

SOBRE AS RAZÕES DA FÉ

ABOUT THE REASONS OF FAITH

Tradução, Resumo e Introdução de Carlos Arthur¹

RESUMO

As razões da fé ou, *As razões da fé, contra os sarracenos, gregos e armênios, para um cantor antioqueno*. Este texto procura responder objeções, na verdade zombarias (*irrisiones*), contra a fé cristã, dos sarracenos (*muçulmanos*), gregos, armênios e ainda outros grupos étnicos. As objeções em questão são diversificadas. Os sarracenos questionam a trindade, a encarnação e a redenção, bem como a eucaristia. Os gregos e armênios não aceitam o purgatório. Finalmente, os outros grupos mencionados partilham a fé muçulmana e supõem que a presciência divina impõe necessidade ao comportamento humano, eliminando, portanto, a liberdade, o mérito e o demérito.

Palavras-chave: Fé. Zombarias. Razões. Liberdade.

ABSTRACT

The reasons of faith or, The reasons of faith, against the Saracens, Greeks and Armenians, for an Antiochian singer. This text tries to answer objections, in fact mocking (*irrisiones*), against the Christian faith, of Saracen (Muslims), Greeks, Armenians and other ethnic groups. The objections in question are diverse. The Saracens question the trinity, the incarnation and the redemption, as well as the Eucharist. The Greeks and Armenians do not accept purgatory. Finally, the other groups mentioned share the Muslim faith and assume that divine foreknowledge imposes a need on human behavior, thereby eliminating freedom, merit and demerit.

Keywords: Faith. Mockery. Reasons. Freedom.

¹ Doutor em Estudos Medievais pela Université de Montréal. Professor assistente doutor do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: carlos-arthur@ajato.com.br

INTRODUÇÃO

As razões da fé ou, sob o título alternativo, *As razões da fé, contra os sarracenos, gregos e armênios, para um cantor antioqueno* foram escritas no final da estadia de santo Tomás em Orvieto, antes de sua partida para Roma, isto é, por volta de 1265. Como seu texto faz diversas remissões à *Suma contra os gentios*, supõe-se que tenha sido escrito pouco depois do término desta, o que levaria à data mencionada. O cantor antioqueno, ao qual o texto é dedicado, permanece desconhecido (TORREL, 2004, p. 145-146; 408-409).

Este texto procura responder objeções, na verdade zombarias (*irrisiones*), contra a fé cristã, dos sarracenos (*muçulmanos*), gregos, armênios e ainda outros grupos étnicos. As objeções em questão são diversificadas. Os sarracenos questionam a trindade, a encarnação e a redenção, bem como a eucaristia. Os gregos e armênios não aceitam o purgatório. Finalmente, os outros grupos mencionados partilham a fé muçulmana e supõem que a presciência divina impõe necessidade ao comportamento humano, eliminando, portanto, a liberdade, o mérito e o demérito.

Tomás de Aquino responde a cada uma dessas dificuldades, fazendo suas respostas serem precedidas do enunciado das objeções (Cap. 1) e de algumas considerações metodológicas (Cap. 2).

Assim, no Capítulo 1, Tomás diz que, segundo as palavras de seu interlocutor, “os sarracenos zombam de que digamos que Cristo é Filho de Deus, pois Deus não tem esposa”. O que, aliás, consta do *Alcorão* (VI, 101). Além disso, “julgam que somos loucos por confessar três deuses”. Além do mais, “zombam também de que digamos que Cristo, Filho de Deus, foi crucificado para a salvação do gênero humano, pois, se Deus é onipotente, podia salvar o gênero humano sem o sofrimento de seu Filho; podia também constituir os humanos de tal modo que não pudessem pecar”.

Enfim, no que se refere à eucaristia, “criticam também os Cristãos, que todo dia comem seu Deus no altar e que o corpo de Cristo, se fosse tão grande como um monte, já deveria estar consumido”.

Os gregos e armênios, por sua vez, sustentam que, depois da morte, “as almas nem são punidas nem recompensadas, até o dia do juízo, mas ficam como que em suspenso, porque não devem receber nem castigo nem prêmio sem o corpo”. Alegam como apoio desta opinião João 14, 2: “na casa de meu Pai há muitas moradas”.

Por fim, “Tanto os sarracenos quanto outros povos, a partir da presciência ou ordenação divina, impõem necessidade aos atos humanos, ao dizerem que os humanos não podem morrer nem pecar senão como Deus ordenou sobre os humanos e que qualquer pessoa tem sua sorte escrita na testa”.

No que respeita ao modo de proceder na discussão com esses interlocutores, Santo Tomás relembra, de início, a conhecida recomendação da Primeira Carta de São Pedro 3, 14: “Santificai Cristo em vossos corações”, o que Tomás interpreta como sendo realizado pela firmeza na fé. É este o fundamento que permite estar seguro contra todas as objeções e zombarias dos infiéis. Daí a recomendação: “Preparados sempre para satisfazer todo o que peça de vós a razão do que em vós está pela esperança e pela fé”.

O cantor antioqueno tinha pedido a Tomás argumentos morais e filosóficos, aceitos pelos sarracenos, pois seria inútil alegar autoridades contra os que não as aceitam como tais. Com o que Tomás concorda.

Observa ainda, Tomás, que não se trata de provar por meio de razões necessárias os artigos de fé. A verdade destes, com efeito, supera toda inteligência criada (humana ou mesmo angélica) e as criaturas só podem a ela aderir pela fé, porque revelada por Deus. Pretender provar os artigos de fé é simplesmente negar a transcendência da verdade de que são portadores.

Mas, se assim é, estes não podem ser falsos por procederem da verdade suprema e não podem ser refutados por razões necessárias. Então: “Como nossa fé não pode ser provada por razões necessárias, porque ultrapassa a mente humana, igualmente, não pode ser refutada por razão necessária, por causa de sua verdade”.

É o que determina o que deve ser visado numa discussão sobre os artigos de fé. Não se deve pretender provar a fé, mas defendê-la, isto é, mostrar que não é falso o que a fé católica confessa.

Para por em prática o que é assim formulado, Tomás vai invocar considerações de ordem natural no que se refere à trindade (Cap. 3 e 4) à encarnação (Cap. 5 e 6) e à redenção (Cap. 7), bem como em relação à eucaristia (Cap. 8). No Capítulo 9 (sobre o purgatório), Tomás invoca textos do Antigo e do Novo testamento para sustentar que há dois lugares para os justos e os pecadores no além túmulo. Como o pertencimento a um deles exige a ausência da mancha do pecado ou uma ruptura com Deus representada pelo pecado grave, desta dupla afirmação decorre a postulação de um terceiro lugar para aqueles que não romperam completamente com Deus, mas também não são inteiramente isentos de pecado no momento da morte (têm pecados veniais). Este terceiro lugar recebe o nome de purgatório, pois aí aqueles que não estão ainda totalmente isentos de pecado devem purgar suas faltas para serem admitidos à glória eterna.

No Cap. 10, Tomás invoca novamente considerações e comparações de ordem natural para mostrar como a presciência divina não impõe necessidade aos atos humanos.

No final do Cap. 1, Tomás diz que vai propor “algo fácil, conforme a matéria permita, o que, no entanto, ele tratou mais detalhadamente em outro lugar”; supõe-se, na *Suma contra os gentios*, que talvez Santo Tomás seja muito otimista quanto à capacidade de compreensão humana. Se é verdade que o Capítulo 5, ao invocar as razões de conveniência da encarnação, não é tão difícil de ser compreendido e, se no Cap. 10, são apresentadas antes comparações do que propriamente explicações, os Capítulos 3 e 4, bem como o 6 exigiriam algo mais. De fato, os Capítulos 3 e 4 supõem que se tenha conhecimento do papel do conceito no pensamento humano e do que procede do ato de amor. Sem esquecer noções como essência, pessoa e relação, Santo Tomás recorre também (sobretudo nos Capítulos 6 e 7) ao nosso modo de falar (*modus dicendi*) como sintoma imediato de nosso modo de entender (*modus intelligendi*) e mediato do modo de ser das coisas (*modus essendi*).

