mas antes assim, como o ar, quando está presente a luz, não se faz transparente mas é feito, assim o homem, enquanto Deus está presente nele, é iluminado, mas, quando se ausenta, num instante se cobre de trevas*.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que essas palavras de Orígenes podem ser entendidas de modo que o homem se encontre no estado perfeito, que não avança repentinamente ao ato do

pecado mortal, mas por alguma negligência precedente. E isso em razão do que ele mesmo diz abaixo: *se ocorresse um breve lapso* etc. Parece melhor dizer o que ele mesmo entende, que aquele que plenamente se esvazia e cai, cai de modo que peca por malícia, coisa que não ocorre instantaneamente, desde o princípio, porque também, como diz o Filósofo no livro I da *Ética*,[163] não é fácil que o justo opere uma obra injusta instantaneamente, como faz o injusto, a saber, por eleição. Logo, perde a caridade por um único ato de pecado mortal, mas permanecem alguns resquícios da perfeição precedente, na medida em que não perde a caridade por malícia.

2. Respondo, dizendo, que a caridade se perde de dois modos; de um modo, diretamente; de outro modo, indiretamente. De fato, diretamente, por desprezo atual de Deus, como ocorre com aqueles que dizem a Deus em Jó 21, 14: *Afasta-te de nós, que não nos interessa conhecer teus caminhos*, como também se diz em Jó 12, 14. De outro modo, indiretamente, como o que não pensa em Deus, por alguma paixão de temor ou de concupiscência, consente em algo que vá contra um preceito de Deus e, assim, por consequência, perde a caridade. Logo, Bernardo tenta dizer que a caridade não foi extinta em Pedro pelo primeiro modo, mas que ele a perdeu pelo segundo modo, e a isso chama adormecimento. E, de modo semelhante, devem ser entendidas as palavras do Papa Leão, o que fica mais claro quando acrescenta: *não retardo o remédio da purificação, onde não teve juízo da vontade*; pois a negação de Pedro foi arrancada mais por temor do que porque ele negasse pelo juízo de uma vontade deliberada.

3. Por isso, é clara a solução ao terceiro.

4. Respondo, dizendo, que a virtude adquirida tem sua causa no sujeito e não totalmente no exterior, como a caridade; e, por isso, a razão não é semelhante.

5. Respondo, dizendo, que nos contrários pode ser expulso um deles sem que sobrevenha o outro. No entanto, o hábito da virtude e do vício são contrários mediatos. Por isso, diz o Filósofo nas *Categorias*[164] que entre o bem e o mal há um meio-termo. Desse modo, não é necessário que o homem perca o hábito de uma virtude só quando é gerado nele um hábito do vício contrário.

6. Respondo, dizendo, que o hábito, por si, visa mais a razão formal do objeto do que, materialmente, o próprio objeto; e, por isso, se desaparecesse a razão formal do objeto, não persistiria a espécie do hábito. Contudo, a razão formal do objeto na fé é a verdade primeira, manifestada pela doutrina da Igreja, como a razão formal da ciência é o meio da demonstração. E, por isso, alguém que retém de memória as conclusões geométricas não tem a ciência da geometria se não aplicá-las pelos meios da geometria, mas ele apenas terá tais conclusões como opináveis. Deste modo, aquele que retém as coisas que são de fé, e não assente às mesmas por causa da autoridade da doutrina Católica, não tem o hábito da fé. No entanto, o que assente a uma verdade por causa da doutrina Católica, assente todas as verdades que tem da doutrina Católica. Se não fosse assim, ele daria mais crédito a si mesmo do que à doutrina da Igreja. Por isso, fica claro que aquele que repudia um artigo de fé por pertinácia não conserva a fé nos demais artigos. Falo da fé que é um hábito infuso, mas é necessário que retenha as coisas que são de fé como foi dito.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q.24, a. 12; *In Sent.* 3, d. 31, q. 1, a. 1.

ORÍGENES, *Periarchon*, L. 1, c. 3: PG 11, 155.

Esta ideia não parece proceder de S. Bernardo, mas de GUILLERMO ABADE SÃO TEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, C. 6: PL 184, 390.

LEÃO MAGNO, *Sermones*, serm. 60: *passione Domini*. C. 4: PL 54, 345.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 1 (BK 1103b 1); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 1, n. 247-248 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, L. 8, c. 12: PL 34, 383; BAC XV, 977.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 1, c. 6 (BK 1096a 11) e c. 9 (BK 1099b9).

ARISTÓTELES, *Categoriae*, c. 10. (BK 12a 18).

Questão 3

Proêmio

*Primeiro, se a correção fraterna está no preceito.
Segundo, se o mandato da correção fraterna está no preceito.*

Artigo 1

Primeiro, se a correção fraterna está no preceito[165]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, os preceitos divinos não são contrários a si mesmos. Ora, há o preceito divino de não arguir o pecador, pois se diz em Pr 9, 8: *Não repreendas o zombador, porque te odiará*. Logo, a correção fraterna não cai sob o preceito.

2. Mas deve-se dizer que o que se diz ali não é que se proíba de arguir o escarnecedor que despreza a correção, mas que com isso ele se torne pior, a partir dela. Mas, contra isso, poder-se-ia dizer que o pecado é a fraqueza da alma, segundo se lê no Sl 6, 3: *Tende piedade de mim, Senhor, que eu desfaleço*. Ora, aquele a quem se impõe a cura do fraco não deve omitir-se, ainda que em virtude da sua contrariedade e do seu desprezo, porque, então, maior é o perigo, quando se despreza o remédio, por isso o médico se esforça para curar o enfermo. Logo, muito mais, se um homem é obrigado a curar um irmão delinquente, corrigindo-o, ainda que este o despreze, não se deveria omitir a correção.

3. Além do mais, o preceito divino não deve ser omitido em virtude do desprezo do outro. De fato, a verdade da vida não deve ser abandonada por causa do escândalo, como expôs Jerônimo.[166] Assim, se a correção fraterna estivesse subordinada ao preceito, não deveria ser omitida, em virtude do desprezo do outro.

4. Além do mais, não se deve fazer coisas más, para que advenham as boas, como é exposto pelo Apóstolo, em Rm 3. Logo, pela mesma razão, não se deve omitir o bem, para que não advenha o mal. Desse modo, se a correção fraterna fosse um bem que se subordinasse ao preceito, não deveria ser omitida, em razão do mal do escândalo ou do desprezo daquele que é corrigido.

5. Além do mais, em nossas ações, tanto quanto possamos, devemos imitar a Deus, como se diz em Ef 5, 1: *Tornai-vos, pois, imitadores de Deus, como filhos amados*. Ora, Deus não omite o bem, ou seja, a infusão da alma racional, mesmo que disso resulte a mancha vergonhosa do pecado original. Logo, de modo semelhante, o homem não deve omitir o bem da correção, ainda que resulte disso o seu desprezo ou a sua ruína, se se subordina ao preceito.

6. Além do mais, diz o Senhor, em Ez 3, 19: *Por outro lado, se tu advertires o ímpio, mas ele não se arrepender do seu caminho mau, morrerá na sua iniquidade, mas tu terás salvo tua vida*. Logo, não se deve omitir a correção, ainda que aquele que deva ser corrigido não se emende por meio da correção.

7. Além do mais, a correção do delinquente é mais útil do que a sua punição. Ora, o juiz não se omite de punir o delinquente pelo fato de ele não se emendar com a pena. Assim, pois, se a correção fraterna estivesse atrelada ao preceito, não deveria alguém

omitir-se à correção por causa do desprezo ou do escândalo daquele que é corrigido. Logo, não parece que a correção fraterna refira-se ao preceito.

8. Além do mais, o preceito divino não obriga ao impossível. Ora, é impossível corrigir todos os delinquentes, porque infinito é o número dos tolos, como está exposto em Ecl 1, 15. Logo, a correção fraterna não cai sob o preceito.

9. Mas convém dizer que não deve ser entendido que o homem é obrigado a corrigir apenas aqueles que se lhe apresentem para ser corrigidos. Mas, ao contrário, se a correção fraterna está no preceito, segue-se que, a partir de tal preceito, o homem se constitui devedor do seu irmão, para que o corrija. Ora, o homem que está obrigado a alguém, por algum débito corporal, não deve esperar que esse alguém se aproxime de si, mas deve procurá-lo, para restituir-lhe aquilo que lhe deve. Logo, por maior razão, se a correção fraterna estivesse no preceito, o homem deveria procurar aquele a quem corrigir e não esperar que tal pessoa dele se aproximasse.

10. Além do mais, se a correção fraterna existisse no preceito, a indevida omissão da correção seria, então, um pecado mortal. Ora, isso é falso, pois tal negligência se dá, algumas vezes, até em homens santos, pois diz Agostinho, no livro I da *Cidade de Deus*, [167] *que não apenas os inferiores, mas, em verdade, até os que são possuidores de um grau devido superior abstêm-se de repreender os outros, por causa de alguns vínculos de poder ou de desejo, e não em virtude dos ofícios da caridade: não me parece, assim, que estas coisas sejam sem importância, pois também os bons são flagelados juntamente com os maus*. Logo, a correção fraternal não está no preceito.

11. Além do mais, quem transgredir um preceito peca mortalmente, mesmo que não o faça diretamente contra a caridade, como diz Bernardo,[168] afirmando que, mesmo quando Pedro negou a Cristo, a caridade não foi extinta. Logo, se a correção fraterna estivesse no preceito, aquele que a omitisse pecaria mortalmente, mesmo que não o fizesse por desprezo, agindo quase imediatamente contra o preceito.

12. Além do mais, todos os preceitos da lei divina se reduzem aos preceitos do Decálogo. Ora, a correção fraterna não se subordina a algum preceito do Decálogo, como se evidencia para aquele que considera cada um deles. Logo, a correção fraterna não cai sob preceito.

13. Além do mais, aquelas coisas que se subordinam aos preceitos divinos são eficazes para a consecução de um fim. Ora, uma advertência fraterna não é suficiente para a correção de alguém, nem um sermão de advertência é eficaz para isto, como diz o Filósofo no livro X da *Ética*,[169] e como está exposto em Ecl 7, 14: *Considera os trabalhos de Deus, porque ninguém pode corrigir aquele que ele tenha desprezado*. [170] Logo, a correção fraterna não está no preceito.

14. Além do mais, ninguém deve intrometer-se no que não faça parte do seu arbítrio. Ora, se o homem pecou contra Deus, não faz parte do nosso arbítrio, como diz Jerônimo[171] *sobre Mateus*. Logo, em tais circunstâncias o homem não deve intrometer-se, e, assim, corrigir um irmão não está geralmente subordinado ao preceito.

15. Além do mais, ninguém se escusa da observância do preceito por razão de pecado. Ora, um pecador não deve corrigir o outro, pois diz Isidoro, no livro III *Sobre o Sumo*

Bem,[172] que não deve corrigir os vícios dos outros aquele que esteja sujeito a vícios. Logo, a advertência fraterna não se subordina ao preceito.

16. Além do mais, ninguém traz para si a condenação por observância do preceito divino. Ora, alguns, corrigindo os outros, trazem para si a condenação, segundo Rm 2, 1: *Porque julgando a outrem, condenas a ti mesmo*. Logo, a correção fraterna não está no preceito.

17. Além do mais, ninguém deve tomar para si o que não diz respeito ao seu dever, conforme se lê em 2Cor 10, 13: *Quanto a nós, não nos gloriamos além da justa medida, mas nos serviremos, como medida, da regra mesma que Deus nos assinalou*. Ora, corrigir os delinquentes parece ser dever de um superior, porque também no corpo humano os membros superiores movem os inferiores e, no universo, os corpos superiores movem os inferiores. Logo, os outros, que não são prelados, não são obrigados a fazer a correção fraterna.

18. Além do mais, aquilo que devemos dedicar ao próximo, por dever de caridade, deve ser dedicado a todos. Ora, a correção não deve ser destinada a todos, pois é dito, em 1Tm 5, 1: *Não repreendas duramente o ancião*, onde diz a Glosa:[173] *a fim de que ele, permitindo-se ser reprimido por alguém mais jovem, não se exaspere*. Por isso, Dionísio também repreender o monge Demófito, por este ter corrigido um sacerdote. Logo, a correção fraterna não se subordina ao dever de caridade.

19. Além do mais, os preceitos divinos se ordenam para a caridade e a paz, segundo se lê em 1Tm 1, 5: *A finalidade nesta admoestação é a caridade*. Ora, pela correção fraterna frequentemente se perturba a caridade e a paz, segundo Terêncio:[174] *A verdade gera o ódio*. Logo, a correção fraterna não existe no preceito.

Ao contrário

1. Mas o contrário é o que diz Agostinho, no livro *Sobre a palavra do Senhor*:[175] *Se negligencias na correção, tornaste-te pior do que aquele que pecou*. Ora, aquele que pecou o faz contra o preceito. Logo, aquele que não cuida de corrigir o faz contra o preceito e, desse modo, a correção fraterna se subordina ao preceito.

2. Além do mais, em Mt 18, 15 lê-se: *Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós*; e a Glosa diz:[176] *Peca do mesmo modo quem vê que seu irmão pecar e se cala, como favorecendo ao pecado*. Ora, aquele que tendo pecado não for corrigido, age contra o preceito. Logo, aquele que não corrige age contra o preceito.

3. Além do mais, no cumprimento do preceito de caridade nós devemos nos conformar a Deus, segundo o que se diz em Ef 5, 1: *Tornai-vos, pois, imitadores de Deus, como filhos amados*. Ora, se diz em Pr 3, 12: *Porque o Senhor repreende os que ele ama*. Logo, do mesmo modo como devemos observar com diligência o preceito do Senhor, parece, também, que devemos corrigir o irmão a partir do preceito.

4. Além do mais, diz-se em Eclo 17, 12: *Deu a cada um mandamentos para com o próximo*, para que tenham cuidado. Logo, o homem cai sob o preceito quando põe o devido cuidado para a salvação do próximo, corrigindo-o.