Convém ainda observar que Tomás usa de expressões bastante rudes ao se referir aos muçulmanos, como, no início do Cap. 3: “com efeito, sendo carnaís, não podem pensar senão no que cabe à carne e ao sangue”; ou no início do Capítulo 5: “por causa de semelhante cegueira da mente, zombam da fé cristã, porque confessa que Cristo, Filho de Deus, morreu, não entendendo a profundidade de tão grande mistério”; ou ainda no início do Capítulo 8: “Quão futilmente, porém, os infieís zombem deste sacramento, qualquer um, mesmo pouco instruído na religião cristã pode perceber com facilidade”. Tais expressões são, no entanto, bastante brandas perto de uma passagem da *Suma contra os gentios*, I, 6, § final (*Hi vero*):

Na verdade, aqueles que estabeleceram seitas de erros procederam por um caminho contrário [ao seguido pelo cristianismo], como é manifesto em Maomé, que aliciou os povos pela promessa dos prazeres carnaís, cujo desejo a concupiscência carnal incita. Transmitiu também preceitos conformes ao prometido dando rédea ao prazer carnal, no que é obedecido de pronto por indivíduos carnaís. Também não apresentou testemunhos da verdade a não ser os que possam ser conhecidos facilmente por qualquer um que entenda medianamente com a inteligência natural. Até mesmo, misturou o que ensinou de verdadeiro com muitas fábulas e doutrinas falsíssimas. Não apresentou também sinais feitos sobrenaturalmente, pelos quais apenas, é apresentado um testemunho adequado à inspiração divina, na medida em que a operação visível, que não pode ser senão divina, mostra o ensinante da verdade inspirado invisivelmente. Disse, porém, que era enviado com o poder das armas, sinais, que não faltam mesmo aos ladrões e tiranos. A princípio, não acreditaram alguns inteligentes, entendidos nas coisas divinas e humanas, mas indivíduos selvagens, que viviam nos desertos, ignorantes completamente de todo ensinamento divino, por cuja multidão coagiu outros a sua lei, pela violência das armas. Também, nenhum dos oráculos divinos dos profetas

precedentes lhe dão testemunho; até mesmo deturpa quase todos os ensinamentos do Antigo e Novo Testamento, com uma narrativa fabulosa, como é manifesto a quem examina sua lei. Onde, por uma deliberação astuciosa, não deixou que os livros do Antigo e Novo Testamento devessem ser lidos por seus seguidores, para que não fosse arguido de falsidade por estes. Fica, assim, manifesto que os que prestam fé ao que ele disse, crêm levemente.

De acordo com o Pe. René-Anthoine Gauthier², que fazia parte desses “quase super-humanos editores da Comissão Leonina”³, Santo Tomás nunca manifestou um interesse particular e específico pelo Islã. Tudo o que diz a respeito faria parte do conhecimento divulgado, sobretudo a crítica ao caráter carnal do paraíso prometido por Maomé. Seu conhecimento do *Alcorão* e dos seus intérpretes oficiais é indireto, através, por exemplo, de Vicente de Beauvais, Maimônides e Averrois⁴.

Um outro aspecto a ser enfatizado é a advertência de Tomás de Aquino: “embora o nosso intelecto esteja aquém do intelecto divino, não podemos falar sobre o intelecto divino de outro modo senão de acordo com a semelhança do que encontramos no nosso intelecto” (Cap. 3, início). É assim que “o que é divino pode ser nomeado pelas palavras” humanas (Cap. 3, circa medium). O que leva justamente a acentuar as diferenças entre o verbo divino e o humano (Cap. 3, parte final). Daí também a atenção ao modo de significar das palavras, já

² GAUTHIER, R.-A. **Saint Thomas d’Aquin, Somme contre les gentils: introduction**. Paris: Universitaires, 1993, p. 119-130.

³ KENNY, A.; PINBORG J. Medieval philosophical literature. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. **The Cambridge History of Latter Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 1984, p. 38.

⁴ Cf. GAUTHIER, R.-A., Op. cit., p. 123-124 e 127. As críticas dos cristãos poderiam ser revertidas e formuladas como críticas dos muçulmanos ao cristianismo. Quanto à interpretação do texto do Alcorão, ver: AVERROÏS, **Discurso decisivo**, ou melhor, **Livro da sentença de determinação e decisão do que há entre a lei e a sabedoria, quanto à conexão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, § 43-45, p. 53-55; GNILKA, J. **Bíblia e Alcorão**. São Paulo: Loyola, 2004, p. 174-189. Lei é o Alcorão e sabedoria a filosofia.

mencionado, para determinar como funciona a linguagem humana ao falar do divino. Tomás está plenamente consciente disso⁵.

Todas essas considerações supõem uma atitude fundamental: o respeito, veneração e cuidado com o divino, numa palavra, cujo sentido talvez não mais conseguimos captar em profundidade: a piedade – o desejo piedoso ou a piedosa intenção.

Guilherme de Ockham ainda conserva as mesmas expressões, mas algo mudou. Talvez, o modo de entender a relação entre o que diz a Escritura e o de que o intelecto humano é capaz. A Trindade se torna um quebra cabeça insolúvel, ao qual o princípio de contradição não se aplica:

Como é singular em Deus que três coisas sejam numericamente uma coisa, assim esta coisa numericamente uma é cada uma daquelas três coisas e, no entanto, uma destas três não é as restantes, igualmente é singular e ultrapassa todo entendimento que não se siga: a essência é numericamente o Filho; ora, o Pai não é o Filho; logo, o Pai não é a essência. Esta singularidade não deve ser sustentada senão onde a autoridade da Sagrada Escritura o obriga⁶.

Devemos, pura e simplesmente, crer nela, embora nos pareça algo que contraria a lei básica do conhecimento humano:

Assim, como tudo que é transmitido na Sagrada Escritura, por determinação da Igreja e pelo que é dito pelos Santos Padres, pode ser salvo não sustentada [a distinção formal] entre a essência e a sabedoria, assim, nego, pura e simplesmente, que tal distinção seja aí possível e nego-a universalmente nas criaturas, embora pudesse ser sustentada nas criaturas como em Deus. Com efeito, creio, assim, que é fácil sustentar a trindade de pessoas com a unidade da essência, nas criaturas, como em

⁵ Cf. Cap. 1, no fim; as análises de textos desenvolvidas no cap. 9.

⁶ I Sent., dist. II, q. 1, F – DTC XI, 1, col. 779.

Deus, nem é mais difícil, sejam quantas forem as razões opostas, pois creio que, no que se refere à presente vida, pode ser igualmente satisfeito por razões probantes, que não há três pessoas em uma essência nas criaturas, como em Deus, nem é possível conhecer com evidência que a infinitude seja mais favorável para isto, que haja várias pessoas em uma essência, do que a finitude. No entanto, porque um está expresso na Escritura e o outro, não, e parece incompatível com a razão, assim um deve ser sustentado e o outro negado⁷.

O mesmo ocorre com a presciência divina em relação aos futuros contingentes:

É impossível expressar claramente o modo pelo qual Deus conhece os futuros contingentes. No entanto, deve ser sustentado que os conhece apenas como contingentes. Isso deve ser sustentado por causa da doutrina dos Santos Padres, que dizem que Deus não conhece o que está para acontecer de modo diferente do que já aconteceu⁸.

Então, as questões teológicas tenderiam a se tornar ocasião para que sejam discutidos problemas filosóficos⁹, sobre os quais

⁷ Ibidem. Kant é herdeiro desta posição; cf. BOFF, L. **A trindade e a sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 33.

⁸ Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei respectu futurorum contingentium. In: **Opera Philosophica**. St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure Institute, 1978, v. 2. Tradução (versão preliminar) Moacyr Novaes. São Paulo: CEPAME, 1993, mimeo, p. 517, lins. 277-280.