Respondo

Respondo, dizendo, que a correção fraterna subordina-se ao preceito. A razão disso é que somos obrigados pelo preceito a amar ao próximo. O amor, contudo, inclui em si que o homem deseje o bem para aquele que ama. Amar alguém, pois, é isto: desejar-lhe o bem, como diz o Filósofo, no livro II da *Metafísica*. [177] E porque o estar isento do mal tem a razão do bem, como se diz no livro V da *Ética*, [178] disso resulta que essa razão pertence à do amor, de modo que também desejamos que as coisas más não se encontrem naqueles que amamos. A vontade, contudo, não é eficaz, nem verdadeira, se não se comprovar com a ação. Por este motivo, também, pertence à razão do amor que levemos as coisas boas aos amigos e que afastemos deles as más, como se diz no livro IX da *Ética*. [179] E em 1Jo 3, 18, diz-se: *Não amemos com palavras nem com a língua, mas com as ações e em verdade*. Tríplice, porém, é o bem dos homens, e tríplice o mal que a ele se opõe. Há, pois, um bem do homem que consiste nas coisas exteriores, que é o mínimo bem. E, por esse bem, o homem é obrigado a socorrer o próximo pela distribuição da esmola corporal. Diz-se, pois, em 1Jo 3, 17: *Se alguém, possuindo os bens deste mundo, vê o seu irmão na necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus?* E, do mesmo modo, o homem é obrigado a levar auxílio ao próximo contra as perdas dos bens temporais. Donde se recomenda em Dt 22, 1: *Se vês o boi ou a ovelha do teu irmão extraviados, não fiques indiferente a eles. Deves fazê-los voltar ao teu irmão*. Um segundo bem do homem é o bem do corpo, pelo qual deve também o homem auxiliar seu próximo e levar-lhe auxílio, contra um mal contrário. Diz-se, pois, em Pr 24, 11: *Liberta os que são levados à morte, salva os que são arrastados ao suplício*. O terceiro bem, porém, é o bem da virtude, que consiste no bem da alma, ao qual se contrapõe o mal do pecado. Para conseguir esse bem, contudo, ou para evitar o mal, tanto mais é obrigado o homem pela caridade a levar o auxílio ao próximo, quanto mais pertence à razão o porquê de alguém ser amado pela caridade. Donde, também, dizer o Filósofo, no livro IX da *Ética*, [180] que tanto mais deve o homem levar o auxílio ao amigo, mais para evitar os pecados do que para evitar a perda de dinheiro, quanto mais próxima está a virtude da amizade. E, por isso, o homem é obrigado pelo preceito do amor a auxiliar o próximo a seguir a virtude, dando-lhe conselho e ajuda para agir bem, como se diz em Is 35, 3-4: *Fortalecei as mãos abatidas, revigoraí os joelhos cambaleantes. Dizei aos corações conturbados: “Sede fortes, não temais”*. E, por causa disso, pelo preceito do amor, o homem é obrigado a afastar do pecado o irmão que está no pecado, corrigindo-o, como se diz em 1Ts 5, 14: *Admoestai os indisciplinados; reconfortai os pusilânimes*. Foi desse modo que o Senhor ordenou, em Mt 18, 15: *Se o teu irmão pecar, vai corrigi-lo a sós*. Assim, pois, a correção fraterna subordina-se ao preceito. Mas deve-se notar que as ações virtuosas são prescritas pelos preceitos afirmativos; as ações viciosas, contudo, são proibidas pelos preceitos negativos. Aquilo que é, pois, segundo sua natureza, vicioso e pecaminoso, é de qualquer modo mau, porque se aproxima de defeitos singulares, como diz Dionísio, no capítulo IV *Sobre os nomes divinos*. [181] Por isso, aquilo que é proibido pelo preceito negativo não deve ser feito de modo algum por ninguém. Mas, pelo preceito afirmativo,

prescreve-se a ação de virtude, para cuja retidão muitas circunstâncias concorrem, porque o bem surge de uma única e completa causa, como diz Dionísio, no capítulo IV *Sobre os nomes divinos*. [182] Donde aquilo que se subordina ao preceito afirmativo não deve ser observado todo o tempo e de qualquer modo, mas desde que conservadas determinadas condições de pessoas, locais, causas e ocasiões, assim como a honra aos pais não deve ser exibida em qualquer tempo ou lugar, ou de qualquer modo, mas desde que observadas determinadas condições. Do mesmo modo, a correção fraterna subordina-se ao preceito segundo determinadas condições, segundo a natureza da ação virtuosa. Entretanto, não é possível determinar essas circunstâncias pela palavra e, por isso, seu julgamento consiste em particularidades; e isso diz respeito à prudência, aquela virtude adquirida com a experiência e com o tempo, aquela que se derrama sobre nós, como se diz em 1Jo 2, 27: *A unção que recebeste dele permanece em vós*.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que, entre outras condições que são requeridas para a ação virtuosa, esta parece ser precípua: que a ação virtuosa seja proporcional ao fim ao qual a virtude tende. A caridade, porém, tende à correção, corrigindo o delinquente; donde a ação não seria virtuosa, se o homem fosse assim corrigido e, a partir disso, se tornasse pior; por isso diz o Sábio: *Não desejes arguir o escarnecedor*. Não se deve, pois, temer, como diz a Glosa, [183] que o escarnecedor, quando arguido, dirija-te afrontas; porém deve-se cuidar para que isso não conduza ao ódio, para que daí não se torne pior.

2. Respondo, dizendo, que é dupla a correção do delinquente: uma, pois, pela simples advertência; e esta é a correção fraterna, que não tem lugar a não ser junto àqueles sobre os quais presume-se que, por vontade própria, consintam na advertência; a outra, na verdade, é a correção que possui força coativa pela aplicação de penas, como diz o Filósofo, no livro X da *Ética*; [184] e, tal correção diz respeito aos prelados que também devem se dedicar a libertar do perigo do pecado àqueles que o desprezam, assim como o médico deve dedicar-se a curar o enfermo, advertindo-o e medicando-o.

3. Respondo, dizendo, que o preceito divino não deve ser omitido por causa do escândalo do outro, pois a própria correção fraterna não está subordinada ao preceito divino, a não ser quando é corretora de um irmão, para o qual se requer que ela ocorra sem o escândalo dele, pela razão já dita no corpo deste artigo.

4. Respondo, dizendo, que, assim como já foi dito, os males devem ser evitados de todos os modos; e, por isso, de modo algum se deve fazer o mal para que dele provenha algum bem. Mas as coisas boas não devem ser feitas de todos os modos; e, por isso, algumas vezes, algumas coisas boas devem ser suspensas, para que se evitem alguns grandes males. Assim, pois, a correção do próximo não implica simplesmente o bem, a não ser que se considerem determinadas condições, como foi dito no corpo do artigo.

5. Respondo, dizendo, que as coisas naturais são pressupostas pelas morais. Por isso, a infusão da alma, que é um certo bem natural, não foi omitida por Deus para evitar a defecção da culpa. Do mesmo modo, o homem também não deve se privar do sustento

da vida para evitar o pecado. Mas, algum bem moral deve, algumas vezes, ser omitido para evitar um mal moral mais grave.

6. Respondo, dizendo, que, como diz Agostinho, no livro *Sobre a palavra do Senhor*:[\[185 \]](#) *Os encarregados das Igrejas, que nelas foram constituídos, têm pena muito mais grave, para que não perdoem os pecados castigando-os; porque pertence a eles não só a correção caritativa, mas também a contínua.* A estes o Senhor falou pelo Profeta, dizendo: *Filho do homem, eu te constitui atalaia para a casa de Israel* (Ez 3, 17).

7. Respondo, dizendo, que o juiz, ao punir, pretende principalmente o bem comum, que apresenta à sociedade pela punição do delinquente; assim, mesmo que ele não se corrija, segundo se lê em Pr 19, 25: *Golpeia o zombador e o ingênuo tornar-se-á sagaz.* Ora, o fim da correção fraterna é a correção daquele que é corrigido; o que significa que isso não é semelhante a ela.

8. Respondo, dizendo, que, como já se disse no corpo deste artigo, a correção fraterna subordina-se ao preceito, uma vez conservadas as devidas condições de pessoas, locais e ocasiões, e, da mesma forma, a esmola corporal. Os benefícios, porém, espirituais ou corporais, devem ser dedicados ao próximo com certa ordem para que, primeiro, sejam dedicados àqueles que estão mais próximos de nós e, se a sorte nos acolher, para que possamos acudi-los, como diz Agostinho no *Enquiridion*:[\[186 \]](#) *Em seguida, deve-se dar aos outros o que a oportunidade torna possível.* E, desse modo, torna-se evidente que o preceito sobre a correção fraterna não obriga ao impossível, assim como o preceito sobre a doação das esmolas corporais.

9. Respondo, dizendo, que, como diz Agostinho no livro *Sobre a palavra do Senhor*:[\[187 \]](#) *Nosso Senhor nos adverte para não negligenciarmos sucessivamente nossos pecados; não buscando o que repreender, mas vendo o que corrigir.* Onde, pelo preceito da correção fraterna, não estamos obrigados a inquirir os pecados alheios, para que possamos corrigi-los, pois, de outro modo, seríamos transformados em exploradores da vida alheia, contrariamente àquilo que é dito em Pr 24, 15: *Não te embosque, ó ímpio, junto à morada do justo, nem devastes a sua habitação.* Nem se assemelha a isso a razão sobre o débito corporal, porque isso é algo determinado, que é devido a certa pessoa e em certo tempo, o que não diz respeito à correção fraterna, como se disse, no corpo deste artigo.

10. Respondo, dizendo, que alguém pode omitir a correção fraterna de três maneiras. Um modo, pois, sem todo o pecado, porque, como diz Agostinho, no livro I da *Cidade de Deus*:[\[188 \]](#) *Se, por causa disso, alguém poupa da censura e da correção àqueles que agem mal, porque procura um tempo oportuno para fazê-lo, ou porque receia que se tornem piores por eles próprios a partir disso, ou que, instruindo outros fracos, desviem-nos para a boa vida e para o sofrimento, não só oprimindo-os, como também afastando-os da fé; isso não parece ser ocasião de cupidez, mas conselho de caridade.* Outro modo, pois, quando, por exemplo, agrada a palavra lisonjeira e o tempo humano, e teme-se não só o julgamento do vulgo como também a tortura ou o assassinio da carne, se, de fato, essas coisas são consideradas no espírito, de modo a se colocarem à frente da caridade do irmão, isso constitui um pecado mortal. Um terceiro modo, pois, quando

a omissão pode existir com o pecado venial, por exemplo, visto que essas coisas movessem o espírito, não, de fato, para se colocarem à frente da caridade do próximo, mas para que os negligentes sejam devolvidos à consideração das circunstâncias e das oportunidades em que são obrigados a corrigir.

11. Respondo, dizendo, que qualquer um que peque mortalmente, peca imediatamente contra a caridade, porque faz o que é contrário a ela. Ora, propriamente falando, nem sempre se peca diretamente contra a caridade, exceto quando se pretende agir contra a caridade, como ocorre com aqueles que pecam por malícia.

12. Respondo, dizendo, que as doações de benefícios a todo próximo são reduzidas ao preceito acerca da honra aos pais; expressamente assinala-se, pois, algo sobre a honra aos pais, porque isso se subordina à razão de qualquer coisa; mas não tanto sobre outros benefícios.

13. Respondo, dizendo, que a palavra de advertência não é suficiente, como diz o Filósofo,[189] para os que são duros e servis de espírito. E são estes que, pela advertência, tornam-se piores. São estes que devem ser contidos pela correção coativa dos prelados, cuja correção também não é suficiente sem o auxílio divino.

14. Respondo, dizendo, que os pecados contra Deus não fazem parte de nosso arbítrio para admitir, mas fazem parte de nosso arbítrio para arguir.

15. Respondo, dizendo, que o homem, em razão do seu pecado, não é absolvido pelo dever da correção, mas torna-se indigno para corrigir o outro aquele que não corrige a si mesmo. Todavia, não está perdido, porque deve abandonar os pecados e assim corrigi-los, segundo se lê em Mt 7, 5: *Tira primeiro a trave do teu olho, e então verá bem para tirar o cisco do olho do teu irmão.*

16. Respondo, dizendo, que sempre que alguém que se encontre em estado de pecado corrige o outro, de certo modo ele condena a si mesmo, isto é, pronuncia sua condenação. Mas nem sempre aumenta a condenação para si, por exemplo, quando está em pecado menor e argúi sobre um maior, ou quando o pecado é oculto e o argui em público, ou quando argui simultaneamente a si e a outro, não ignorando a si mesmo, mas, ao mesmo tempo, repreendendo-se, pois diz Gregório, no livro V da *Moral*: [190] *Assim como o homem deve amar o próximo como a si mesmo, do mesmo modo está obrigado a corrigir os pecados alheios e a encolerizar-se contra eles, assim como contra os seus.* Se, de fato, argui com soberba, como não reconhecendo seus pecados, então adquire a condenação para si. Por isso, diz-se em Mt 7, 3: *Por que reparas no cisco que está no olho do teu irmão, quando não percebes a trave que está no teu?* Assim, pois, quando pela correção segue-se um escândalo, em virtude da manifestação de seu pecado, a correção também não será um ato virtuoso.

17. Respondo, dizendo, que a correção coativa é um ofício dos superiores, mas a correção caritativa é um ofício de todos.

18. Respondo, dizendo, que, quando os superiores nos são próximos, devemos corrigi-los, mas com humildade e reverência, não com atrevimento, para que não se irrite e, por isso, diz o Apóstolo, no mesmo lugar (1Tm 5, 1): *Admoesta-o como a um pai.* E,

por causa disso, repreende-se o monge Demófilo,[191] que corrigiu um sacerdote que pecava, mas com palavras e ações injuriosas, castigando-o e expulsando-o da igreja.

19. Respondo, dizendo, que se a correção ocorrer segundo devidas circunstâncias, não se seguirá daí qualquer perturbação, mas um estabelecimento mais poderoso da paz, uma vez removidas as causas das discórdias.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 33, a. 2; *IV Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 1, ad. 6; a.2, q.a 1.

Não encontramos a referência. Contudo, pode-se ver o que diz Jerônimo sobre a correção fraterna nas seguintes passagens: JERÔNIMO, *Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor*, L. 3, c. 18, v. 15: PL 26, 131; *Expositio in Epist. ad Rom.* C. 14, v. 13: PL 30, 737 (Obra incerta).

AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L. 1, c. 9: PL 41, 22.

Como dito antes, esta ideia não parece proceder de Bernardo, mas de GUILLERMO ABADE SÃO TEODORICO, *De natura et dignitate amoris*, C. 6: PL 184, 390.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 10, c. 9 (BK 1179b 7-11); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 10, lect. 14, n. 2139-2142 (Spiazzi).

Para uma melhor compreensão do texto, optamos por traduzir literalmente do latim e não seguir a versão da Bíblia de Jerusalém.

JERÔNIMO, *Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor*, L. 3, c. 18, v. 15: PL 26, 131.

ISIDORO, *De Summo Bono*, L. 3, c. 32: PL 83, 704.

PEDRO LOMBARDO, *In Epist. I ad Tim*, 5, v. 1: PL 192, 851.

Terêncio é um comediógrafo latino do séc. II a.C (185-159). Dentre as comédias escritas está *Andria*, na qual se encontra a citação. Cf. TERÊNCIO, *Andria*, 68. Cf. BARELLI, E. e PENNACCHIETTI, S. *Dicionário de Citações*. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 691.

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 4, n. 7: PL 38, 508.

GLOSSA ORDINARIA, *Evangelium secundum Mattheum*, 18, 15: PL 114, 146-147.

Algo que se aproxima do tema referido foi encontrado em: ARISTÓTELES, *Metaphysica*, L. 12, c. 9 (BK 1073b 10ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Metaphysic.* 12, lect. 9, n. 2566 (Cathala).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 5, c. 7 (BK 1131b 20ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 5, lect. 5, n. 946 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 11 (BK 1171b 10ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 13, n. 1936-1942 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 9, c. 3 (BK 1165b 20ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 9, lect. 3, n. 1792 (Spiazzi).

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 4, § 32: PG 3, 732C.

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 4, § 31: PG 3, 732B.

GLOSSA ORDINARIA, *Liber Proverbiorum*, 9, 8: PL 113, 1092; GREGÓRIO, *Moralia*, L. VIII, c.42, n. 67: PL 75, 842.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 10, c. 9 (BK 1180a 6-13); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 10, lect. 14, n. 2151-2152 (Spiazzi).

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 4, n. 6: PL 38, 510.

Ver em: Agostinho, *De doctrina christiana*, L. 1, c. 28: PL 34, 30.

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 4, n. 6: PL 38, 510.

AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L. 1, c. 9: PL 41, 22.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 10, c. 9 (BK 1180a 6-13); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 10, lect. 14, n. 2151-2152 (Spiazzi).

GREGÓRIO, *Moralia*, L. 5, c. 33: PL 75, 726.

Foi Pseudo-Dionísio Areopagita quem repreendeu o monge Demófilo: PSEUDO-DIONÍSIO, *Epistola VIII ad Demophilum*, 8: PG 3, 1088.