⁹ Guilherme de Ockham dedica 5 questões da distinção II da *Ordinatio* (Comentário ao 1º livro das Sentenças (*Ordinatio*, Distinção II, q. 4-8) à discussão do problema dos universais. É verdade que nas suas origens medievais a discussão tinha ligação com a teologia trinitária – uma de suas primeiras manifestações com Roscelino (+ 1120) o leva ao triteísmo, enfrentando as reações de Santo Anselmo (+ 1109). Cf. MICHEL, A. Trinité. In: VANCANT, A. ; MANGENOT, E.; AMANN, E. **Dictionnaire de Théologie Catholique**, XV, 2, col. 1713. Mesmo Tomás de Aquino dedica na *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, 4 artigos à causa da pluralidade. Cf. Op. cit., q. 4. No entanto, o tema ganha espaço (desmesurado?) em Ockham.

nosso intelecto pode se pronunciar mais à vontade, malgrado sua complexidade e os resultados muitas vezes mais negativos (eliminação das posições inaceitáveis) do que positivos (apresentação de uma resposta considerada válida).

A argumentação bíblica de Santo Tomás se dá dentro dos quadros da exegese dialética e doutrinal medieval. Isto quer dizer que o texto bíblico é analisado com as técnicas do trívio (cf. a longa análise de II Coríntios, 5, 1-8) e busca-se, sobretudo, extrair das Escrituras as verdades de fé por elas transmitidas. Os estudiosos costumam ressaltar que Tomás de Aquino insistiu que uma argumentação teológica válida deve se apoiar no sentido literal (“histórico” na terminologia medieval), que pode ser metafórico, e não nos sentidos alegóricos¹⁰. Quer dizer, então, que, pelo menos em princípio, Tomás considera as citações por ele aduzidas como devendo ser entendidas literalmente. Entre estas estão as duas citações da parábola do rico banqueteador e do pobre Lázaro (Lc 16, 19-31). Que santo Tomás lia o texto de Lucas literalmente pareceu ser confirmado inclusive pelo uso que dele faz ao estudar o conhecimento da alma separada do corpo, pois três argumentos em sentido contrário (*sed contra*) são tirados dessa parábola¹¹.

A tradução teve como base o texto crítico da Edição Leonina, preparado por H. F. Dondaine: Sanct Thomme de Aquino, *Opera Omnia*. Roma: Sancta Sabina, 1969, tomo XL, p. B57-B73. As referências em nota foram extraídas dessa edição.

¹⁰ Cf. *Suma de Teologia*, 1^a, q. 1, a. 10, ad 1^m.

¹¹ Cf. *Suma de Teologia*, 1^a, q. 89, a. 2, 4 e 6. A parábola é invocada também no primeiro argumento inicial do a. 8. Para uma exegese atual do texto de Lc 16, 19-31 ver JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 184-186.

Capítulo primeiro: Qual é a intenção do autor

O bem-aventurado apóstolo Pedro, que recebeu do Senhor a promessa de que estabeleceria a Igreja sobre sua confissão, contra a qual as portas infernais não podem prevalecer¹², para que a fé da Igreja a ele confiada permanecesse inviolada contra estas portas infernais, dirige-se aos fiéis de Cristo, dizendo “Santificai o Senhor Cristo nos vossos corações”¹³, isto é, pela firmeza da fé, fundamento pelo qual, colocado no coração, podemos estar seguros contra todos os ataques ou zombarias dos infiéis; donde, acrescentar: “Preparados sempre para a satisfação a todo que vos pedir a razão daquilo que há em vós pela fé e a esperança”¹⁴.

Ora, a fé cristã consiste principalmente na confissão da Trindade santa e gloria-se especialmente na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, “pois a palavra da cruz, como diz Paulo, embora seja tolice para os que perecem, para aqueles que se tornaram salvos, isto é, para nós é força de Deus”¹⁵. Também nossa esperança consiste nos dois seguintes, a saber, naquilo que se espera depois da morte e no auxílio de Deus pelo qual, nesta vida, somos ajudados para merecer a bem-aventurança futura pelas obras de livre escolha.

Isto é, pois, como dizes, o que é rejeitado e ridicularizado pelos infiéis. Com efeito, os Sarracenos zombam de que digamos que Cristo é Filho de Deus, como dizes, visto que Deus não tem esposa¹⁶, e nos julgam insanos por confessar três pessoas em Deus, pensando, por isso, que professemos três deuses. Zombam também de que digamos

¹² Mat 16, 18.

¹³ I Pedro 3, 15.

¹⁴ I Pedro 3, 15.

¹⁵ I Cor 1, 18.

¹⁶ Alcorão VI, 101.

que Cristo, Filho de Deus, foi crucificado para a salvação do gênero humano; porque, se Deus é onipotente, pôde salvar o gênero humano sem a paixão de seu Filho; pôde também constituir o homem de tal modo que não pudesse pecar. Censuram também os cristãos que diariamente comem seu Deus no altar e que o corpo de Cristo, se fosse tão grande como um monte, já deveria estar consumido.

Mas, a respeito do estado das almas depois da morte, dizes que os Gregos¹⁷ e os Armênios erram ao dizer que as almas, até o dia do juízo, nem são castigadas, nem recompensadas¹⁸, mas estão como que em suspenso, porque não devem ter nem castigo, nem recompensa sem o corpo e, para sustentar seu erro, recorrem ao que o Senhor diz no Evangelho: “Na casa de meu Pai há muitas moradas”¹⁹.

A respeito do mérito, porém, que depende da livre escolha, dizes que, tanto os Sarracenos como outros povos²⁰, impõem necessidade aos atos humanos a partir da presciência ou ordenação divina, dizendo que alguém não pode morrer nem também pecar, senão como Deus ordenou²¹ sobre alguém e que cada pessoa tem escrito na testa o seu desenlace.

Sobre o que pedes razões²² morais e filosóficas, que os Sarracenos aceitam, com efeito, pareceria inútil recorrer a autoridades contra os que não aceitam as autoridades. Desejando, portanto, satisfazer teu pedido, que parece proceder de um santo desejo, para que estejas, de acordo com o ensinamento apostólico, preparado para satisfazer todo que pedir de ti razão, te exporei, sobre o que precede, algo fácil, na medida em que a matéria o suporte, o que, no entanto, tratei mais longamente em outro lugar²³.

¹⁷ Cf. *Suma contra os gentios* IV, 91, in fine.

¹⁸ Cf. Ricoldo de Monte, *Livro da peregrinação da Cruz*, cap. 17, ED. J. C. M. Laurent, Lipsia, 1873, p. 126.

¹⁹ João 14, 2.

²⁰ Talvez os Sírios e/ou Turcomanos que aceitaram o Alcorão.

²¹ Alcorão XVI, 95 e LXXIV, 34.

²² Cf. *Suma contra os gentios*, I, 2.

²³ Cf. *Suma contra os gentios*.

Capítulo segundo²⁴: Como se deve discutir contra os infiéis

A esse respeito, porém, desejo advertir-te de que, nas discussões contra os infiéis, sobre os artigos de fé, não deves te esforçar no sentido de provar a fé com razões necessárias. Isto, com efeito, suprimiria a sublimidade da fé, cuja verdade excede, não apenas as mentes humanas, mas também as dos anjos; no entanto, são cridos por nós como revelados pelo próprio Deus. Ora, dado que o que procede da verdade suprema não pode ser falso e nem algo que não é falso pode ser atacado por razões necessárias, assim como nossa fé não pode ser provada por razões necessárias porque excede a mente humana, também não pode ser refutada por razão necessária por causa de sua verdade.

Portanto, a intenção do cristão que discute quanto aos artigos de fé deve tender para isso, não para que prove a fé, mas para que defenda a fé. Daí, também São Pedro não diz “preparados sempre para a prova”, mas “para a satisfação”, de modo que se mostre racionalmente que não é falso o que a fé católica confessa.

Capítulo terceiro²⁵: Como a geração deve ser tomada na divindade

Portanto, deve-se considerar primeiro que é ridícula a zombaria por sustentarmos Cristo Filho de Deus, como se Deus tivesse esposa; de fato, como são carnis, não podem pensar senão o que é da carne e do sangue. Mas, qualquer um que tenha inteligência pode considerar que o modo de geração não é o mesmo em todas as coisas, mas em cada coisa encontra-se uma geração de acordo com o que é próprio à sua natureza; com efeito, em certos animais pela união do macho e da fêmea, nas plantas pelo crescimento ou germinação e em outros de outra maneira. Ora, Deus não é de natureza carnal de modo a precisar de uma mulher à qual se una para geração da prole, mas é de natureza espiritual ou intelectual, até mesmo mais acima de todo

²⁴ Cf. *Suma contra os gentios*, I, 7 e 9; *Suma de teologia*, 1ª parte, questão 32, artigo 1.

²⁵ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 11; *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, q. 2, a. 1 e q. 10, a. 1 e 2; *Suma de teologia*, 1ª parte, q. 27, a. 1 e 2; *Leitura sobre Jó*, cap. 1, lição 1; *Compêndio de teologia*, cap. 37-44.

intelecto. Portanto, a geração deve ser tomada nele na medida em que é adequada à natureza intelectual. Embora o nosso intelecto seja imperfeito em relação ao intelecto divino, não podemos falar de outro modo sobre o intelecto divino senão de acordo com a semelhança que encontramos no nosso intelecto.

Ora, com efeito, o nosso intelecto às vezes está inteligindo em potência e, às vezes, em ato. Sempre, porém, que entende em ato forma certo inteligível que é como que certa prole dele, donde ser também denominado **conceito da mente**, isto é, de fato, o que é significado pela voz exterior, donde, assim como a voz que significa exteriormente é chamada de **verbo**²⁶, também o conceito interior da mente, significado pelo verbo exterior é chamado de verbo do intelecto ou da mente.

Ora, esse conceito de nossa mente não é a própria essência de nossa mente, mas é algo que lhe **acontece**²⁷, porque nem o nosso próprio entender é o próprio ser de nosso intelecto; de outro modo, nosso intelecto nunca estaria senão entendendo em ato. Portanto, o verbo de nosso intelecto pode, de acordo com certa semelhança, ser chamado ou de conceito ou de prole, principalmente quando o nosso intelecto entende a si mesmo, isto é, na medida em que há certa semelhança do intelecto, procedente de seu poder²⁸ intelectual, assim como o filho também tem a semelhança do pai, ao proceder de seu poder de gerar. No entanto, o verbo de nosso intelecto não pode ser propriamente chamado de prole ou filho, porque não é da mesma natureza da qual é o nosso intelecto, pois nem tudo que procede de algo, mesmo que lhe seja semelhante, é chamado de filho; de outro modo, a imagem de si, que alguém pinta, seria, propriamente, chamada de filho. Mas, para que seja filho requer-se que o que procede, tanto tenha a semelhança daquele de quem procede como seja da mesma natureza com ele.

Ora, como em Deus o entender não é distinto de seu ser, por conseguinte, nem o verbo, que é concebido em seu intelecto é algo

²⁶ Em latim *verbum*, verbo, palavra.

²⁷ Em latim *quoddam accidens ei*, algo que é um acidente, que lhe acontece.

²⁸ Em latim *virtus*, virtude, força, capacidade, poder.

que aconteça a sua natureza ou algo alheio a ela. No entanto, pelo fato mesmo de que é verbo, tem o **constitutivo nocional**²⁹ de ser procedente de outro e de que seja semelhança daquilo de que é verbo; de fato, isto se encontra no nosso verbo. Mas, este verbo divino, encerra, além disso, que não seja algo que acontece, nem alguma parte de Deus, que é simples, nem algo alheio à natureza divina, mas algo completo subsistindo na natureza divina, tendo o constitutivo nocional de ser procedente de outro; com efeito, sem isto, “verbo” não pode ser entendido.

Ora, de acordo com o costume da linguagem humana, é chamado de filho o que procede de outro à semelhança dele, subsistindo na mesma natureza com ele. Portanto, na medida em que o divino pode ser denominado pelas palavras humanas, denominamos Filho de Deus, o verbo do intelecto divino; mas, denominamos Pai a Deus, de quem é o verbo e dizemos que a procedência do verbo é a geração do Filho, isto é, imaterial, mas não carnal como os homens carnis conjecturam.

Há também algo a mais em que a mencionada geração do Filho de Deus ultrapassa a geração humana, quer material, pela qual um humano nasce de um humano, quer inteligível, de acordo com a qual um verbo é concebido na mente humana. Com efeito, em ambas, aquilo que procede por geração, encontra-se posteriormente no tempo àquele de quem procede. De fato, o pai não gera imediatamente a partir do princípio de seu ser, mas é preciso que passe do estado imperfeito ao perfeito, no qual pode gerar; nem também, na medida em que executa a operação da geração, o filho nasce imediatamente, pois a geração carnal consta de certa mutação e sucessão. Também, de acordo com o intelecto, os humanos não estão aptos imediatamente desde o princípio para formar conceitos inteligíveis e, mesmo depois que chegam ao estado de perfeição, não integem sempre em ato, mas, primeiramente, estão inteligindo apenas em potência e depois passam a estar inteligindo em ato, e, às vezes deixam de inteligir em

²⁹ Em latim *ratio*, o que constitui a natureza ou essência de algo e que é expresso na noção, conceito ou definição.

ato e permanecem como estando inteligindo apenas em potência ou como habilitação³⁰.

Assim, portanto, o verbo humano encontra-se posteriormente ao indivíduo humano, no tempo e, às vezes, deixa de ser antes que o indivíduo humano; ora, é impossível que isto caiba a Deus, no qual não tem lugar nem a imperfeição nem alguma mudança, nem também nenhuma passagem de potência a ato, visto que Ele é ato puro e primeiro. Portanto, o verbo de Deus é coeterno com o próprio Deus.

Mas, há também algo a mais no que o nosso verbo difere do verbo divino. Com efeito, o nosso intelecto não entende tudo simultaneamente, nem por um único ato, mas por vários e assim os verbos de nosso intelecto são muitos. Mas Deus entende simultaneamente tudo e por um único ato porque seu entender não pode ser senão único, já que é seu ser; donde, se segue que em Deus haja apenas um verbo.

Além disso, há uma outra diferença a ser considerada, que o verbo do nosso intelecto não se equipara ao poder do intelecto, porque, quando concebemos algo pela mente, ainda podemos conceber muitos outros. Daí, o verbo de nosso intelecto ser imperfeito e nele pode acontecer composição, na medida em que, de muitos verbos perfeitos faz-se um verbo mais perfeito, como quando o intelecto concebe algum enunciado ou definição de alguma coisa. Mas, o verbo divino se equipara ao poder de Deus, porque Deus, por sua essência, entende a si mesmo e tudo o mais; donde, tanto é o verbo que concebe por sua essência, entendendo a si e a tudo, quanta é sua essência. É, portanto, perfeito, simples e igual a Deus.

Chamamos de Filho de Deus este verbo, pela razão já dita, o qual confessamos da mesma natureza com o Pai, coeterno com o Pai, unigênito e perfeito.

³⁰ Em latim *habitus*, habilitação, capacitação permanente.

Capítulo quarto³¹: Como deve ser tomada, na divindade, a processão do Espírito Santo, do Pai e do Filho.