Artigo 2

Segundo, se o mandato da correção fraterna está no preceito[192]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, diz-se em 1Tm 6, 20: *Evita o palavreado vão e ímpio*. Ora, diz-se em Mt 18, 15: *Vai corrigi-lo a sós*, que é o mesmo que advertir em segredo. Logo, como a palavra do Apóstolo não se contradiz com o preceito de Cristo, parece que não cai sob o preceito que o irmão primeiramente seja corrigido em segredo e, depois, seja denunciado publicamente à Igreja.

2. Mas deve-se dizer que a palavra do Apóstolo se entende em relação aos pecados públicos, que devem ser advertidos publicamente. Entretanto, as palavras do Senhor são relativas aos pecados ocultos. Mas, ao contrário, ninguém deve propagar os pecados ocultos, pois aquele que o faz é mais um delator do que um corretor do irmão. Ora, em Mt 18, o Senhor ordena que, se o irmão não ouviu aquele que o repreendeu em segredo, recorra a um ou a dois testemunhos e, por fim, diga à Igreja, o que é tornar público o pecado. Logo, parece que o preceito do Senhor não deve ser entendido para os pecados ocultos.

3. Além do mais, como diz Agostinho no livro VIII *Sobre a Trindade*,[193] todas as regras da verdade derivam da lei da verdade eterna. Ora, a lei da verdade eterna diz que Deus não somente pune o homem do pecado oculto, mas também, às vezes, pune-o sem qualquer advertência anterior. Logo, parece também que o homem, que deve ser imitador da verdade divina, pode denunciar publicamente a alguém sem uma admoestação anterior.

4. Além do mais, diz Agostinho, no livro *Contra Mendácio*,[194] que pelas condutas dos santos é possível entender de que maneira os preceitos da Sagrada Escritura devem ser entendidos. Ora, nas condutas dos santos, houve certa vez uma denúncia pública dos pecados ocultos, sem uma admoestação secreta anterior, como se lê em At 5, em que Pedro denunciou publicamente Ananias e Safira por defraudar ocultamente o preço do campo, sem ter antes advertido secretamente. Logo, não estamos obrigados por preceito de Cristo que a admoestação secreta seja anterior à denúncia pública.

5. Além do mais, toda ação de Cristo é uma instrução para nós, com efeito o mesmo Cristo diz em Jo 13, 15: *Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais*. Ora, Cristo não escolheu advertir Judas secretamente, antes que ele fosse denunciado. Logo, parece também que nós podemos denunciar publicamente o pecado do irmão, antes que o admoestemos ocultamente.

6. Além do mais, a denúncia se faz em público, também da mesma forma como a acusação. Ora, pode-se proceder à acusação sem que seja feita qualquer admoestação anterior, porque para a acusação só se exige a apresentação por inscrito, como se diz nos

Decretais. [195] Logo, parece que também é possível denunciar alguém publicamente, sem que haja qualquer admoestação secreta anterior.

7. Além do mais, de nenhuma maneira cai sob preceito aquilo que é lícito preterir em todos os casos. Ora, em qualquer caso parece lícito preterir a admoestação secreta, porque em qualquer pecado se pode aplicar o bem comum da justiça, e assim proceder com as acusações, sem serem precedidas pela admoestação secreta. Logo, parece que a admoestação secreta não deva preceder por necessidade de preceito.

8. Além do mais, não parece provável que aquelas coisas que estão nos costumes habituais dos religiosos sejam contrárias aos preceitos de Cristo. Ora, em ações religiosas há o costume, em alguns capítulos, de se proclamar os pecados, sem qualquer admoestação secreta. Logo, parece que não é necessário que o preceito de uma admoestação secreta seja anterior a uma denúncia pública.

9. Além do mais, diz Agostinho, no livro IV *Sobre a Doutrina cristã*, [196] que assim como a mesma redondeza está no disco grande e no pequeno, assim também a mesma razão da justiça está nas coisas grandes e pequenas. Portanto, se nos pequenos pecados, como foi dito, não se exige a admoestação secreta à denúncia pública, parece que também não aos grandes.

10. Além do mais, se a admoestação secreta deve preceder à denúncia pública, deve haver certo intervalo entre a repreensão do pecado e a sua denúncia pública. Ora, algumas vezes, este intervalo é tão perigoso, que depois não é possível aplicar um remédio satisfatório; por exemplo, se alguém trama entregar a cidade aos inimigos, ou se há, na comunidade, um herege que afaste os homens da fé. Logo, não parece que deva preceder à admoestação secreta.

11. Além do mais, há três tipos de agentes, a saber, o natural, o artificial, e o agente pela graça ou pela caridade, a saber, de quem repreende caritativamente o irmão. Ora, o agente natural faz a cada um o melhor que pode e, de modo semelhante, o agente artificial. Logo, também, repreendendo o irmão pela caridade, deve fazer isso o melhor possível. Ora, é melhor que faça isso em público, pois será mais vantajoso à sociedade, pois o bem de muitos é melhor do bem de um só. Logo, parece que é melhor que imediatamente seja declarado publicamente o irmão, sem qualquer admoestação secreta.

12. Além do mais, assim como o pecador está na Igreja, assim o membro podre está no corpo natural. Ora, não importa de que maneira o médico extirpa o membro podre, uma vez que evite a corrupção do corpo todo. Logo, parece que não importa de que maneira se corrija o irmão pecador, ou em público, ou em segredo.

13. Além do mais, os subordinados devem obedecer aos seus prelados. Ora, algumas vezes, os prelados ordenam que os seus subordinados digam aquilo que sabem sobre os pecados dos outros. Logo, também se os pecados são ocultos, os subordinados precisam revelar, antes de qualquer advertência secreta.

14. Além do mais, em Mt 18, 15 lê-se: *Se teu irmão pecar*, diz a *Glosa* [197] que o irmão deve ser advertido por zelo de justiça, pelo qual parece que a correção fraterna é um ato de justiça. Ora, a justiça deve ser realizada em público, pois diz o Filósofo no livro V da *Ética*, [198] que a justiça é uma virtude que brilha mais do que Lúcifer [199]

e Hesperus.[200] Logo, a correção fraterna deve ser realizada em público, não em segredo.

15. Além do mais, à justiça pertence retribuir conforme os méritos. Ora, aquele que pecou, por esse mesmo fato, é inglório diante de Deus. Logo, parece que assim mereceu que se prive da fama dos homens por uma correção pública.

16. Além do mais, nenhum preceito de Deus é contrário a um conselho ou a um preceito. Ora, o Senhor diz em Lc 6, 30: *Dá a quem te pedir e não reclames de quem tomar o que é teu*; o que é necessário por ser um conselho ou um preceito. Logo, parece, como a admoestação não pode ser feita sem a reivindicação das suas coisas, principalmente no caso em que alguém entregou a um outro, que não está em um preceito de admoestação em segredo.

17. Além do mais, é lícito retribuir em todo o tempo e modo o bem pelo mal. Ora, diz Agostinho no livro III *Sobre o Livre Arbítrio*,[201] que quando são censurados os inquietos, é retribuído o bem pelo mal. Logo, parece que em todo tempo é lícito corrigi-los em público, antes da admoestação secreta.

18. Além do mais, as leis são propostas para aquelas coisas que sucedem frequentemente, não para aquelas coisas que ocorrem raramente. Ora, é raro que alguém se torne pior, porque a sua boa fama seria removida, e muitos homens são censurados pela revelação dos seus pecados. Logo, parece que não é preceito da lei divina que alguém seja corrigido em segredo antes de sê-lo em público.

19. Além do mais, em função da correção fraterna deve ser contido que o pecado não seja denunciado à Igreja ou ao prelado, a não ser quando o irmão não queira escutar. Ora, se alguém cometeu algum pecado e conhece de outros que ele promete a correção, parece, por causa disso, ter ouvido o próprio irmão; e, porém, ao menos parece que deve denunciar o seu pecado ao prelado para que não se perca a disciplina da justiça. Logo, parece que a ordem da correção fraterna que o Senhor estabeleceu não cai sob preceito.

20. Além do mais, em Mt 18, 15 lê-se: *Se teu irmão pecar*, diz Jerônimo:[202] *Se alguém pecou contra Deus, não está em nosso julgamento*. Logo, parece que esta maneira não se estende a todos os pecados.

21. Além do mais, o Senhor diz em Mt 18, 15: *Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão*. Ora, não é por isso que seu irmão é ganho, se somente ele escuta a admoestação desistindo do pecado, depois de ter cometido graves pecados. Ora, muitas outras coisas são requeridas para que nisto alcance a salvação, que é ganhar o irmão. Logo, parece que esta ordem da correção fraterna não se estende aos pecados graves.

22. Além do mais, diz-se no Eclo 19, 10: *Ouviste alguma coisa? Sê um túmulo. Coragem, não te arrebentarás*. Logo, não é necessário que anunciemos aos outros se conhecemos os seus pecados.

23. Além do mais, no pecado de heresia deve-se fazer mais pelo irmão do que nos outros pecados. Ora, no pecado de heresia alguém deve admoestar duas, ou ainda três vezes, segundo se lê em Tt 3, 10: *Depois de uma primeira e de uma segunda admoestação, nada mais tens a fazer com um homem faccioso*. Logo, assim como

parece deduzir-se das palavras do Senhor, parece que não é suficiente censurar uma vez antes da denúncia.

24. Além do mais, esta ordem da correção, segundo Agostinho no livro *Sobre a palavra do Senhor*,[203] é relativa aos pecados ocultos. Ora, em tais casos não parece que alguém possa provar por testemunhas. Logo, sustenta-se de modo inconveniente que a ordem da correção fraterna exija testemunhas.

25. Além do mais, o homem deve amar o seu próximo, como a si mesmo. Ora, ninguém é obrigado a induzir testemunhas do seu delito em público. Logo, nem também para a manifestação do delito do irmão.

26. Além do mais, diz Agostinho na *Regra*[204] que se deve antes mostrar ao superior do que às testemunhas. Ora, mostrar ao superior, ou prelado, é mostrar à Igreja. Logo, não é necessário mostrar as testemunhas, mas antes denunciá-lo; e, assim, parece que a ordem proposta pelo Senhor não está no preceito.

Ao contrário

1. Mas, o contrário, é o que diz Agostinho no livro *Sobre a palavra do Senhor*,[205] expondo: *Corrige-o apenas entre ti e ele. Desejando a correção, abstendo-se da vergonha, talvez, comece fortemente defender o seu pecado, por causa da vergonha; quem deseja fazer o melhor, acaba por fazer o pior.* Portanto, esta é a razão da ordem de observar a correção fraterna, para que seja respeitada a vergonha do irmão, para que não se realize o pior. Ora, nós somos obrigados pelo preceito da caridade a isto. Logo, a ordem da correção fraterna cai sob preceito.

2. Além do mais, em Mt 18, 15 lê-se: *Se o teu irmão pecar contra ti*, etc, porém diz a Glosa:[206] *Por esta ordem, devemos evitar os escândalos.* Ora, evitar escândalos cai sob o preceito, como é claro em Rm 14. Logo, a ordem da correção fraterna cai sob o preceito.

Respondo

Respondo, dizendo, que assim como foi dito no artigo acima, a correção fraterna cai sob preceito, segundo que é um ato virtuoso. Porém, é um ato da virtude, segundo que deve ser envolvido pelas circunstâncias, entre as quais a mais importante parece ser a ordem em direção ao fim, que é necessário ter a regra comum em todas as operações. Contudo, o fim da correção fraterna é a emenda do irmão, como foi dito, e, por isso, o Senhor, por essa ordem, mandou fazer a correção do irmão, segundo que coincide com a emenda do irmão, a quem queremos livrar do pecado. No entanto, um duplo perigo ameaça o homem pelo pecado; a saber, o perigo da consciência e o da fama. Contudo, estes dois perigos, a saber, a consciência e a fama, têm-se em relação a ambos, mas a consciência é preferida à fama, porque o testemunho da consciência está sob os a visão de Deus, mas o testemunho da fama pertence às obrigações humanas. Também diferem que quanto a isto a consciência é necessária ao homem em si mesma, no entanto a fama

é por si e pelo próximo. Portanto, o Senhor desejou que a correção fraterna tivesse acontecido numa ordem, se possível, primeiro, de tal modo que seja previsto na consciência que nenhuma fama seja ferida, e isso pela admoestação secreta. Depois, que a consciência é preferida à fama, de outro modo se o irmão não consegue se corrigir com a perda da fama, finalmente o Senhor ordenou que se denuncie publicamente para que a reprovação feita por muitos sirva como um remédio salutar. No entanto, se imediatamente é procedida a admoestação pública, o irmão perde sua fama, que, de fato, se deve evitar por causa do mesmo e por causa dos outros, porque a fama é necessária em si mesma. Em razão do mesmo, é, de fato, necessária por uma dupla razão. A primeira, de fato, porque a boa fama é o principal entre os bens exteriores, conforme se lê em Pr 22, 1: *É preferível um bom nome a muitas riquezas*. E isto é assim porque o bem da fama concede ao homem a capacidade para executar os seus deveres nas suas relações humanas, e por esta razão diz-se no Eclo 41, 15: *Cuida do teu nome, porque ele te acompanha, é mais do que milhares de tesouros preciosos*. Portanto, assim como pecaria quem, sem necessidade, causasse a alguém a perda das suas riquezas; assim, pecaria muito mais se, sem necessidade, alguém causasse ao próximo a perda da sua fama, denunciando o seu pecado. Segundo, porque para conservar a sua fama, o homem se abstém frequentemente dos pecados. E, por isso, quando alguém vê que já perdeu a fama, nada freia o pecado como se diz em Jr 3, 3: *Tu mostravas uma face de prostituta, recusavas envergonhar-te*; de onde também diz Jerônimo[207] sobre Mateus: *Tem de corrigir o irmão a sós, para que não perca o pudor e a vergonha, e não permaneça em pecado*. De modo semelhante, também por parte dos outros, é duplamente danoso. Primeiramente, de fato, porque os homens se escandalizam ouvindo o pecado de alguém e, às vezes, desprezam não apenas o pecador, mas também muitos outros inocentes. Por isso, diz Agostinho na *Carta ao povo de Hipona*: [208] *Quando se propaga algo sobre um nome santo, algum falso crime ou um verdadeiro [crime] que se descobre, imediatamente pensam e consideram que todos são iguais*. Segundo, porque por causa dos pecados evidentemente públicos, muitos são tentados a pecar, segundo está em 1Cor 5, 6: *Não sabeis que um pouco de fermento leveda toda a massa?* E, por isso cai sob preceito que não proceda à denúncia pública, antes da correção em segredo. Mas, como passar de um extremo ao outro se alcança por um intermédio, o Senhor propôs um grau intermediário, de tal modo que depois da admoestação secreta não se denuncie publicamente sem mostrar para uma ou duas testemunhas, para que a correção secreta não seja conhecida por outros, como diz Agostinho na *Regra*. [209] Portanto, assim, a ordem da correção fraterna cai sob preceito, como também a própria correção fraterna, todavia respeitada a discrição em ambos os casos, de modo que o devido lugar, o tempo e outras devidas circunstâncias sejam observados. Tudo se faça conforme que seja útil à emenda do irmão, que é o fim e a regra da correção fraterna.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que assim como Agostinho explicou no livro *Sobre a palavra do Senhor*, [210] a palavra do Apóstolo deve ser entendida nos pecados públicos; mas a palavra do Senhor deve ser entendida nos pecados ocultos, como é evidente na mesma expressão. Com efeito, diz o Senhor: *Se teu irmão pecar contra ti* (Mt 18, 15). Pois, se peca publicamente, não somente peca contra ti quando causa uma difamação ou injustiça. Ora, também contra todos que presenciaram, assim como é revelado na parábola que o senhor pune o servo, que afligiu os outros companheiros como coloca em Mt, 18, 31: *Vendo os seus companheiros de servidão o que acontecera, ficaram muito penalizados e, procurando o senhor, contaram-lhe todo o acontecido*. E em 2Pd 2, 8, diz-se que *afligia diariamente a sua alma justa com as obras iníquas que via e ouvia*.