Além disso, deve considerar-se que alguma operação apetitiva segue-se a todo conhecimento. Ora, entre todas as operações apetitivas dá-se que o amor é o princípio³², o qual supresso, nem haverá alegria se alguém alcançar o que não ama, nem tristeza se for impedido naquilo que não ama; se o amor for retirado, também, por conseguinte, são retiradas todas as outras operações apetitivas, que, de certo modo, referem-se à tristeza e à alegria. Portanto, como em Deus há o mais perfeito conhecimento, é preciso também estabelecer nele um amor perfeito, no qual certo procedido é expresso pela operação apetitiva, assim como no verbo pela operação do intelecto. Mas, é preciso prestar atenção a certa diferença entre a operação intelectual e a apetitiva. Pois, a operação intelectual e absolutamente toda operação cognitiva se completa pelo fato de que os cognoscíveis se encontrem de algum modo no cognoscente, isto é, o sensível no sentido e os inteligíveis no intelecto. Entretanto, a operação apetitiva se completa de acordo com uma certa ordenação ou movimento do que apetece para as coisas antepostas ao apetite. Ora, o que tem um princípio oculto de seu movimento recebe o nome de **espírito**. Com efeito, os ventos são assim chamados de espíritos porque o princípio do seu sopro não é aparente; também a respiração e o movimento das artérias, que procede de um princípio interior e oculto, recebeu o nome de espírito. Onde, o próprio amor divino, que procede, ter recebido adequadamente o nome de Espírito, na medida em que o que é divino pode ser significado pelas palavras humanas.

Ora, em nós o amor procede de uma dupla causa. De fato, às vezes, de uma natureza corpórea e material, que frequentemente é um amor impuro, porque a pureza de nossa mente é turvada por ele. Às vezes, porém, daquilo mesmo que é próprio da natureza do espírito, como

³¹ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 19; *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, q. 10, a. 1 e 2; *Suma de teologia*, 1^a parte, q. 27, a. 3; *Compêndio de teologia*, cap. 46-49.

³² Cf. *Suma de teologia*, 1^a parte da 2^a parte, q. 28.

quando amamos os bens inteligíveis e o que é adequado à razão; este amor é puro. Ora, em Deus o amor material não tem lugar; portanto, chamamos, adequadamente, o seu amor, não apenas de Espírito, mas de Espírito Santo, de modo que, pelo fato de que é chamado de Santo, exprima-se sua pureza.

Ora, é manifesto que nada podemos amar, com amor inteligível e santo, senão o que concebemos em ato pelo intelecto³³. Ora, a concepção do intelecto é o verbo. Donde, ser necessário que o amor se origine do verbo. Ora, dizemos que o Verbo de Deus é o Filho; do que fica manifesto que o Espírito Santo é a partir do Filho.

Mas, como o inteligir divino é seu ser, assim também o amar de Deus é seu próprio ser; e como Deus entende sempre em ato e entende tudo, ao entender a si mesmo, assim também ama sempre em ato e ama tudo, ao amar sua bondade. Portanto, como o Filho de Deus, que é o Verbo de Deus, é subsistente na natureza divina, coeterno com o Pai, perfeito e único, assim também é preciso confessar tudo isso sobre o Espírito Santo.

Podemos, então, coligir disso que, como tudo que subsiste numa natureza dotada de inteligência, é chamado entre nós de pessoa, entre os gregos, porém, de hipóstase³⁴, é necessário dizer que o Verbo de Deus, que chamamos de Filho de Deus, é certa hipóstase ou pessoa e é preciso dizer o mesmo sobre o Espírito Santo. Mas, a ninguém é duvidoso de que Deus, de quem o Verbo e o Amor procedem, seja uma coisa subsistente, de modo que possa também ser chamado de hipóstase ou pessoa. Desta maneira, sustentamos adequadamente na divindade três pessoas, a saber, a pessoa do Pai, a pessoa do Filho, a pessoa do Espírito Santo.

Não dizemos, porém, que estas três hipóstases ou pessoas são diversas por essência, porque, como já foi dito anteriormente³⁵, como o inteligir e

³³ Cf. *Suma de teologia*, 1ª parte, q. 36, a. 2.

³⁴ Cf. *Questões disputadas sobre o poder de Deus*, q. 9, a. 1 e 2 ; *Suma de teologia*, 1ª parte, q. 29, a. 2.

³⁵ Cf. Cap. 3.

amar de Deus é seu ser, assim também o seu Verbo e Amor são a própria essência de Deus. Ora, o que quer que seja dito de modo absoluto, não é distinto da essência de Deus. Com efeito, Deus não é grande, poderoso ou bom como algo que lhe acontece, mas por sua essência. Donde, não chamarmos as três pessoas ou hipóstases na divindade de distintas por algo absoluto, mas apenas pelas relações provenientes da processão do Verbo e do Amor. E porque chamamos de geração a processão do Verbo e da geração provêm as relações de paternidade e filiação, dizemos que a pessoa do Filho se distingue da pessoa do Pai, apenas pela paternidade e a filiação, predicando tudo o mais, de maneira comum e sem diferença de ambos, como chamamos, com efeito, o Pai, verdadeiro Deus, onipotente, eterno e o que quer que seja dito de modo semelhante, assim também o Filho; a mesma consideração se verifica sobre o Espírito Santo.

Já que, portanto, o Pai, o Filho e o Espírito Santo não se distinguem na natureza da divindade, mas só pelas relações, adequadamente, não chamamos as três pessoas de três Deuses, mas confessamos um só Deus verdadeiro e perfeito. Contudo, nos humanos, três pessoas são assim chamadas de três humanos e não de um único humano porque a natureza da humanidade, que é comum aos três, cabe-lhes diferentemente de acordo com a divisão material, que de modo nenhum tem lugar em Deus. Donde, como em três humanos haja três humanidades diferentes quanto ao número, apenas o constitutivo nocional comum de humanidade se encontra neles. Mas, nas três pessoas divinas é necessário que haja, não três divindades diferentes quanto ao número, mas uma única divindade simples, visto a essência do Verbo e do Amor não ser distinta da essência de Deus. Assim, confessamos, não três deuses, mas um único Deus por causa de uma única e simples divindade em três pessoas.

Capítulo quinto³⁶: Qual a causa da encarnação do Filho de Deus

Por causa de uma cegueira mental semelhante, zombam da fé cristã porque confessa que Cristo, Filho de Deus, foi morto, não

³⁶ Cf. *Escrito sobre as Sentenças*, III, dist. 1, q. 1, a. 2; *Suma contra os gentios*, IV, 54 e 55; *Suma de teologia*, 3ª parte, q. 1, a. 2; *Compêndio de teologia*, cap. 200 e 201.

entendendo a profundidade de tão grande mistério. Para que a morte do Filho de Deus não seja entendida deturpadamente, é preciso dizer-se algo sobre a encarnação do Filho de Deus. Com efeito, não dizemos que o Filho de Deus foi submetido à morte de acordo com a natureza divina na qual é igual ao Pai, a qual é a vida fontal de tudo, mas de acordo com nossa natureza, que assumiu na unidade da pessoa.

Portanto, para considerar de algum modo o mistério da encarnação divina é preciso advertir que tudo o que age pelo intelecto, opera pela concepção de seu intelecto, que chamamos de verbo, como é manifesto no construtor e em qualquer artífice, que opera exteriormente, de acordo com o modelo, que concebe pela mente. Portanto, como o Filho de Deus é o Verbo de Deus, segue-se que Deus fez tudo pelo Filho.

Ora, toda coisa é feita e reparada pelo mesmo. Com efeito, se uma casa tiver desabado, é reparada pela planta técnica pela qual foi de início construída. Ora, entre as criaturas, criadas por Deus por seu Verbo, ocupa a posição principal a criatura racional, tanto que todas as outras criaturas a servem e pareçam a ela ser ordenadas. Isto, com razão, pois só a criatura racional tem domínio de sua ação pela liberdade de escolha, ao passo que as demais criaturas não agem por juízo livre, mas são movidas a agir por certa força da natureza. Ora, em toda parte, o que é livre é superior ao que é servo e os servos são ordenados ao serviço dos livres e são governados pelos livres. Portanto, a queda da criatura racional, de acordo com a avaliação verdadeira, deve ser tida mais em conta do que a falha de qualquer criatura irracional. Nem há dúvida de que, no juízo de Deus, as coisas sejam julgadas de acordo com a verdadeira avaliação. Portanto, isto é adequado à sabedoria divina, que reparasse sobretudo a queda da criatura racional, mais ainda do que se o céu desabasse ou o que quer que de outro pudesse acontecer nas coisas corporais.