2. Respondo, dizendo, que alguns assim entenderam que a ordem da correção fraterna devia ser observada, de tal modo que, primeiramente, o irmão seja corrigido em segredo; e se ele o escuta, fica certamente bem. Se, porém, não escuta, dizem que se deve distinguir, porque, ou é totalmente oculto e, então, não se deve propagar mais, ou se a notícia já começa a ser difundida a muitos, então deve-se passar adiante, conforme manda o Senhor. Mas isso não parece bom, pois diz Agostinho na Regra: [211] *Se teu irmão possui uma ferida no corpo que oculta por temor de cortá-la, não será cruel silenciar-te, e sim misericordioso que o indique? Quando mais não deve ocultar se está no coração, para que não se corrompa ou enfraqueça?* E, por isso, é preciso haver outra distinção. Com efeito, se podemos estimar que, ao continuar o processo, provavelmente obteremos a emenda, devemos continuá-lo, chamando as testemunhas para a denúncia. Se, realmente, estimamos como provável que por tal publicação se torne pior, não se deve proceder além, mas, por isso, deve-se desistir de toda a correção fraterna, como se disse acima.

3. Respondo, dizendo, que toda a verdade da justiça humana é regulada pela verdade divina. Ora, os feitos humanos não são comparados do mesmo modo que o julgamento divino e o julgamento humano, porque segundo o julgamento humano são pecados ocultos os que não podem proceder imediatamente para o público. E, por este modo, não são comparados todos os pecados apenas pelo julgamento divino, porque *tudo está nu e descoberto aos olhos daquele a quem devemos prestar contas*, como se diz em Hb 4, 13. E, por isso, não se requer quanto ao juízo divino que seja anterior à admoestação secreta e, porém, grande parte dos pecadores são advertidos quase em segredo por Deus, pelo remorso oculto da consciência e pela oculta inspiração, ou despertando, ou repousando. Diz-se, pois, em Jó 33, 15-17: *Em sonhos ou visões noturnas, quando a letargia desce sobre os homens adormecidos em seu leito: então lhes abre os ouvidos, e os aterroriza com as aparições, para afastar o homem de suas obras e pôr-lhe fim ao orgulho*.

4. Respondo, dizendo, que o pecado de Ananias e Safira não foi conhecido por Pedro de maneira humana, mas por revelação divina e, por isso, ele não procedeu no modo de um juízo humano, mas segundo o modo de um juízo divino, tal como se fosse um executor do juízo de Deus.

5. Respondo, dizendo, que também o Senhor conheceu por virtude divina o pecado de Judas, enquanto era conhecedor dos pecados ocultos e, por isso, enquanto Deus pode agir imediatamente para tornar público o pecado. Contudo, o próprio não tornou público, mas o advertiu com palavras obscuras sobre os seus pecados.

6. Respondo, dizendo, que há outra razão na acusação e na denúncia, porque na denúncia se tenta a correção fraterna e, por isso, tal ordem deve ser realizada de forma conveniente para a emenda do irmão. Ora, na acusação se tenta o bem da Igreja, a saber, para que se preserve a comunidade do contágio do pecado e, por isso, não é necessário que preceda a denúncia na acusação.

7. Respondo, dizendo, que nem todo pecado do homem deve proceder à acusação. Ora, somente naqueles pecados pelos quais há o alcance de oferecer grave perigo, tanto espiritual como corporal, à sociedade. Então, pois, é possível proceder à acusação sem que se anteceda à advertência, se isto exige a utilidade comum, pois o bem público deve ser preferido ao bem privado.

8. Respondo, dizendo, que as proclamações que são feitas nos capítulos religiosos são mais exortações do que acusações ou denúncias. Com efeito, reduz-se a recordar ao irmão a culpa a qual deve purgar, para que a sua fama não sofra prejuízo, pois, deste modo, as proclamações são feitas das culpas leves. Contudo, se fosse proclamado a alguém, em público, alguma culpa grave, disso seguir-se-ia a infâmia, sem uma advertência precedente, isto seria ilícito e contrário ao preceito de Cristo.

9. Respondo, dizendo, que dos pecados leves não se segue infâmia, como se segue dos graves. Por isso, não é a mesma razão para ambos.

10. Respondo, dizendo, que em tais pecados, nos quais a demora da denúncia é perigosa, não é necessário esperar a admoestação, mas proceder a denúncia de modo imediato. E isto não é contrário ao preceito de Cristo, por duas razões. Primeira, porque, realmente, este pecado, que tende ao perigo de muitos, não é só em ti, mas em muitos, e assim diz o Senhor: *Se o teu irmão pecar* (Mt 18, 15). Segunda, porque o Senhor não fala de prever uma culpa futura, mas da culpa antes já cometida.

11. Respondo, dizendo, que é muito melhor também tanto em relação ao irmão, cuja correção se aplica, quanto para a sociedade, se for possível que em segredo seja corrigido, como é evidente na sentença. E por isso, aquele que corrige, segundo a caridade, deve proceder dessa maneira.

12. Respondo, dizendo, que se um médico procedesse de modo imediato a extirpar um membro podre, agiria imprudentemente, pois, muitas vezes, extirparia membros que poderiam ser curados. Mas se for sábio, começará com remédios leves. Então, finalmente extirpa o membro, quando comprova que este não é curável. E, assim, de fato, deve ser feito na correção fraterna.

13. Respondo, dizendo, que não se deve obedecer a um prelado contra o preceito de Cristo, segundo se diz em At 5, 29: *É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens*. Ora, o prelado que ordena contra o mandato de Cristo não pode ter o pecado escusado. E, por isso, se o prelado ordenasse que alguém dissesse o que deve ser corrigido, ou o que conhece do pecado alheio, o preceito deve ser entendido

corretamente, no caso em que ele mesmo pode preceituar conforme uma ordem instituída por Cristo. Mas se expressa algo contra a ordem do preceito, ele não deve ser obedecido. Em alguns casos, porém, o juiz pode exigir o juramento dos seculares ou eclesiásticos, seja por via de denúncia, se por via de investigação ou por via de acusação e, também, nestes casos, o prelado pode, nos assuntos religiosos, obrigar os seus súditos à obediência do preceito.

14. Respondo, dizendo, que a justiça é dita uma virtude muito clara, por causa da beleza da sua ordem; e, também, porque lhe pertence ocultar o que se deve ocultar.

15. Respondo, dizendo, que aquele que peca ocultamente merece perder a sua fama, mas, por este mérito não pode deixar de pagar a pena, a não ser por aquele que seja o juiz do oculto, a saber, Deus, do qual se diz em 1Cor 4, 5: *Ele porá às claras o que está oculto nas trevas e manifestará os desígnios dos corações.*

16. Respondo, dizendo, que não reclamar o que é seu é um preceito, segundo o que é entendido na disposição da alma, como expõe Agostinho. Com efeito, o homem deve ter boa disposição para não reclamar o que é seu no caso em que se exigisse a necessidade da fé ou da caridade; em cujo caso, também, deveria dar de novo. Mas, além deste caso em que o homem não reclama o que é seu, o reclamar o que é seu pode ser um conselho, conservadas as devidas circunstâncias, assim como também é um conselho que o homem dê o que deve do que é próprio. Mas a correção fraterna não é contrária nem ao conselho nem ao preceito já dito. Com efeito, pode alguém advertir o irmão que tomou posse de um bem alheio, para que se arrependa do pecado, e esteja disposto a cumprir, ainda que ele mesmo queira perdoar o que se deve, quando isso lhe parecer útil.

17. Respondo, dizendo, que aquele que corrige um delinquente de modo e ordem devidos, faz um bem a partir de um mal, mas aquele que viola o modo e a ordem devidos, corrigindo em público os pecados ocultos, não faz um bem, mas um mal.

18. Respondo, dizendo, que raramente ocorre que os pecados ocultos sejam publicados; e, por isso, é raro que o perigo aconteça. Se, de fato, os pecados ocultos são frequentemente publicados, a experiência avaliaria os perigos disso que se seguiria.

19. Respondo, dizendo, que para aquele pecado que deve ser oculto, que não apresenta motivo para ser publicado, e aquele que pecou promete se emendar, age contra o preceito de Deus quem denuncia o pecador, ou ao prelado ou a um outro.

20. Respondo, dizendo, que não é do nosso arbítrio perdoar pela penitência os pecados cometidos contra Deus, mas é do nosso arbítrio que eles sejam corrigidos, para manter a ordem que Cristo instituiu.

21. Respondo, dizendo, que se compreenda que aquele que peca escute quem o corrige, quando também cessa de agir e faz outras coisas que devem ser feitas para a sua salvação, confissão e satisfação. E, então, por mais grave que seja o pecado, houve certo ganho para o irmão que assim o escuta.

22. Respondo, dizendo, que a palavra que ouvimos contra o irmão deve, assim, permanecer conosco, de tal modo que não proceda uma infâmia nossa contra o irmão; mas não está proibido para que depois proceda à emenda do irmão.

23. Respondo, dizendo, que quando o Senhor diz: *corrigi-lo a sós* (Mt 18, 15), não dever ser entendido que seja corrigido uma só vez, mas duas, três ou mais vezes, quantas que permaneça provavelmente a esperança de ser possível corrigi-lo em segredo. Quando, de fato, provavelmente se presume que, assim, não é possível corrigir, então se entenda que ele está disposto a escutar.

24. Respondo, dizendo, que as testemunhas são chamadas ou para revelar que é um pecado cometido por alguém, como diz Jerônimo;[\[212 \]](#) ou para convencer do seu ato, se o ato se repetir, como diz Agostinho;[\[213 \]](#) ou para o testemunho de que o irmão que admoesta faz o que lhe compete, como diz Crisóstomo.[\[214 \]](#)

25. Respondo, dizendo, que o homem não precisa de testemunhas para a emenda do seu pecado, porém pode precisar de testemunhas para outra emenda, conforme os três modos apresentados. E por isso, não é semelhante a razão do pecado próprio e do pecado do irmão.

26. Respondo, dizendo, que Agostinho[\[215 \]](#) entende que se diga antes ao prelado do que às testemunhas, segundo que o prelado é certa pessoa privada que pode ser mais útil do que as demais. Contudo, dizer, desta forma, ao prelado não é dizer à Igreja, mas quando se diz em público, como no lugar do juiz competente.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 33, a. 7; IV *Sent.*, dist. 19, q. 2, a. 2-3, q. a 1; *Quodl.*, I, q. 7, a. 2; XI, q. 10, a. 1, 2; *In Matth.*, c. 10.

AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 8, c. 1, n. 3: PL 42, 947; 949.

AGOSTINHO, *Contra Mendacium*, C. 15: PL 40, 539.

CORPUS IURIS CANONICI, *Decretales*. Gregorii IX, V, tit. 1, c. 24: Ed. Richter-Freidberg, t. II, p. 746.

AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, L. 4, c. 18: PL 34, 105.

GLOSSA ORDINÁRIA, *Evangelium secundum Matthaeum*, 18, 15: PL 114, 146-147.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 5, c. 1 (BK 1129a 19ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 5, lect. 2, n. 902 (Spiazzi).

Além do nome dado a um anjo caído, *Lúcifer* também representa a Estrela Matutina. A comparação parece provir de *Melanipo*, tragédia perdida de Eurípedes.

A estrela brilhante vespertina.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, L. 3, c. 8: PL 32, 1282.

JERÔNIMO, *Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor*, L. 3, c. 18, v. 15: PL 26, 131.

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 4, n. 10: PL 38, 512.

AGOSTINHO, *Regula*, n. 7: PL 32, 1381.

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 4, n. 7: PL 38, 510.

GLOSSA ORDINARIA, *Evangelium secundum Matthaeum*, 18, 15: PL 114, 146-147.

JERÔNIMO, *Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor*, L. 3, c. 18, v. 15: PL 26, 131.

AGOSTINHO, *Epistola ad plebem Hipponensem*, 78, n. 6: PL 33, 271.

AGOSTINHO, *Regula*, n. 7: PL 32, 1381.

AGOSTINHO, *De verbis Domini*, *Sermo* 82, C. 6, n. 9: PL 38, 510.

AGOSTINHO, *Regula*, n. 7: PL 32, 1381.

JERÔNIMO, *Commentariorum In Evangelium Matthaei Libri Quattuor*, L. 3, c. 18, v. 15: PL 26, 131.

AGOSTINHO, *Regula*, n. 7: PL 32, 1381.

JOÃO CRISÓSTOMO, *Commentarius In Santum Matthaeum Evangelistam*, hom. 60: PG 58, 586.

AGOSTINHO, *Regula*, n. 7: PL 32, 1381.

Questão 4

Proêmio

Primeiro, se a esperança é uma virtude.
Segundo, se a esperança está na vontade como em um sujeito.
Terceiro, se a esperança é anterior à caridade.
Quarto, se a esperança existe só nos viadores.

Artigo 1

Primeiro, se a esperança é uma virtude[216]

E parece que não.

Argumentos

1. Na verdade, não se obtém a virtude para fazer o bem e o mal, mas apenas para o bem. Por isso, Agostinho diz no livro *Sobre o livre Arbítrio*[217] que não se faz nenhum mal pela virtude. Ora, tem-se a esperança para o bem e para o mal, pois algumas vezes tem-se a boa esperança e, outras vezes, a má esperança. Logo, a esperança não é uma virtude.

2. Além do mais, a virtude de Deus realiza-se em nós,[218] sem nós, como foi dito acima. Deste modo, é evidente que não se tem nenhuma virtude pelo mérito, senão que o precede. Ora, a esperança é conforme o mérito, pois a esperança é, na verdade, a expectativa da futura felicidade proveniente pela graça e pelo mérito, como diz o Mestre nas *Sentenças* III, *distinção* 26.[219] Logo, a esperança não é uma virtude.

3. Mas, deve-se dizer que parece que o que se disse significa que a esperança pressupõe o mérito não em ato, mas em hábito. Mas, contra isso, é o que diz que o hábito, que é princípio de mérito, é a caridade. Ora, a esperança não pressupõe a caridade, senão que a precede. Com efeito, se diz em Mt 1, 2, na Glosa,[220] que a esperança gera a caridade. Logo, a esperança não pressupõe o mérito em hábito.

4. Além do mais, a virtude é a disposição para o perfeito, conforme o Filósofo diz no VI livro da *Física*. [221] Daí que, também, no IV livro da *Ética*[222] prova que a vergonha não é uma virtude, porque é a disposição para o imperfeito. Ora, a esperança é disposição para o imperfeito, porque está distante do bem. Logo, a esperança não é uma virtude.

5. Além do mais, nenhuma paixão é virtude, porque pelas paixões não somos nem louvados nem criticados, como se diz no II livro da *Ética*. [223] Ora, a esperança é uma das quatro principais paixões. Logo, a esperança não é uma virtude.

6. Mas deve-se dizer que o que se disse significa que a esperança, que é uma paixão, não é uma virtude, mas algo que pertence à mente.— Mas, ao contrário, pode-se dizer que todas as paixões do apetite sensível têm algum símile na mente, assim como a esperança e o amor são do apetite sensível e intelectivo, assim também são o desejo e o prazer, e outros da mesma natureza. Ora, com a exceção do amor, não são tomados os nomes das virtudes das outras paixões. Logo, não se deve dizer que a esperança seja qualquer virtude.