Ora, há uma dupla criatura racional ou intelectual: uma, de fato, que chamamos de anjo, separada do corpo e outra, unida ao corpo, que é a alma humana. Em ambas, a queda pôde acontecer por causa da liberdade de escolha. Falo de queda da criatura racional, não que deixe de ser, mas na medida em que abandona a retidão da vontade.

Com efeito, a queda ou falha é considerada sobretudo de acordo com aquilo pelo que se opera, como dizemos que o artífice erra se falha na técnica pela qual deve operar; chamamos também uma coisa natural de falhada ou defeituosa se seu poder natural, pelo qual age, se corrompe, por exemplo, se faltar numa planta o poder de germinar ou na terra o poder de frutificar. Ora, aquilo de acordo com o que a criatura racional opera é a vontade na qual reside a liberdade de escolha. Portanto, a queda da criatura racional se dá na medida em que abandona a retidão da vontade, o que acontece pelo pecado. Portanto, cabe sobretudo a Deus remover a falha do pecado, que nada mais é do que a deturpação da vontade, e fazê-lo pelo seu Verbo, pelo qual criou a totalidade das criaturas.

De fato, o pecado dos anjos não pôde ter remédio, porque, de acordo com a imutabilidade de sua natureza, são incapazes de se arrepender daquilo para o que se voltam de uma só vez. Mas os humanos, de acordo com a condição de sua natureza, têm uma vontade mutável, de modo que, não apenas possam escolher diversos bens ou males, mas também, depois que escolheram algo, podem arrepender-se disso e voltar-se para outro. Esta mutabilidade da vontade nos humanos permanece por tanto tempo quanto estão unidos ao corpo, sujeito à variação. No entanto, quando a alma foi separada de tal corpo, terá a mesma imutabilidade da vontade, que o anjo tem naturalmente. Donde, depois da morte, também a alma é incapaz de se arrepender, nem pode voltar-se do bem para o mal, nem do mal para o bem. Assim, portanto, coube à bondade de Deus que, por seu Filho, reparasse a natureza humana decaída. Mas, o modo da reparação devia ser tal que fosse adequado, tanto à natureza a ser reparada, quanto à enfermidade. Digo à natureza a ser reparada, porque, visto os humanos serem de natureza racional, dotada de liberdade de escolha, deviam ser chamados de volta ao estado de retidão, não pela necessidade de um poder externo, mas pela própria vontade; também à enfermidade, porque, visto a enfermidade consistir na deturpação da vontade, foi preciso que a reparação se desse pelo fato de que a vontade fosse reconduzida à retidão. Ora, a retidão da vontade humana consiste

na ordenação do amor que é o afeto principal; ora, o amor ordenado é que tenhamos predileção por Deus, como sumo bem, acima de tudo e que tudo o que amamos seja referido a Ele, como ao fim último e que também no demais a ser amado seja guardada a devida ordem, de modo que ponhamos o espiritual antes do corporal. Ora, para estimular o nosso amor para com Deus nada podia ter mais força do que se o Verbo de Deus, pelo qual tudo fora feito, para reparação de nossa natureza, assumisse-a, de modo que o mesmo fosse Deus e humano. Primeiro, porque, de fato, por isso sobretudo se demonstra o quanto Deus ama os humanos, que, pela salvação deles, quis se tornar humano; nem há algo que estimule mais para amar do que alguém saber que é amado.

Além disso, porque os humanos, tendo o intelecto e o afeto rebaixados para o que é corporal, não podiam ser elevados facilmente ao que está acima deles; ora, é fácil para qualquer humano que ame e conheça outros humanos, mas ter em consideração a altitude divina e dirigir-se para ela por um devido afeto de amor não é para qualquer humano, mas, para aqueles que, pelo auxílio de Deus, com grande empenho e trabalho, elevam-se do corporal para o espiritual. Portanto, para que a todos os humanos fosse manifesto um caminho fácil para Deus, Deus quis se tornar humano, para que mesmo os pequeninos pudessem pensar em Deus e amá-lo como semelhante a eles e, assim, por aquilo que podem perceber, pouco a pouco progredissem para a perfeição.

Também, pelo fato de que Deus se fez humano, é dada aos humanos a esperança para que também os humanos possam chegar à participação da perfeita bem-aventurança, que somente Deus possui naturalmente. Com efeito, conhecendo os humanos sua fraqueza, se lhes fosse prometido que chegariam à bem-aventurança, da qual os anjos mal são capazes, isto é, a que consiste na visão e gozo de Deus, mal poderiam esperar isso, a não ser que, por outra parte, lhes fosse mostrada a dignidade da natureza humana, que Deus tanto estima, que para sua salvação quis tornar-se humano; assim, pelo fato de que Deus se fez humano, nos deu esperança para que os humanos também pudessem chegar a isso, que se unissem a Deus por um bem-aventurado gozo.

Tem valor também para os humanos o conhecimento de sua dignidade pelo fato de que Deus assumiu a natureza humana, para isso, que não submetesse seu afeto a nenhuma criatura, não venerando nem demônios ou quaisquer criaturas pela idolatria, nem submetendo-se às criaturas corporais por um afeto desordenado; com efeito, é indigno que os humanos se submetam desordenadamente às coisas inferiores a Deus, já que os humanos são de tanta dignidade, de acordo com a avaliação divina, e tão próximos de Deus, para que Deus quisesse se fazer humano.

Capítulo sexto³⁷: Como deve ser entendido isto, que se diga que Deus se fez humano

Ora, quando dizemos que Deus se torna humano, ninguém julgue que isto deve ser tomado como se Deus se converta em humano, assim como o ar se torna fogo, quando se converte em fogo. Com efeito, a natureza de Deus é imutável, mas são os corpos que se convertem entre si. Ora, a natureza espiritual não se converte em natureza corporal, mas pode de algum modo a ela se unir, pela eficácia de seu poder, como a alma ao corpo. Embora a natureza humana conste da alma e do corpo e a alma seja, não de natureza corporal, mas espiritual, falta a toda criatura espiritual a simplicidade divina muito mais do que à criatura corporal a simplicidade da natureza espiritual; portanto, como a natureza espiritual se une à corporal pela eficácia de seu poder, assim também Deus pode se unir, tanto à espiritual quanto à corporal e, deste modo, dizemos que Deus foi unido à natureza humana.

Contudo, deve-se prestar atenção que cada um se mostra ser sobretudo aquilo que é o principal que nele se encontra, mas tudo o mais se mostra estar ligado ao que é principal e ser de algum modo assumido por ele, na medida em que o que é principal se serve dos demais de acordo com sua disposição. O que é, de fato, manifesto, não apenas na reunião dos cidadãos, na qual os chefes da cidade se

³⁷ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 39; *Compêndio de teologia*, cap. 211.

mostram ser como que toda a cidade³⁸ e se servem dos demais de acordo com sua disposição, como membros a eles unidos, mas também numa reunião natural. Com efeito, embora os humanos constem de alma e corpo, os humanos se mostram ser principalmente a alma, à qual o corpo se une e a alma se serve dele para as operações adequadas. Portanto, assim também na união de Deus à criatura, a divindade não é levada para a natureza humana, mas antes a natureza humana é assumida por Deus; não para que se converta em Deus, mas para que adira a Deus e sejam, de algum modo, a alma e o corpo, assim assumidos, corpo e alma de Deus, como as partes do corpo, assumidas pela alma são, de algum modo, membros da própria alma.

No entanto, nisto, deve ser prestada atenção em alguma diferença. Pois, a alma, embora seja mais perfeita que o corpo, não possui em si toda a perfeição da natureza humana. Donde, o corpo lhe advir de modo que, da alma e do corpo se complete uma natureza humana, da qual a alma e o corpo são certas partes. Ora, Deus é de tal modo perfeito em sua natureza que à plenitude da natureza dele nada possa ser acrescentado. Donde, a natureza divina não poder unir-se a outra de modo que de ambas seja constituída uma natureza comum; com efeito, assim, a natureza divina seria parte desta natureza comum, o que é incompatível com a perfeição da natureza divina, pois toda parte é imperfeita. Portanto, Deus Verbo de Deus assumiu, de tal modo, a natureza humana, que consta de alma e corpo, que, no entanto, nem uma natureza se convertesse na outra, nem das duas se formasse uma natureza, mas, depois da união, as duas naturezas permaneçam distintas quanto às propriedades das naturezas.