7. Além do mais, são três os gêneros de virtudes: algumas são virtudes morais, outras intelectuais e outras teologais. Ora, a esperança não é uma virtude moral, porque não se reduz a alguma das virtudes cardeais; nem é uma virtude intelectual, porque não pertence à faculdade cognitiva, mas à apetitiva; nem é, também, uma virtude teologal, porque não é próprio da virtude teologal ser um meio-termo, mas o extremo, conforme o Dt. 6, 5:

Amarás ao Senhor nosso Deus com todo o teu coração. Contudo, a esperança é um meio-termo entre a presunção e o desespero.

8. Além do mais, a virtude, maximamente teologal, é algum dom divino sobrenatural infuso em nós. Ora, para esperar a felicidade eterna não precisamos de algum dom sobrenatural, porque, como o bem move naturalmente o apetite, o sumo Bem, que é a felicidade, ao máximo e naturalmente moverá o apetite. Logo, a esperança não é uma virtude.

9. Além do mais, o ato da caridade é mais perfeito do que o ato da esperança. Ora, a natureza criada pode dar-se pelo ato de caridade, sem o dom da graça, conforme as opiniões daqueles que disseram e estimaram que o homem e o anjo estivessem entre as coisas naturais criadas por Deus, acima de todas as outras, o que parece ser ato de caridade. Portanto, por maior força de razão, pode alguém realizar-se no ato da esperança, sem o dom da graça. Logo, a esperança não é uma virtude.

10. Além do mais, a virtude, segundo o Filósofo no livro I da *Ética*,[224] é, de toda arte, a mais certa. Ora, isto não compete à esperança, pois a esperança é causada pela graça e pelo mérito, que não são certos, conforme se lê em Ecl 9, 1: *O homem não conhece o amor nem o ódio.* Logo, a esperança não é uma virtude.

11. Além do mais, toda virtude pode existir na caridade. Mas a esperança supõe a distância e a caridade a união, segundo o que Dionísio diz no capítulo IV do livro *Sobre os Nomes divinos*,[225] que o amor é força unitiva. Logo, a esperança não é uma virtude.

12. Além do mais, toda a plenitude das graças e das virtudes existiu em Cristo, conforme o que diz Jo, 1, 14: *Vimos a sua glória, (...) cheio de graça e de verdade.* Ora, a esperança não existiu em Cristo: quem, pois, vê, não espera; como se tem em Rm 8, 24. Logo, a esperança não é uma virtude.

13. Além do mais, a virtude causa prazer no ato. Ora, a esperança, ao contrário, causa a aflição, conforme diz em Pr 13, 12: *A esperança que tarde deixa doente o coração.* Logo, a esperança não é uma virtude.

14. Além do mais, a virtude causa essencialmente prazer, como se diz no livro I da *Ética*. [226] Ora, a esperança e a memória não são prazerosas por si mesmas, como se diz no livro II da *Metafísica*. [227] Logo, a esperança não é uma virtude.

15. Além do mais, nenhuma virtude torna um ato mau. Ora, a esperança torna o ato mau, porque o torna difícil. Logo, a esperança não é uma virtude.

16. Além do mais, a esperança é alguma expectativa, como foi dito. Entretanto, a expectativa implica a distância. Ora, a máxima esperança implica máxima distância do bem esperado, que é a felicidade. Mas a virtude não tem máxima distância da felicidade, pelo contrário, torna-se ao máximo próximo da mesma. Logo, a esperança não é uma virtude.

17. Além do mais, assim como a esperança está para as coisas futuras, a memória está para as passadas. Ora, a lembrança das coisas passadas não é uma virtude. Logo, nem a esperança das coisas futuras é uma virtude.

Ao contrário

1. Mas, o contrário é o que se diz que por meio das virtudes somos introduzidos na felicidade, porque *o prêmio da virtude é a felicidade*, como se diz no livro I da *Ética*. [228] Ora, a esperança introduz-nos na felicidade como, de fato, se diz em Hb 6, 18s, que temos a esperança flamejante e que flameja tornando-se veste para as coisas interiores, que é para a felicidade celeste, como se expõe acerca disso na Glosa. [229] Logo, a esperança é uma virtude.

2. Além do mais, em 1Cor 13, 13: *Agora, portanto, permanecem fé, esperança, caridade, estas três coisas*. Entretanto, a fé e a caridade são virtudes. Logo, a esperança também é uma virtude.

3. Além do mais, Gregório no livro I da *Moral* [230] diz que as três filhas de Jó significam as três virtudes: *a fé, a esperança e a caridade*. Logo, a esperança é uma virtude.

4. Além do mais, dão-se atos de virtudes pela lei prescrita. Ora, muitas leis prescritas são dadas pelo ato da esperança, como se diz no Sl 36, 3: *Confia em Deus e faz o bem*. Logo, a esperança é uma virtude.

Respondo

Respondo, dizendo, que, porque os hábitos são conhecidos pelos atos, e os atos pelos objetos, para saber se a esperança é uma virtude, é necessário considerar a natureza do seu ato. Ora, é evidente que esperar importa algum movimento do apetite da virtude que tende ao bem, não ainda como hábito, como a alegria e o prazer, mas enquanto o persegue, assim como também o desejo e a cupidez. A esperança difere, todavia, do desejo em duas coisas: primeiro, de fato, porque o desejo é comum de qualquer bem e, por isso, se chama concupiscível; a esperança é, porém, acerca do bem difícil, ou seja, que é de difícil aquisição e, por isso, se chama irascível; segundo, porque o desejo é de algum bem absoluto, sem a consideração de sua possibilidade e impossibilidade; mas, a esperança tende em direção a algum bem, como àquilo que seja possível obter. Importa, pois, haver em sua natureza alguma certeza da obtenção. Portanto, são consideradas quatro coisas acerca do objeto da esperança: primeiro, pois, que seja bom, pelo qual difira do temor; segundo, que seja um bem futuro, pelo qual difira da alegria e do prazer; terceiro, que seja um bem difícil, pelo qual difira do desejo; e quarto, que seja um bem possível, pelo qual difira do desespero. Entretanto, é possível que alguém possa ter algo de dois modos: um modo pela própria capacidade; outro modo, pelo auxílio de outro, porque algumas coisas nos são possíveis pelos amigos, e dizemos possíveis de qualquer maneira, como se evidencia pelo Filósofo no livro III da *Ética*. [231] Por isso, algumas vezes, o homem espera obter algo pela própria capacidade e, verdadeiramente, outras vezes, pelo auxílio de outros; e tal esperança tem a expectativa, enquanto o homem espera no auxílio do outro. E, então, é necessário que o movimento da esperança seja considerado em dois objetos: ou seja, em um bem atingível e em outro, cujo auxílio se inicia. Entretanto, o homem não pode obter o sumo Bem, que é a felicidade eterna,

senão por auxílio divino, conforme se lê Rm 6, 23: *A graça de Deus é a vida eterna*. E, por isso, a esperança de se obter a vida eterna tem dois objetos, a saber, a própria vida eterna, a qual alguém espera, e o auxílio divino, a partir do qual alguém espera; como também a fé tem dois objetos, ou seja, a coisa em que se acredita e a primeira verdade, à qual corresponde. A fé, porém, não tem natureza de virtude, senão enquanto infunde o testemunho da primeira verdade, como que acreditando e esperando que se manifeste nela, conforme em Gn 15, 6: *Abraão creu em Deus, e lhe foi tido em conta de justiça*; donde a esperança ter uma natureza de virtude, na medida em que é por meio disso que se infunde no homem o auxílio do poder divino para a obtenção da vida eterna. Se alguém, pois, se sentisse seguro no auxílio humano, ou pelo seu ou pelo de outro, para a obtenção do bem perfeito, sem o auxílio divino, este seria vicioso, segundo aquilo que diz Jr 17, 5: *Maldito o homem que se fia no homem, que faz da carne a sua força*. Assim, pois, do mesmo modo de que o objeto formal da fé é a verdade primeira, pela qual, como que por algum meio, aprova-se aquelas coisas que são objetos de fé, que são o objeto material da fé, assim, também, o objeto formal da esperança é o auxílio divino, por seu poder e piedade, porque o movimento da esperança tende em direção ao bem separado, que é o objeto material da esperança. Logo, aquelas coisas às quais se creem materialmente, todas se referem a Deus na medida em que algumas delas são criadas, assim como acreditamos sermos todos criaturas de Deus e o corpo de Cristo ser o do Filho de Deus, assumido na unidade da pessoa; assim, também, todas as coisas que são esperadas materialmente ordenam-se a um fim esperado, que é a fruição de Deus. De fato, esperamos ser ajudados por Deus, na ordem desta fruição, não só para os benefícios espirituais, mas também para os benefícios corporais.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que a esperança, sendo aquilo que infunde o auxílio divino, não pode ter o mal para si. Com efeito, ninguém pode esperar o menos de Deus. Ora, se alguém espera o mal é porque não se liga a Deus, mas à sua virtude ou à falsa opinião, como, por exemplo, quando se presume salvo, ainda que perseverante no pecado.

2. Respondo, dizendo, que quando se diz ser a esperança a expectativa da felicidade futura, proveniente da graça e do mérito, pode-se entender de duas maneiras: uma maneira quando a expectativa é entendida provir do mérito e da parte da expectativa, ou seja, como se tal expectativa fosse causada no homem pelos méritos precedentes. E neste sentido, procede a objeção de que é falsa. Outra maneira, a expectativa pode ser entendida como proveniente dos méritos e da parte da coisa esperada; e este é o sentido verdadeiro, pois esperamos que pela graça de Deus e pelos bons méritos consigamos a felicidade.

3. Respondo, dizendo, que conforme este sentido, os méritos não precedem à esperança por necessidade nem pelo ato e nem pelo hábito, mas precedem à

coisa esperada, ou seja, à felicidade; donde pode ser que a esperança não tenha méritos nem pelo ato e nem pelo hábito, mas só no propósito.

4. Respondo, dizendo, que a esperança, segundo o que se refere ao objeto material, é uma disposição imperfeita, porque o que se espera ainda não se consegue com a sua posse; porém, segundo o que se refere ao objeto formal, ou seja, o auxílio divino, é uma disposição perfeita; e, de fato, nisto consiste a perfeição do homem que se une a Deus. E, de modo semelhante, é o que se diz, também, acerca da fé, que é imperfeita, enquanto não vê ainda as coisas nas quais se acreditam; e é perfeita, pois quando por meio daquelas coisas, se une ao testemunho da primeira verdade e, por isto, é uma virtude.

5. Respondo, dizendo, que a esperança é uma paixão enquanto é movimento do apetite sensitivo, cujo objeto não pode ser Deus e, por isso, tal esperança não é chamada virtude, mas só aquela que é movimento da mente, que é capaz de Deus.

6. Respondo, dizendo, que nenhuma virtude pode ser denominada propriamente por alguma paixão, exceto a teologal. Embora as virtudes intelectuais pertençam à potência cognitiva, as paixões da alma, porém, existem na potência apetitiva. Mas as virtudes morais consistem no meio-termo das paixões, donde a virtude moral não é denominada absolutamente pelo nome de alguma paixão, mas pela moderação das paixões, como a temperança, a fortaleza, e outras semelhantes. Contudo, o movimento da mente humana, que pertence à virtude, para onde quer que se dirija, atinge a Deus. E, por esta razão, os nomes dos simples movimentos, ou seja, das paixões, são adaptados às virtudes teologais. E porque Deus é o objeto das virtudes teologais, que é o sumo Bem, é evidente que as paixões cujo objeto é um mal não podem ser denominadas virtudes teologais. De modo semelhante, enquanto a virtude teologal pertence só ao estado da vida, antes do juízo, as paixões cujo objeto é o bem presente, como o prazer e a alegria, não são nomes de algumas virtudes, mas pertencem muito mais à felicidade. Daí o prazer ser colocado em uma das qualidades da felicidade. O desejo faz referência a algum movimento em relação ao futuro, mas sem qualquer ligação no presente ou contato espiritual do próprio Deus. Por isso, nem o desejo denomina alguma virtude. Logo, resta que só a esperança e o amor denominam virtudes teologais.

7. Respondo, dizendo, que é por isso que as virtudes morais consistem em um meio-termo, porque convém à virtude moral atingir a regra da razão acerca do próprio e essencial objeto, ou seja, acerca das paixões e operações humanas. Porém, tudo o que é regrado, enquanto é deste modo, tem natureza de meio-termo; porém, o que se afasta da regra ou é excesso ou carência. Diz-se, também, que as virtudes intelectuais consistem nisto, que atingem o verdadeiro, que é o bem do intelecto. Contudo, a verdade do intelecto humano se regula e se mede pela essência da coisa; e, na verdade, é por ela que a coisa é ou não é, que a opinião é verdadeira ou falsa. E por isso, a virtude intelectual, também, consiste no meio-termo acerca do próprio objeto, ou seja, que o homem apreenda da coisa o que ela é, nem mais e nem menos. Porém, a virtude teologal tem por objeto a própria regra primeira não regulada. E por esta razão, é suficiente para atingir qualquer regra pela natureza da virtude, porque, conforme a operação, o objeto próprio e formal da virtude teologal não consiste em um meio-termo. Mas pode consistir em um meio-termo por parte do objeto material, e isto acontece quando, por exemplo, na fé

católica, acerca das coisas divinas, procede-se entre a heresia de Sabélio,[232] que confunde as pessoas, e a de Ário,[233] que distingue a substância. E, do mesmo modo, por parte disso que é material, o objeto da esperança consiste em um meio-termo, ou seja, enquanto alguém espera atingir sua felicidade como a de outro; mas por parte do objeto formal, que é o auxílio divino, não consiste em um meio-termo; ninguém, pois, neste aspecto pode apoiar-se demasiadamente no auxílio divino.

8. Respondo, dizendo, que o bem proporcionado move o apetite, pois não se deseja naturalmente aquelas coisas que não são proporcionadas. Porém, que esta felicidade eterna seja um bem proporcionado a nós, isto se deve à graça de Deus; e, por esta razão, a esperança que tende a este Bem, como que sendo proporcionado ao homem de tê-lo, é dom divino infuso.

9. Respondo, dizendo, que amar a Deus sobre todas as coisas pode ser compreendido de dois modos. Um modo, enquanto o bem divino é o princípio e o fim de todo ser natural; assim amam a Deus sobre todas as coisas, enquanto possam amar, não só sobre as coisas racionais, mas também sobre as animadas brutas e as inanimadas, porque cada parte amável é um bem do todo, que é o próprio bem; onde, naturalmente, a mão ferida expõe a saúde de todo o corpo. Mas isto é o amor natural a Deus que foi destruído pelo pecado dos homens; por isso, o homem no estado íntegro de sua natureza podia amar a Deus sobre todas as coisas, segundo o referido modo. Outro modo, pode alguém amar a Deus sobre todas as coisas enquanto Deus é o objeto da felicidade e enquanto faz alguma aliança racional da mente com Deus, como alguma unidade espiritual; e tal dileção é ato da caridade, da qual nenhuma criatura poderá participar sem a graça.

10. Respondo, dizendo, que a virtude inclina o próprio ato pela moderação, como diz Cícero,[234] e, por isto, a certeza da esperança e das outras virtudes não diz respeito ao conhecimento do objeto ou dos princípios dos mesmos; mas à inclinação infalível no ato.

11. Respondo, dizendo, que a caridade faz a união no afeto como, por exemplo, o que ama considera o amigo como outro eu, e a Deus mais do que a si mesmo; pode ser, todavia, realmente distante da coisa amada. E, assim, a caridade pode existir com a esperança.

12. Respondo, dizendo, que a esperança tem tanto alguma perfeição como alguma imperfeição. Pela parte que tem perfeição, tem perfeita natureza de virtude; e esta parte existiu plenamente em Cristo, pois n'Ele existiu plenamente o auxílio divino. E da parte disso que é imperfeição, faltou-lhe a esperança, como também a fé.

13. Respondo, dizendo, que a esperança não aflige a alma, pois é mais causa de prazer enquanto faz a coisa distante estar, de algum modo, presente, conforme a fé de adquiri-la; donde o Apóstolo diz em Rm 12, 12: *Alegrando-vos na esperança*. Porém, a demora da coisa esperada é que, às vezes, aflige.

14. Respondo, dizendo, que duplo é o prazer: um por parte do ato do objeto e outro por parte do próprio ato. O primeiro, porém, não é próprio da virtude, porque há alguma virtude à qual pertença sofrer por seu objeto, como na penitência. O segundo prazer, porém, que se dá no ato, é próprio da virtude, porque a ação é prazerosa para qualquer

um que possua a virtude, que é conforme o hábito; donde o penitente também se alegra na dor. Assim, portanto, a esperança, enquanto causa prazer sobre a coisa esperada, não causa prazer essencialmente, mas por acidente, enquanto faz estimar a mesma como se estivesse presente. Mas, enquanto causa o prazer do próprio ato, causa também essencialmente o prazer.

15. Respondo, dizendo, que realizar um ato difícil pode ser compreendido de dois modos: um modo que considera a dificuldade no ato; e neste sentido procedia a objeção. Assim, porém, a esperança não torna o ato difícil, porque não mostra a dificuldade do ato, porém diminui a dificuldade; outro modo, porque, por causa da esperança do homem, tornam-se difíceis.

16. Respondo, dizendo, que a distância entre o término de que e o término de quem, está presente em qualquer movimento; não é, todavia, especificado pelo movimento, mas antes pelo término. E, por isso, não se segue que se o movimento é longo, sendo mais longo o movimento, maior seria a distância. Na verdade, esta arte de arguir só há nestes que existem por si. Vemos, porém, que o movimento natural, quanto mais se aproxima do término, tanto mais se lança. E é o que semelhantemente ocorre com a esperança.

17. Respondo, dizendo, que a memória não implica alguma inerência, daí poder ter natureza de virtude, assim como tem a esperança; e, por isso, ela não é semelhante à esperança.

Outros lugares: *Summa*, 2-2, q. 17, a. 1; *In Sent.* 3, d. 26, q. 2, a. 1.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, L. 2, c. 18, n. 47-48; 50; c. 19, n. 50; 52: PL 32, 1266s.

AGOSTINHO, *De libero arbitrio*, L. 2, c. 19: PL 32, 1268.

PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, III, dist. 26: PL 192, 811. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, solutio.

GLOSSA INTERLINEARIS, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, C. 1, 2: PL, 162, 1230.

Ver em: ARISTÓTELES, *Physica*, L. 7, c. 3, n. 4 (BK 246a 13); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 7, lect. 5, n. 920 (Maggiolo).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 4, c. 9 (BK 1128b 9ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 4, lect. 17, n. 867 (Spiazzi).

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 5 (BK 1106a 7); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 5, n. 305 (Spiazzi).

Ver em: ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 2, c. 5 (BK 1106b 14ss); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 2, lect. 6, n. 315 (Spiazzi).

PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, c.4 § 15: PG 3, 713B.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 1, c. 8 (BK 1099a 21); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 1, lect. 13, n. 158 (Spiazzi).

Não foi possível encontrar esta citação.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 1, c. 9 (BK 1099b 16); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 1, lect. 13, n. 164 (Spiazzi).

PEDRO LOMBARDO, *In Epist. ad Hebraeos*, 6, v. 18-19: PL 192, 446.

GREGÓRIO, *Moralia*, C. 27: PL 75, 544.

ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 3, c. 3 (BK 1112b 27-28); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 3, lect. 8, n. 477 (Spiazzi).

Sabélíio-Sabelianismo. Sabélíio foi condenado por volta de 220 em Roma por Calisto como expoente do monarquianismo patripassiano, ou seja, uma doutrina que afirmava haver só Deus que se manifesta como Pai, como Filho e como Espírito, cujas manifestações não constituem três pessoas, senão numa única pessoa e numa única hipóstase.

Ário-Arianismo. Ário foi condenado pelo Concílio de Alexandria por volta de 318, cuja doutrina consistia em afirmar que na Trindade há três substâncias absolutamente heterogêneas e distintas.
CÍCERO, *De Inventione (Rhetorica)*, I, c. 2.

Artigo 2

Segundo, se a esperança está na vontade, como em um sujeito[235]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, o objeto da esperança é o bem árduo. Ora, o árduo é objeto do irascível. Logo, a esperança existe no irascível, e não na vontade.

2. Além do mais, a caridade é entre as virtudes a mais perfeita. Logo, ela é suficiente para aperfeiçoar uma potência. Ora, a caridade existe na vontade. Logo, a esperança não existe na vontade.

3. Além do mais, não podemos conceber várias coisas simultaneamente, porque o intelecto não pode ser informado por diversas espécies simultaneamente, assim como nem o corpo por diversas figuras, como disse Algazel.[236] Ora, pela mesma razão, uma potência não pode ser simultaneamente informada em ato por diversos hábitos, ou seja, como sendo operado em ato por ambos. Porém, pode simultaneamente ser ato da esperança como ato da caridade. Portanto, a caridade e a esperança não podem existir simultaneamente em uma potência. Ora, a caridade existe na vontade. Logo, a esperança não existe na vontade.

4. Além do mais, a esperança é certa expectativa. Ora, a certeza pertence à potência cognitiva. Logo, a esperança existe na potência cognitiva e não na vontade.

Ao contrário

1. Mas, ao contrário, a esperança é proveniente dos méritos. Ora, os méritos pertencem à vontade. Logo, a esperança existe na vontade.

Respondo

Respondo, dizendo, que, assim como foi dito, a esperança é uma virtude teologal, por isso, seu objeto é Deus. Porém, nenhuma potência sensitiva pode se estender para este objeto que é Deus, porque os sentidos corporais não transcendem a materialidade; e, por isso, a esperança não pode estar em alguma potência sensitiva. Porém, é manifesto que a esperança convém à potência apetitiva e que o objeto deste é o bem, como acima, no artigo precedente, foi dito; por isso, é necessário que ela exista na potência apetitiva da razão, que é a vontade, conforme ensina o Filósofo no livro III *Sobre a alma*. [237] Donde a esperança se encontra na vontade, como em um sujeito. Porém, deste modo, o apetite racional não se divide em irascível e concupiscível, como alguns puseram, porque o objeto da vontade é o bem, segundo o bem comum da razão, que o intelecto pode apreender, mas não o sentido. E, por isso, o apetite sensível, cujo objeto é o bem segundo a natureza particular, se divide em irascível e concupiscível, conforme as

diversas naturezas do bem sensível, que é prazeroso, conforme o sentido a que se ordena o concupiscível; ou é de outra maneira própria, tendo sobre ele impedimento do prazer, e isto é objeto do irascível. Donde se conclui que no apetite superior não são postas as potências irascível e concupiscível. Assim, portanto, o sujeito da esperança não é o irascível, mas a vontade.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que a esperança de que se fala é de difícil intelecção, que não é objeto de alguma potência especial; mas a vontade tende a ela mesma, segundo a razão universal de bem.

2. Respondo, dizendo, que a caridade aperfeiçoa a vontade perfeitamente, quanto ao seu próprio movimento, que é amar; mas limita outra perfeição, quanto a um outro movimento, que é esperar.

3. Respondo, dizendo, que, quando existem muitas coisas ordenadas para uma, podemos considerá-las simultaneamente. De modo semelhante, o movimento da esperança pode ser simultâneo ao movimento da caridade, porque ambos se ordenam mutuamente.

4. Respondo, dizendo, que a certeza da esperança deriva-se da certeza da fé, enquanto, pois, o movimento do apetite da virtude, que se dirige pela virtude cognitiva, participa algo de sua certeza.

Outros lugares: *Summa*, 2-2 q.18 a.1; *In Sent.* 3 d.26 a.5; q. 2, a. 2, ad 1.

ALGAZEL, *Metaphysica*, Pars 1, Tract. 3, Sent. 4 [*Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*. Editado por J.T. Muckle, CSB. Toronto, 1933, p. 68, 12-20].

ARISTÓTELES, *De Anima*, L. 3, c. 11 n. 4 (BK 434a 19); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De anima*, 3, lect. 14, n. 806 (Pirotta).

Artigo 3

Terceiro, se a esperança é anterior à caridade[238]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, Ambrósio[239] sobre o livro de Lc 17, 6: *Se tivésseis fé como um grão de mostarda* etc., diz: *A caridade é pela fé, a esperança é pela caridade*. Mas a fé é anterior à caridade. Portanto, a caridade é anterior à esperança.

2. Além do mais, Agostinho diz no *Enquiridion*[240] que a fé sem caridade não progride; porém, a esperança sem a caridade não pode existir. Ora, se a esperança fosse anterior à caridade, poderia existir sem ela, como a fé, embora não progredisse. Logo, a esperança não é anterior à caridade.

3. Além do mais, Agostinho disse no livro XII da *Cidade de Deus*[241] que o movimento do bem e do afeto vem pelo amor e pela santa caridade. Ora, esperar segundo o que é ato da esperança é algum movimento e o afeto é louvável. Logo, deriva-se da santa caridade. Assim, portanto, a caridade é anterior à esperança.

4. Além do mais, a esperança se dá com desejo, como foi dito acima. Ora, o desejo não é senão do bem amado. Portanto, a esperança pressupõe o amor; por conseguinte, a esperança é posterior à caridade.

5. Além do mais, o amor é a primeira entre as paixões da alma; e, na verdade, todas as paixões da alma derivam dela como Dionísio[242] demonstra. Mas a esperança implica certa paixão da alma. Logo, a caridade, que é amor, é anterior à esperança.

6. Além do mais, a esperança, ou desejo, não é senão do próprio bem. Ora, qualquer bem se faz próprio do apetite pelo amor; e, assim, pois, se responde convenientemente. Logo, a esperança e o desejo pressupõem o amor.

7. Além do mais, Agostinho diz no livro XIV da *Cidade de Deus*[243] que a reta vontade é a caridade. Mas a reta vontade precede à esperança. Logo, a caridade precede à esperança.

8. Além do mais, destas coisas que são simultâneas, uma não é anterior à outra. Mas a fé, a esperança e a caridade são simultâneas, porque assim como diz Gregório em *Sobre Ezequiel*,[244] são tidas igualmente pelo homem. Portanto, a esperança não é anterior à caridade.

9. Além do mais, o mesmo não é anterior a si mesmo. Mas o mesmo parece ser a esperança da caridade, sendo um objeto, ou seja, o sumo Bem. Portanto, a esperança não é anterior à caridade.

10. Além do mais, diz o Mestre nas *Sentenças* III, *distinção* 26,[245] que a esperança provém do mérito, e estes precedem não só à coisa esperada, mas à esperança que antecede a caridade. Logo, a esperança não é anterior à caridade.

11. Além do mais, o desespero se opõe à esperança; porém, qualquer pecado mortal se opõe à caridade. Ora, ocorre que antes o homem incida no pecado mortal do que no

desespero. Logo, a caridade é anterior à esperança.

12. Além do mais, a ordem dos hábitos e dos atos é conforme a ordem dos objetos. Mas, o bem, que é o objeto da caridade, é anterior ao difícil, que é o objeto da esperança, porque o difícil se tem pela adição ao bem. Logo, a caridade é anterior à esperança.

13. Além do mais, aquilo que convém ser com alguma nobreza incompleta em algum gênero, convém existir também de modo completo em outro. Mas é evidente que o amor incompleto de alguém precede à esperança. Portanto, por maior força de razão, o amor completo, que é a caridade, precede à esperança.

Ao contrário

1. Mas, o contrário é o que foi dito em Mt 1, 2: *Abraão gerou Isaac, Isaac gerou Jacó*: e na Glosa:[246] *Assim, também, a fé gerou a esperança, a esperança a caridade*. Mas o que gera é anterior ao gerado. Portanto, a esperança é anterior à caridade.

2. Além do mais, sobre aquele Sl 36, 3, *Confia em Deus e faze o bem*, diz a Glosa:[247] *A esperança é o introito à fé e o início da salvação humana*. E, por isso, parece que a esperança é anterior à fé. Mas a fé é anterior à caridade. Portanto, também é anterior à esperança.

3. Além do mais, o Apóstolo diz em 1Tm 1, 5: *A finalidade desta admoestação é a caridade, que procede de um coração puro, de uma boa consciência*; e a Glosa,[248] *assim também é a esperança*. E assim parece que a caridade procede da esperança. Logo, a esperança é anterior à caridade.

4. Além do mais, Agostinho disse no livro X *Sobre a Trindade*[249] que ninguém ama, senão isto a que se espera que possa vir; e àquilo que não se espera, ou não se ama ou se ama pouco. Logo, o amor pressupõe a esperança.

5. Além do mais, anterior é aquilo pelo qual não se converte a consequência do subsistente. Mas a esperança é desta natureza; de fato, na busca deste meio, qualquer um tem a caridade, tem a esperança, mas não se converte. Portanto, a esperança é anterior à caridade.

Respondo

Respondo, dizendo, que se diz algo ser anterior, ou conforme a natureza de qualquer princípio ou porque o princípio é próximo. Porém, são dois os princípios intrínsecos da coisa: matéria e forma, conforme se diz algo ser duplamente anterior. De um modo, é aquilo que é anterior à outra perfeição, assim como o ato em relação à potência e do perfeito em relação ao imperfeito em que, na verdade, a prioridade responde o princípio formal. De outro modo, é algo anterior na via da geração e do tempo e, assim, a potência é anterior ao ato no mesmo, e o imperfeito ao perfeito. Contudo, absoluta e universalmente também o perfeito é anterior no tempo, porque o imperfeito não se move senão por algo perfeito preexistente; isso, porém, responde ao princípio material.

Portanto, conforme o primeiro modo de prioridade, a caridade é naturalmente anterior à esperança; porém, conforme o segundo modo, a esperança, no homem, precede à caridade. Para evidenciar isso, deve-se saber que todos os afetos ou paixões da alma, que são certos movimentos apetitivos, são proporcionados aos movimentos naturais, porque o movimento natural procede da inclinação natural, que são chamados apetites naturais; e, de modo, semelhante, os movimentos das afeições animais procedem da inclinação animal, que é o apetite animal. Contudo, nos movimentos naturais encontramos, primeiro, de fato, o princípio do próprio movimento, que é a informação motora por sua forma não animal, como quando se gera o pesado ou o leve. Segundo, o movimento natural que provém da tal forma, como quando um corpo sobe ou desce. Terceiro, porém, é o descanso no lugar próprio. E, de modo semelhante, no apetite animal, primeiro, de fato, é uma informação do mesmo apetite pelo bem; e isso é o amor, que une o amado com o amante. No entanto, disto se segue, em segundo lugar, que se o bem amado está distante, que o apetite tenda a ele com o movimento do desejo ou de esperança. Terceiro, contudo, se segue a alegria ou o deleite, quando alguém alcança a coisa amada. Portanto, assim como o movimento e o descanso naturais provêm da forma, assim também toda afeição da alma provém do amor. Portanto, é necessário que conforme a diferença do amor se observe a diferença nos outros afetos da alma. No entanto, há um duplo amor: um, de fato, imperfeito, outro, porém, perfeito. De fato, o amor imperfeito de uma coisa existe quando alguém ama alguma coisa não como para querer um bem para ela, mas como que querendo para si mesmo o bem daquele; e aqui alguns o chamam concupiscência, como quando amamos o vinho, querendo desfrutar da sua doçura; ou quando amamos alguma pessoa para a nossa utilidade ou deleite. No entanto, o outro é o amor perfeito, pelo qual se ama o bem de alguém em si mesmo, como quando amando alguém, quero que ele mesmo tenha o bem, ainda quando a mim não sobrevenha nada dele; e aqui se diz haver amor de amizade, pelo qual alguém é amado por si mesmo; por isso, esta é a perfeita amizade, como se diz no livro VIII da *Ética*. [250] No entanto, a caridade não é qualquer amor a Deus, mas o amor perfeito, pelo qual Deus é amado em si mesmo. Contudo, para que alguém ame o bem divino por ele mesmo, é induzido aos bens que provêm de Deus, que alguém queira para si mesmo, e evite os males, unindo-se a Deus. Quanto a evitar os males, o temor pertence ao amor; porém, quanto a atingir os bens, pertence para si mesmo o amor na esperança, que é um impulso que tende a atingir alguma coisa, como foi dito. Por isso, cada um deles, segundo a própria natureza, são derivados de um amor imperfeito a Deus. E, por causa disso, na via da geração e do tempo, assim como o temor precede à caridade, como diz Agostinho no livro *Sobre o Evangelho de São João*, [251] assim, também, a esperança introduz na caridade; então, alguém, por isso, espera conseguir de Deus algum bem para si, com o qual é conduzido a amar a Deus por causa d'Ele mesmo.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que assim como diz Ambrósio[252] no mesmo lugar, novamente se englobam em uma espécie de sagrado cíclico, a saber, porque quando alguém já foi introduzido na caridade, a partir da esperança, então também espera de modo mais perfeito, e teme mais castamente, como também crê mais firmemente. E, por isso, quando se diz que pela caridade há esperança, não fala da primeira geração da caridade, mas se refere à segunda expansão da caridade, segundo a qual já está introduzida em nós, e faz com que esperemos e creiamos com maior perfeição.