Por outro lado, deve considerar-se que, quando uma natureza espiritual se une a uma natureza corporal pelo poder espiritual, quanto maior for o poder da natureza espiritual, tanto mais perfeitamente e mais firmemente assume para si a natureza inferior. Ora, o poder de Deus é infinito, ao qual toda criatura está submetida, e se serve de cada uma à sua escolha. Mas, não se serviria delas a não ser

³⁸ Cf. *Comentário à Ética a Nicômaco*, IX, 9 (1168b31).

que, pela eficácia de seu poder se unisse a elas. Ora, une-se tão mais perfeitamente a alguma natureza criada, quanto mais exerce nela seu poder. Com efeito, exerce seu poder em todas as criaturas quanto ao fato de que concede a todas o ser e as move para as próprias operações. De acordo com isso, se diz que está de certo modo comum em todas as coisas, mas de certo modo mais especial exerce seu poder nas mentes santas³⁹, que não só conserva no ser e move para operar, como as demais criaturas, mas as atrai para que o conheçam e amem, Donde, se dizer que habita especialmente nas mentes santas e as santas mentes são ditas cheias de Deus.

Portanto, como de acordo com a grandeza do poder que Deus exerce na criatura se diz que se une mais ou menos à criatura é manifesto que, visto que a eficácia do poder divino não pode ser compreendida pelo intelecto humano, Deus pode se unir à criatura de um modo mais sublime do que o intelecto humano possa captar. Portanto, dizemos que Deus foi unido de modo incompreensível e inefável à natureza humana em Cristo, não só por habitação nele como nos demais santos, mas de certo modo singular, de tal maneira que a natureza humana fosse certa natureza do Filho de Deus, para que o Filho de Deus, que tem a natureza divina a partir do Pai eternamente, por uma admirável assunção, tenha temporalmente a natureza humana do nosso gênero. Assim, qualquer que seja a parte da natureza humana pode ser dita do próprio Filho de Deus e o que quer que faça ou sofra qualquer parte da natureza humana pode ser atribuído ao Filho de Deus unigênito Verbo de Deus. Donde, não dizermos inadequadamente que tanto a alma e o corpo são do Filho de Deus, mas também os olhos e a mão; que o Filho de Deus viu corporalmente por causa da visão do olho, ouviu por causa da audição do ouvido e assim sobre o demais que possa caber, quer às partes da alma, quer às do corpo.

Ora, desta admirável união, nenhum exemplo mais adequado pode ser encontrado do que a partir da união do corpo e da alma racional;

³⁹ Cf. Pedro Lombardo, *Livro das sentenças*, I, dist. 37 e as citações dos Padres aí alegadas.

é também um exemplo adequado disto, que o verbo, que permanece escondido no coração, torne-se sensível pela assunção da voz e da escrita. No entanto, esses exemplos são muito falhos na representação da citada união, assim como os demais exemplos humanos para com as coisas divinas. Pois, nem a divindade se une de modo que seja parte de alguma natureza composta, como a alma é parte da natureza humana, nem se une à natureza humana de modo que seja apenas significada por ela, como o verbo do coração é significado pela voz ou a escrita, mas de modo que verdadeiramente o Filho de Deus tenha a natureza humana e seja chamado de humano. Donde, ser manifesto que não dizemos que Deus foi unido à natureza corporal de modo que seja um poder num corpo ao modo dos poderes materiais e corporais, porque nem o intelecto da alma⁴⁰ unida ao corpo, é um poder unido deste modo ao corpo. Portanto, muito menos o Verbo de Deus, que, de modo inefável e mais sublime, assumiu para si a natureza humana.

É, portanto, manifesto, de acordo com o que precede, que o Filho de Deus tem, tanto a natureza divina como a humana, uma eternamente, a outra, temporalmente, por assunção. Ora, acontece que vários são tidos pelo mesmo, de acordo com modos diversos, nos quais, porém, sempre o que é principal é dito “ter” e o que não é principal “ser tido”. Com efeito, o todo tem muitas partes, como um humano, mãos e pés. Mas, não dizemos, inversamente, que as mãos ou pés tenham um humano. Também um sujeito tem muitos acidentes, como a maçã, a cor e o cheiro e não o inverso. Também um humano tem o que lhe é exterior, como as posses ou as roupas e não o inverso.

Mas, apenas nos que são partes de algo uno, se diz algo “tem” e “é tido”, como a alma tem o corpo e o corpo a alma; enquanto o marido e a esposa estão unidos num matrimônio, diz-se que o marido tem a esposa e a esposa tem o marido. Semelhantemente, nos demais que são unidos por uma relação, como dizemos que o pai tem um filho e o filho um pai. Se, portanto, Deus se unisse à natureza humana como a alma ao corpo, de modo que daí se constituísse uma natureza comum,

⁴⁰ Cf. *Comentário ao Sobre a alma*, III, 7 (329b5); *Sobre a unidade do intelecto*, cap. 1.

poderia ser dito que Deus tem a natureza humana e que a natureza humana tem Deus, como a alma tem o corpo e ao inverso. Ora, visto que da natureza divina e da humana não pode ser constituída uma natureza, por causa da perfeição da natureza divina, como já foi dito⁴¹ e, no entanto, na citada união é principal o que é da parte de Deus, segue-se manifestamente que é preciso que da parte de Deus seja tomado o que tem a natureza humana.

Ora, se diz que o que tem alguma natureza é um suposto⁴² ou hipóstase desta natureza, como se diz que é uma hipóstase ou suposto o que tem a natureza de cavalo. Se for intelectual a natureza que tem, será dito que tal hipóstase é uma pessoa, como dizemos que Pedro é uma pessoa porque tem uma natureza humana, que é uma natureza intelectual. Portanto, como o Filho de Deus unigênito, isto é, o Verbo de Deus tem a natureza humana por assunção, como já foi dito⁴³, segue-se que é suposto, hipóstase ou pessoa de natureza humana; como tem também a natureza divina, eternamente, não a modo de composição, mas por simples identidade, diz-se também hipóstase ou pessoa de natureza divina, na medida, porém, que o divino pode ser expresso pelas palavras humanas. Portanto, o próprio Verbo de Deus unigênito é hipóstase ou pessoa de duas naturezas, a saber, da divina e da humana, subsistindo em duas naturezas.

No entanto, se alguém objetar que, como a natureza humana em Cristo não é acidente, mas certa substância – não, porém, universal, mas particular, que é chamada de hipóstase – parece seguir-se que a própria natureza humana em Cristo é certa hipóstase além da hipóstase do Verbo de Deus e, assim, haveria em Cristo duas hipóstases. Aquele que objeta isto deve considerar que nem toda substância particular é denominada hipóstase, mas só a que não é tida por algo superior. Com efeito, a mão humana é certa substância particular, mas não se pode chamar de hipóstase, nem de pessoa

⁴¹ No começo deste capítulo.

⁴² Cf. *Suma de teologia*, 1ª parte, q. 29, a. 2.

⁴³ Anteriormente, neste capítulo.

porque é tida por um superior que é indivíduo humano. De outro modo, em qualquer humano haveria tantas hipóstases ou pessoas quantos são os membros ou partes. Portanto, a natureza humana em Cristo não é acidente, mas substância – não universal, mas particular – não pode, porém, dizer-se que é hipóstase, porque é assumida por um superior, a saber, pelo Verbo de Deus.