2. Respondo, dizendo, que a esperança, que provém de méritos precedentes, não pode existir sem a caridade, que é o princípio do merecer. Mas a esperança informe, que se dá em ato sem o mérito, mas pelo propósito do mérito, existe, de fato, sem a caridade, mas não sem o propósito da caridade.

3. Respondo, dizendo, que Agostinho,[253] no lugar citado, fala sobre os bons movimentos e afetos meritórios, pois esses são causados pela caridade.

4. Respondo, dizendo, que essa razão prova que a esperança pressupõe algum amor. Não, porém, que pressuponha o amor de caridade, mas o amor de alguém mesmo, pelo qual alguém opta pelo bem divino.

5 e 6. E, por isso, é clara a solução para o quinto e o sexto.

7. Respondo, dizendo, que a vontade reta se diz caridade causalmente; a saber, porque a retidão perfeita da vontade não pode existir senão pela caridade. Mas tal perfeição da vontade não precede à esperança informe.

8. Respondo, dizendo, que a autoridade de Gregório[254] se entende sobre a fé, a esperança e a caridade, enquanto que são virtudes, porque não convém à fé e à esperança senão segundo que são formadas pela caridade. Mas, enquanto são informes, às vezes, precedem temporalmente à caridade.

9. Respondo, dizendo, que o bem divino, enquanto amado por si, é objeto da caridade; mas como o bem a alcançar é objeto da esperança, por causa disso, a caridade difere da esperança.

10. Respondo, dizendo, que se a esperança é informe, os méritos não precedem à esperança, mas à coisa esperada. Contudo, se a esperança é formada, assim, os méritos precedem também à esperança; e desse modo, naturalmente, precede à própria caridade.

11. Respondo, dizendo, que as coisas que são posteriores na composição são primeiras na resolução; e é por isso que na via da geração a esperança precede à caridade, mas o inverso na via da resolução, a culpa pela qual se perde a caridade precede à desesperação, pela qual se perde a esperança.

12. Respondo, dizendo, que esse raciocínio conclui que o amor universalmente é anterior à esperança, porque o bem comumente tomado é objeto do amor; não, porém, é necessário que a caridade seja anterior à esperança.

13. Respondo, dizendo, que preceder na via da geração não pertence à perfeição; porque, segundo essa via, as coisas imperfeitas são anteriores às perfeitas.

Outros lugares: *Summa*, 1-2, q. 62, a. 4; 2-2, q. 17, a. 8; *In Sent.* 3, d. 26, q. 2, a. 3, q. 2.

AMBRÓSIO, *Super Lucam*, L. 8, n. 30: PL 15, 1865.

AGOSTINHO, *Enchiridion*, C. 8: PL 40, 235; BAC IV, 472.

AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L. 12, c. 7 e 9: PL 41, 355-356; BAC XVI, 671; 674, n.2.
PSEUDO-DIONÍSIO, *De Divinis Nominibus*, C. 4, § 6: PG 3, 701.
AGOSTINHO, *De civitate Dei*, L. 14, c. 7, n. 2: PL 41, 410; BAC XVII, 70.
GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, p. 2, hom.7: PL 76, 1021.
PEDRO LOMBARDO, *Livri Quattuor Sententiarum*, III, dist. 26: PL 192, 811. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, solutio.
GLOSSA INTERLINEARIS, *Enarrationes in Evangelium Matthaei*, 1, 2: PL, 162, 1230.
GLOSSA INTERLINEARIS, *In Psalterium Expositio*, 36, 3: PL, 70, 258.
GLOSSA ORDINARIA, *Epistola I ad Timotheum*, 1, 5: PL, 114, 624-625.
AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 10, c. 1, n. 2: PL 42, 973; BAC V, 576.
ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, L. 8, c. 3 (BK 1156b 9ss); Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.* 8, lect. 3, n. 1575 (Spiazzi).
AGOSTINHO, *In Iohannis evangelium tractatus*, tract. IX, n. 4: PL 35, 2047; BAC XVIII, 333.
AMBRÓSIO, *Super Lucam*, L. 8, n. 30: PL 15, 1865.
AGOSTINHO, *De Trinitate*, L. 10, c. 1, n. 2: PL 42, 973; BAC V, 576.
GREGÓRIO, *Homiliae in Ezechielem*, p. 2, hom.7: PL 76, 1021.

Artigo 4

Quarto, se a esperança existe só nos viadores[255]

E parece que não.

Argumentos

1. Com efeito, assim como a esperança não se refere a uma coisa que se possui, o que parece repugnar o estado dos bem-aventurados, assim, também, o desejo é sobre uma coisa que não se possui, segundo se lê em 1Pe 1, 12: *ao qual os anjos desejam ardentemente perscrutar*. Logo, também a esperança pode existir nos bem-aventurados.

2. Além do mais, a esperança, cujo objeto é o bem, é algo mais perfeito do que o temor, cujo objeto é o mal. Mas nos bem-aventurados, existe algum temor, segundo se lê em Sl 18, 10: *O temor de Deus é puro, estável para sempre*. Logo, também nos bem-aventurados há certa esperança.

3. Além do mais, como a aquisição da bem-aventurança é certo bem árduo, assim também é a sua continuidade. Ora, antes que alguns alcancem a beatitude, esperam a aquisição da beatitude. Logo, também depois de terem alcançado a beatitude, podem esperar a continuidade da mesma.

4. Além do mais, a esperança e o desejo se dão no mesmo. Ora, o desespero pode se dar com relação ao outro; por isso, é mandado a nós que ninguém fique desesperado na via. Logo, também, a esperança pode se dar em relação a algum outro; e, assim, os santos que estão na Pátria celeste podem esperar acerca daqueles que estão na via que cheguem à beatitude.

5. Mas deve-se dizer que esperar a beatitude de outro não pertence à virtude da esperança. Mas, ao contrário, como a esperança é uma virtude teologal, assim também é a caridade. Ora, com a mesma virtude da caridade, o homem ama a si e ao próximo. Logo, com a mesma virtude da esperança, o homem espera a vida eterna dele e do outro; e, assim, ao esperar os bons a vida eterna para os outros, parece que existe neles a virtude da esperança.

6. Além do mais, a oração procede da virtude da esperança, como se lê em Sl 36, 5: *Entrega teu caminho ao Senhor, confia nele, e ele agir*. Ora, convém orar para os santos que estão na Pátria celeste; e, por isso, rogamos a eles, dizendo: *Todos os santos de Deus, rogai por nós*. Logo, também neles pode haver a esperança.

7. Além do mais, um mesmo é o princípio do mover até o término e descansar no término. Ora, a esperança é o princípio do movimento para a beatitude, segundo se lê em Hb 6, 19: *A esperança que o tempo penetra*, isto é, faz penetrar, *para além do véu*. [256] Logo, também a esperança é o princípio do descansar na beatitude; e, assim, é necessário que nos bem-aventurados exista a esperança.

8. Além do mais, diz Isidoro[257] que a esperança e a fé resplandecem pela justiça; e Agostinho diz no *Enquiridion*[258] que *quem vive retamente, crê retamente e espera retamente*. Ora, a justiça existe na Pátria celeste, e na retidão da vida; segundo se lê em

Is 60, 21: *O teu povo, todo ele constituído de justos*. Logo, também na Pátria celeste há fé e esperança.

9. Além do mais, a certeza da permanência perpétua na beatitude é requerida para a beatitude. E porque faltou essa permanência antes da confirmação ou da caída, não foram perfeitamente beatos, como diz Agostinho[259]. Ora, a certeza da expectativa da beatitude pertence à virtude da esperança. Logo, nos bem-aventurados há esperança.

10. Além do mais, os bens que são corrompidos, esses mesmos são males, segundo o Filósofo.[260] Portanto, se a esperança que se dá nos viadores é corrompida pela beatitude, que é o sumo Bem do homem, parece que a esperança é um mal; o que é inconveniente, porque a esperança é uma virtude, como foi dito no artigo 1 desta questão.

11. Além do mais, parece ser ato da virtude não só fazer ou querer fazer, o que pertence à virtude, quando há faculdade para ele. Com efeito, o ato de justiça é querer devolver o dinheiro devido, ainda que alguém não possa tê-lo. Ora, os santos que estão na Pátria celeste estão dispostos assim, querem esperar a beatitude, inclusive se não a tivessem. Logo, há neles um ato de esperança. Ora, o ato procede do hábito. Logo, existe neles a virtude da esperança.

12. Além do mais, Anselmo diz no livro *Sobre a semelhança*[261] que depois da ressurreição haverá nos santos uma fortaleza tão grande que poderão mover a terra; não que devam movê-la, ou algo parecido, colocados todos perfeitamente, mas por causa da sua perfeição. Logo, de modo semelhante, o hábito da esperança, que é certa perfeição da alma, pode existir nos bem-aventurados, ainda que não tenha lugar para o ato da esperança.

13. Além do mais, a bondade divina não é maior do que a majestade divina. Ora, a caridade, cujo objeto é a bondade divina, permanece na Pátria celeste. Logo, também a esperança, cujo objeto é a divina majestade.

14. Além do mais, destruído o fundamento e a parede se destrói o teto. Ora, no edifício espiritual a fé se comporta como fundamento; a esperança, porém, que levanta, se comporta pelo modo de parede. Logo, se aos bem-aventurados se lhes priva a fé e a esperança, não poderiam permanecer na caridade, que opera pelo modo de teto; o que é inconveniente, porque *a caridade jamais passará*, como diz o Apóstolo em 1Cor 13, 8.

15. Além do mais, quem espera por algo por meio de outra coisa, quando o alcança, logo se aquieta o seu desejo. Ora, as almas dos bem-aventurados esperam a glória do corpo, pelo qual, possuída, o seu apetite descansa, como diz Agostinho no livro XII do *Comentário literal ao Gênesis*. [262] Logo, existe neles a virtude da esperança.

16. Além do mais, Cristo, desde o primeiro instante da sua concepção, foi perfeito compreensor. Ora, Cristo teve a esperança: pois de sua pessoa se diz no Sl 70, 1: *Senhor, eu me abrigo em ti*, como expõe a Glosa.[263] Logo, nos bem-aventurados pode haver esperança.

Ao contrário

1. Mas, o contrário é o que se diz em Rm 8, 24: *Acaso alguém espera o que vê?* Mas os santos fruem da plena visão de Deus. Logo, neles não há esperança.

2. Além do mais, o Apóstolo em 1Cor 13, 13 prova que a caridade é maior do que a fé e a esperança, porque a caridade não acaba nunca; porém a fé e a esperança desaparecerão quando chegar o que é perfeito. Mas esse perfeito é o estado da bem-aventurança. Logo, a fé e a esperança não permanecem no estado de beatitude.

3. Além do mais, diz Agostinho no livro *Sobre o bem conjugal*: [264] *O hábito é aquilo com o qual alguém faz algo quando é necessário; e se não o faz, pode fazer.* Pelo qual se entende que onde não pode haver o ato não pode haver o hábito. Mas, na Pátria celeste, não pode haver o ato da esperança, que visa a beatitude não possuída. Logo, lá não pode haver o hábito da esperança.

Respondo

Respondo, dizendo, que removido aquilo pelo qual uma coisa recebe a espécie, é consequente que desapareça a espécie da coisa; assim, quando removida a forma substancial dos corpos naturais, não permanece a mesma espécie. Contudo, como a forma dá a espécie nas coisas naturais, assim, também, nas morais o objeto dá a espécie ao ato e, por conseguinte, o hábito; e por isso, suprimido o objeto principal de certo hábito, não pode permanecer o hábito. No entanto, o objeto da esperança, se se considera a esperança absolutamente, é o bem árduo futuro possível, como foi dito acima no artigo 1 desta questão. Por isso, se uma coisa deixa de ser boa, ou ser futura, ou ser árdua, ou ser possível, cessa a esperança, segundo a noção comum da esperança. Contudo, o objeto formal da esperança, conforme é uma virtude teologal, é o auxílio divino, ao qual se adere; e ainda que sob este objeto formal se incluam muitas matérias esperadas, porém uma é a principal, e as outras são secundárias ou adjuntas. O que, de fato, pode ser tomado de dois modos. De um modo, por parte da coisa esperada; de outro modo, por parte do homem que espera. De fato, por parte da coisa esperada, o objeto principal da esperança, conforme é uma virtude teologal, é a plena fruição de Deus, que o torna bem-aventurado; porém, as outras coisas caem sob a esperança na ordem a esse fim, sejam espirituais, sejam bens temporais. Contudo, por parte do que espera, o objeto principal é que alguém espere a beatitude para si mesmo; o secundário, porém, é o que espera para os outros, enquanto é, de certo modo, uma mesma coisa com ele, e o bem deles que deseja e espera como seu. Portanto, permanecendo o objeto principal, a saber, o árduo, que é a beatitude, seja futuro e possível de obter a respeito daquele que espera, permanece a virtude da esperança; e por esta virtude da esperança alguém espera não só a futura beatitude, mas também as outras coisas ordenadas a ela; e pela mesma virtude da esperança alguém espera a beatitude para os outros e para todas as coisas que se ordenam à beatitude. Mas se se suprime o objeto principal da esperança, conforme que é uma virtude teologal, a saber, de tal modo que a beatitude eterna já não seja futura, mas possuída, cessa a espécie desta virtude; por isso, nos bem-aventurados não existe a esperança que é uma virtude teologal. No entanto, os santos, apoiados no

auxílio divino, podem esperar algumas coisas pertencentes ou a si mesmos ou aos outros, segundo a comum noção de esperança; não, porém, segundo a própria noção de esperança que é uma virtude teologal. E um exemplo disso pode tomar-se pelo contrário, nos males. Com efeito, o objeto principal da caridade é Deus; por isso, enquanto alguém ama a Deus, pela mesma virtude da caridade ama, também, o próximo em Deus. Mas se deixa de amar a Deus, poderia amar, de fato, o próximo segundo a natureza, não, porém, pela virtude da caridade, cuja espécie se dissolve, se for removido o objeto principal.

Respostas aos argumentos

1. Respondo, dizendo, que ali fala do desejo, mas não, de fato, se coloca propriamente, segundo o que é uma coisa futura, mas conforme o que exclui o tédio; pelo modo que se diz em Eclo 24, 29: *Os que me comem terão ainda fome.*

2. Respondo, dizendo, que o temor se dá em relação ao mal. Porém, sob o mal pode se compreender todo defeito. Contudo, no homem existem três defeitos. Um, de fato, de pena; e este, de fato, visa principalmente o temor servil. No entanto, há outro defeito, de culpa; e este defeito visa o temor filial ou casto, segundo se dá no estado da via, no qual podemos cair em pecado. Porém, nem de um nem de outro modo existirá o temor na Pátria celeste, suprimidas a capacidade de culpa e pena; segundo se lê em Pr 1, 33: *Viverá tranquilo, seguro e sem temer nenhum mal.* Porém, há um terceiro defeito natural, quando qualquer criatura dista infinitamente de Deus; tal defeito não desaparecerá nunca; e este defeito visa o temor reverencial que existirá na Pátria celeste, a qual manifestará a reverência a seu criador por consideração da sua majestade, e desdenha a própria pequenez. Mas o objeto da esperança, que é a bem-aventurança futura, desaparecerá ao chegar lá, e, por isso, não permanecerá a esperança.

3. Respondo, dizendo, que a continuidade da bem-aventurança não tem razão de futuro, porque enquanto algum homem se torna bem-aventurado, participa da eternidade, na qual não existe nem passado nem futuro; por isso, na bem-aventurança, aquela continuidade se chama vida eterna. Dado, também, que teria a razão de futuro, não tem a razão de árduo em relação àquele que já possui a bem-aventurança. Com efeito, por isso mesmo, recebe não só a faculdade, mas também certa necessidade de nunca pecar e de durar sempre. E, por isso, não destrói totalmente a razão de esperança.

4. Respondo, dizendo, que essa razão procede daquilo que cai sob a esperança, não principalmente, mas secundariamente.

5. Respondo, dizendo, que ainda que permaneça o objeto principal da esperança, alguém, com a mesma virtude da esperança, espera os bens para si e para os outros; mas, removido o objeto principal, de fato, pode se esperar, de algum modo, mas não segundo a virtude da esperança.

6. Respondo, dizendo, que do mesmo modo convém aos santos orar e esperar; não, de fato, pela virtude da esperança, que se classifica como virtude teologal.

7. Respondo, dizendo, que se se toma o primeiro princípio que move até o término, é verdadeiro ser o mesmo princípio do movimento até o término e do repouso até o

término. Mas se se toma algo secundária e instrumentalmente, há alguns princípios do movimento que cessam quando se chega ao término, como cessa o navio, e o impulso do vento, quando se chega ao porto. E, desse modo, a caridade que é o primeiro movente, permanece no término da bem-aventurança, mas não a esperança, que é princípio secundário apropriado ao movimento.

8. Respondo, dizendo, que essas autoridades falam sobre a justiça e a retidão de vida segundo o estado da vida presente, em que se movem para a retidão.

9. Respondo, dizendo, que a certeza que há nos bem-aventurados sobre a estabilidade perpétua não se dá por algo que se espera como futuro, mas por algo que já foi recebido; por isso, não pertence à noção de esperança.

10. Respondo, dizendo, que assim como diz o Filósofo no livro III da *Física*,[265] nos movimentos o mais e o menos são tomados no lugar dos contrários, como o mais e o menos e o menos branco no lugar do branco e do negro; e, de modo semelhante, o mais e o menos bom no lugar do bom e do mau. Portanto, assim, a bem-aventurança que sobrevém anula a esperança, não como o bem ao mal, mas como ao menos bom; como a juventude à infância.

11. Respondo, dizendo, que o objeto de uma virtude pode faltar de dois modos. De um modo, com a possibilidade de tê-lo; e, assim, ainda que não possua o objeto, pode existir o ato da virtude e a virtude, sob esta condição, se a faculdade estiver presente. De outro modo, com a impossibilidade de tê-lo; e assim, nem o hábito, nem o ato permanece, pois permaneceriam em vão. E desse modo, fica suprimido o objeto da esperança na Pátria celeste, porque jamais será possível que seja futura a bem-aventurança, pois já a possui.

12. Respondo, dizendo, que essa fortaleza que haverá nos santos não será consequência de um princípio preexistente, isto é, da união com Deus onipotente; não, porém, será ordenada como ao fim, mas consequente ao fim, como foi dito. E, por isso, não é a mesma razão sobre a esperança, que não se dá senão por causa do movimento até o fim.

13. Respondo, dizendo, que a majestade de Deus não é menor do que a sua bondade. Mas, a caridade se comporta em relação à bondade de um modo distinto de como a esperança se relaciona com a majestade, porque a caridade, por sua própria natureza, implica a união e, por isso, se aperfeiçoa na Pátria celeste. Contudo, a esperança implica a distância, que repugna o estado da Pátria celeste.

14. Respondo, dizendo, que a fé e a esperança têm razão de fundamento ou de paridade por sua parte quanto ao que há nelas de perfeição: a saber, porque a fé está unida à verdade primeira, a esperança, porém, à suma majestade; não, contudo, pelo que ambas têm de imperfeição: a saber, enquanto a fé se dá no que não aparece e a esperança no que não se tem. E, por isso, no estado de beatitude perfeita, quando a caridade, que por razão da sua natureza não implica nada imperfeito, se aperfeiçoa, à fé sucederá um fundamento mais perfeito, a saber, a visão manifesta; e à esperança uma parede mais perfeita, a saber, como compreensão plena, segundo se lê em 1Cor 9, 24: *Correi de maneira a consegui-lo.*

15. Respondo, dizendo, que a glória do corpo se deriva da glória da alma; e, por isso, tendo a glória da alma, que é a melhor, a glória do corpo não tem razão de árduo.

16. Respondo, dizendo, que Cristo esperou segundo a noção comum de esperança; não, porém, teve a esperança que é virtude teologal, porque a beatitude para ele não era futura, mas presente.

Outros lugares: *Summa*, 1-2, q. 67, a.4; 2-2, q. 18, a. 2; *In Sent.* 3, d. 26, q. 2, a. 5, q. 2, d. 31, q. 2, a. 1, q. 2.

Optamos pela tradução do texto original da bíblia utilizado por Tomás.

ISIDORO, *De summo Bono*, L. 2, c. 4: PL 83, 603C.

AGOSTINHO, *Enchiridion*, C.117: PL 40, 286; BAC IV, 628.

AGOSTINHO, *De correctione et gracia*, C. 5, n. 7: PL 44, 919; C. 6, n. 10 no final: PL 44, 922s; C. 8, nn.17-18: PL 44, 926; C. 9, n. 20: PL 44, 927s.

ARISTÓTELES, *Topica*, L. 4, c. 4 (BK 124a 24).

Trata-se de uma obra de Eadmero. Cf. EADMERO, *Liber Anselmi de similitudinibus*, C. 52: PL 159, 631A.

AGOSTINHO, *De Genesi ad litteram*, C. 36: PL 34, 484; BAC XV, 1271.

GLOSSA ORDINARIA, *Liber Psalmorum*, 70, 1: PL 113, 952.

AGOSTINHO, *De bono coniugali*, C. 21, n. 25: PL 40, 390; BAC XII, 101.

ARISTÓTELES, *Physica*, L. 3, c. 1 (BK 201a 5); cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.* 3, lect. 1, n. 279-280 (Maggiolo).

A caridade, a correção fraterna e a esperança – Questões Disputadas sobre a Virtude – questões 2, 3 e 4
Tomás de Aquino
Publicado no Brasil, Abril de 2013
Copyright (c) 2013 by CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET - Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Ângelo Vicentin, 70
CEP: 13084-060 - Campinas - SP
Telefone: 19-3249-0580
e-mail: livros@cedet.com.br

Conselho Editorial:

Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Diogo Chiuso
Silvio Grimaldo de Camargo

Coordenação Editorial:

Diogo Chiuso

Coordenador do Projeto “Questões Disputadas”:

Bernardo Veiga

Edição, tradução e notas:

Paulo Faitanin e Bernardo Veiga

Revisão:

Instituto Aquinate e Lucas Cardoso da Silveira Santos

Projeto Gráfico / Editoração:

Arno Alcântara Júnior

Desenvolvimento de eBook

Loope – design e publicações digitais
www.loope.com.br

Logo do Instituto Aquinate: Wood engraving by Reynolds Stone, in *Saint Thomas Aquinas, Selected writings*, New York: The heritage Press, 1971, p. 1

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

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Aquino, Tomás A caridade, a correção fraterna e a esperança – Questões Disputadas sobre a Virtude [recurso eletrônico] / Santo Tomás de Aquino; Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga - Campinas, SP : Ecclesiae, 2013.

Título Original: Quaestiones Disputatae De Virtutibus, quaestio 2, 3 et 4

eISBN: 978-85-63160-74-4

1. Virtude 2. Moral. 3. Escolástica I. São Tomás de Aquino II. Título.

CDD – 179.9

Índice para Catálogo Sistemático

1. Virtude - 179.9
2. Escolástica - 189.4

A caridade, a correção fraterna e a esperança

Tomás de Aquino, filósofo e teólogo dominicano, santo e doutor da Igreja, escreveu diversas obras, dentre as mais importantes estão as famosas *Questões Disputadas*, que são o fruto característico da universidade medieval. Dessas *Questões* derivam as mais célebres contribuições de Tomás para a filosofia e também para a teologia.

A **Editora Ecclesiae** apresenta essa inédita tradução, do latim para o português, de *A caridade, a esperança e a correção fraterna*, que corresponde às *Quaestiones Disputatae De Virtutibus*, quaestio 2, 3 e 4.

Na questão 2, Tomás analisa com profundidade, e ao longo de 13 artigos, a natureza, a definição, a origem e as características específicas da caridade; na questão 3, investiga a correção fraterna e a sua relação com o preceito; e na questão 4, Tomás analisa as características da virtude teologal da esperança. Essas três questões possuem certa unidade, enquanto relativas à revelação do cristianismo. Mas, visto que em Tomás a graça supõe a natureza, o intento do autor é distinguir também o que é próprio do humano, bem como até que ponto uma virtude infusa depende da colaboração humana e quando começa a ação divina.

Os tradutores

Paulo Faitanin é doutor em filosofia Medieval, pela Universidad de Navarra. Professor do Departamento de Filosofia da UFF e diretor do Instituto Aquinate. Publicou diversos livros, entre eles *Ontologia de la Materia en Tomás de Aquino* (2001); *Introducción al 'problema de la individuación en Aristóteles* (2001); *El individuo en Tomás de Aquino* (2001); *Atualidade do Tomismo* (2008); *Tomás de Aquino, Opúsculos Filosóficos: introdução, estudo preliminar* (2009). Como pesquisador e professor de Filosofia Medieval, procura resgatar os fundamentos da Metafísica Clássica de Aristóteles e sua influência na Metafísica Escolástica, especialmente no pensamento de Tomás de Aquino.

Bernardo Veiga é doutorando em filosofia pela UFRJ e membro fundador do Instituto Aquinate, onde colabora com artigos e traduções. Autor do livro *É impossível o diálogo inter-religioso?* (2009), publicado pelo instituto Raimundo Lúlio.

O Instituto Aquinate é uma associação cultural sem fins lucrativos, cuja finalidade é promover o estudo aprofundado, atualização e difusão das obras e do pensamento de Tomás de Aquino, por meio da tradução e publicação de livros, revistas, cadernos e artigos, em versão impressa ou digital, da realização de simpósios e de cursos, palestras, conferências, grupos de estudo, assessoria acadêmica, da concessão de bolsas para pesquisa e outras atividades culturais e educativas afins. A **Editora Ecclesiae**, em parceria com o **Instituto Aquinate**, começa a publicar uma série de textos de Tomás de Aquino, inéditos em português, em edição simples e acessível, para tornar cada vez mais popular o pensamento do grande Doutor da Igreja.

Index

Folha de Rosto	2
Edição e Tradução	3
Sumário	4
Apresentação	7
Questão 2	11
Artigo 1 - Primeiro, se a caridade é algo criado na alma ou é o próprio Espírito Santo	12
Argumentos	13
Ao contrário	15
Respondo	16
Respostas aos argumentos	17
Artigo 2 - Segundo, se a caridade é uma virtude	22
Argumentos	23
Ao contrário	24
Respondo	24
Respostas aos argumentos	26
Artigo 3 - Terceiro, se a caridade é uma forma das virtudes	29
Argumentos	30
Ao contrário	31
Respondo	32
Respostas aos argumentos	32
Artigo 4 - Quarto, se a caridade é uma só virtude	36
Argumentos	37
Ao contrário	38
Respondo	38
Respostas aos argumentos	39
Artigo 5 - Quinto, se a caridade é uma virtude especial distinta ou não das outras virtudes	42
Argumentos	43
Ao contrário	44
Respondo	44
Respostas aos argumentos	45
Artigo 6 - Sexto, se a caridade pode coexistir com o pecado mortal	47

Argumentos	48
Ao contrário	49
Respondo	50
Respostas aos argumentos	50
Artigo 7 - Sétimo, se o objeto que a caridade ama é a natureza racional	54
Argumentos	55
Ao contrário	57
Respondo	57
Respostas aos argumentos	58
Artigo 8 - Oitavo, se amar os inimigos é da perfeição do conselho	61
Argumentos	62
Ao contrário	64
Respondo	64
Respostas aos argumentos	65
Artigo 9 - Nono, se há alguma ordem na caridade	69
Argumentos	70
Ao contrário	71
Respondo	71
Respostas aos argumentos	72
Artigo 10 - Décimo, se é possível haver a caridade perfeita nesta vida	76
Argumentos	77
Ao contrário	77
Respondo	78
Respostas aos argumentos	79
Resposta aos argumentos contrários	80
Artigo 11 - Décimo primeiro, se todos estão obrigados a ter a perfeita caridade	82
Argumentos	83
Ao contrário	84
Respondo	84
Respostas aos argumentos	85
Artigo 12 - Décimo segundo, se é possível perder a caridade, uma vez adquirida	89
Argumentos	90
Ao contrário	93
Respondo	93
Respostas aos argumentos	95

Artigo 13 - Décimo terceiro, se por um ato de pecado mortal, perde-se a caridade	100
Argumentos	101
Ao contrário	101
Respondo	102
Respostas aos argumentos	102
Questão 3	105
Artigo 1 - Primeiro, se a correção fraterna está no preceito	106
Argumentos	107
Ao contrário	109
Respondo	110
Respostas aos argumentos	111
Artigo 2 - Segundo, se o mandato da correção fraterna está no preceito	115
Argumentos	116
Ao contrário	119
Respondo	119
Respostas aos argumentos	120
Questão 4	125
Artigo 1 - Primeiro, se a esperança é uma virtude	126
Argumentos	127
Ao contrário	129
Respondo	129
Respostas aos argumentos	130
Artigo 2 - Segundo, se a esperança está na vontade, como em um sujeito	135
Argumentos	136
Ao contrário	136
Respondo	136
Respostas aos argumentos	137
Artigo 3 - Terceiro, se a esperança é anterior à caridade	138
Argumentos	139
Ao contrário	140
Respondo	140
Respostas aos argumentos	141
Artigo 4 - Quarto, se a esperança existe só nos viadores	144
Argumentos	145

Ao contrário	146
Respondo	147
Respostas aos argumentos	148
Créditos	151
Sobre a obra, os tradutores e o Instituto Aquinate	152