Assim, portanto, Cristo é uno por causa da unidade da pessoa ou hipóstase; nem pode dizer-se, propriamente, que Cristo é dois, mas se diz propriamente, que Cristo tem duas naturezas. Embora a natureza divina predique-se da hipóstase de Cristo, que é a hipóstase do Verbo de Deus, que é sua essência, a natureza humana não pode ser predicada dele em abstrato, bem como nem de alguém que tenha a natureza humana; com efeito, como não podemos dizer que Pedro seja a natureza humana, mas que é um humano na medida em que tem a natureza humana, igualmente não podemos dizer que o Verbo de Deus é a natureza humana, mas que tem a natureza humana assumida e por isso se diz um humano.

Portanto, ambas as naturezas predicam-se do Verbo de Deus, mas uma apenas em concreto, isto é, a humana, como quando dizemos “o Filho de Deus é um humano”; no entanto, a natureza divina predica-se em abstrato e em concreto. Com efeito, pode ser dito que o Verbo de Deus é a essência divina ou natureza e que é Deus. Mas, como Deus é o que tem a natureza divina e um humano é o que tem a natureza humana, por estes dois nomes, são significadas as duas naturezas tidas, mas um só que tem ambas. Ora, o que tem a natureza é a hipóstase, assim como se entende no nome de Deus a hipóstase do Verbo de Deus, igualmente no nome de humano entende-se a hipóstase do Verbo de Deus, na medida em que é atribuída a Cristo. Assim, é manifesto que, pelo fato de dizermos que Cristo é Deus e homem, não dizemos que é dois, mas um, em duas naturezas.

Mas, como o que cabe à natureza pode ser atribuído à hipóstase dessa natureza, e a hipóstase, tanto da natureza humana como da divina, inclui-se tanto no nome, que significa a natureza divina, quanto no nome que significa a humana, pelo fato de que é a mesma hipóstase

que tem ambas as naturezas, por conseguinte, tanto a divina quanto a humana são predicadas dessa hipóstase, quer na medida em que está incluída no nome, que significa a natureza divina, quer na medida em que está incluída no nome, que significa a natureza humana. Com efeito, podemos dizer que Deus Verbo de Deus foi concebido, nasceu da Virgem, padeceu, morreu e foi sepultado, atribuindo à hipóstase do Verbo de Deus o que é humano por causa da natureza humana. Ao revés, podemos dizer que este humano é um com o Pai, que é eternamente e que criou o mundo por causa da natureza divina.

Portanto, nesses tão diversos a serem predicados de Cristo, encontra-se uma distinção, se for considerado de acordo com o que estes são ditos de Cristo, pois alguns são ditos de acordo com a natureza humana, alguns de acordo com a divina. Se, porém, for considerado de que são ditos, são enumerados sem distinção, porque é a mesma a hipóstase da qual, tanto o que é divino quanto o que é humano, são ditos. Como se disser que é o mesmo humano que vê e que ouve, mas não de acordo com o mesmo, pois vê por meio dos olhos e ouve por meio dos ouvidos; também é a mesma maçã que é vista e que é cheirada, mas isto pelo odor e aquilo pela cor. Por razão do que, podemos dizer que aquele que vê ouve e que o que ouve vê e que o que é visto é cheirado e o que é cheirado é visto. Semelhantemente, podemos dizer que Deus é dado à luz pela Virgem, por causa da natureza humana e que este humano é eterno por causa da natureza divina.

Capítulo sétimo⁴⁴: Como deve ser tomado que se diga que o Verbo de Deus padeceu e morreu e que disse não se segue nada inadequado

Portanto, a partir da consideração do que precede já pode ficar suficientemente claro que nada de inadequado se segue do fato de que confessemos que Deus unigênito Verbo de Deus padeceu e morreu. Com efeito, não lhe atribuímos isto de acordo com a natureza divina,

⁴⁴ Cf. *Escritos sobre as Sentenças*, III, dist. 20, a. 1, ql. 3 e a. 4, ql. 2; *Suma contra os gentios*, IV, 55; *Quodlibet*, II, a. 2; *Suma de teologia*, 2ª parte, q. 40, a. 3; q. 46, a. 1-4; q. 50, a. 1; *Compêndio de teologia*, cap. 227.

mas de acordo com a humana, que assumiu, pela nossa salvação, na unidade da pessoa.

Se, porém, alguém objetar que Deus, sendo onipotente, poderia salvar o gênero humano de outro modo, não pela morte de seu Filho unigênito, quem objeta isto deve considerar que, nas obras de Deus, deve ser considerado o que pôde ser feito mais adequadamente, mesmo se Deus pudesse fazê-lo de outro modo; do contrário semelhante razão tornaria inútil todas suas obras. Com efeito, se for considerado por que Deus teria feito o céu de tanto tamanho e por que criou as estrelas em tal número, àquele que reflete sabiamente ocorre que assim pôde se fazer mais adequadamente, embora Deus pudesse fazer de outro modo. Digo isto, porém, na medida em que cremos que a disposição de toda a natureza – e dos atos humanos – está sujeita à providência divina. Pois, supressa esta crença, todo culto da divindade é excluído. Ora, tomamos a presente discussão em relação aos que se dizem adoradores de Deus, quer sejam cristãos, sarracenos ou judeus; mas, em relação aos que dizem que tudo procede de Deus por necessidade, foi discutido mais cuidadosamente por nós em outro lugar⁴⁵.

Portanto, se alguém considerar com intenção devota a adequação da paixão e morte de Cristo, encontrará tanta profundidade de sabedoria⁴⁶ que sempre ocorrerá algo a mais e maior a quem reflete, de modo que pode experimentar-se que é verdadeiro o que diz o Apóstolo: “Pregamos Cristo crucificado, de fato, escândalo para os judeus, mas loucura para os gregos; para nós, porém, Cristo poder de Deus e sabedoria de Deus”. E acrescenta: “O que é louco de Deus é mais sábio que os homens”⁴⁷.

Portanto, ocorre que se deva considerar, primeiro, que Cristo assumiu a natureza humana para reparar a queda dos humanos, como já dissemos⁴⁸, foi preciso que sofresse e fizesse aquilo pelo que, de acordo

⁴⁵ Cf. *Suma contra os gentios*, II, 64, 72 e 73.

⁴⁶ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 54, princípio.

⁴⁷ I Cor. I, 23-25.

⁴⁸ No cap. 5.

com a natureza humana, se pudesse trazer remédio contra a queda do pecado. Ora, o pecado dos humanos consiste principalmente no fato de que, aderindo aos bens corporais, despreze os bens espirituais; logo, isto foi conveniente, que o Filho de Deus mostrasse aos humanos, na natureza assumida, pelo que fez e sofreu, que os humanos contassem os bens ou males temporais como nada, para que não fossem menos entregues aos bens espirituais, impedidos pela afeição desordenada aos temporais.

Donde, Cristo ter escolhido pais pobres, mas perfeitos em virtude, para que alguém não se glorie apenas da nobreza da carne e da riqueza dos pais; levou uma vida pobre para ensinar a desprezar as riquezas; viveu despojado de qualquer dignidade para afastar os humanos do desejo desordenado da honra; suportou o trabalho, a fome, a sede e as aflições do corpo para que os humanos, inclinados para os prazeres e delícias por causa das dificuldades desta vida, não se afastassem do bem da virtude. Por último, suportou a morte para que, por causa do medo da morte, alguém não abandonasse a verdade e, para que alguém não temesse morte desprezível pela verdade, escolheu o gênero de morte mais degradante⁴⁹, a saber, a morte de cruz. Assim, portanto, foi adequado que o Filho de Deus feito homem sofresse a morte para que, pelo seu exemplo, incitasse os humanos para a virtude, sendo assim verdadeiro o que Pedro diz: “Cristo padeceu por nós, deixando-vos o exemplo para que sejam seguidas suas pegadas”⁵⁰.

Além disso, porque para a salvação é necessário aos humanos, não apenas o comportamento certo, pelo qual são evitados os pecados, mas também o conhecimento da verdade, pela qual são evitados os erros, foi necessário para a reparação do gênero humano que o Unigênito Verbo de Deus, ao assumir a natureza humana, confirmasse os humanos no conhecimento certo da verdade. Ora, à verdade, que é ensinada pelos humanos não se presta uma fé totalmente firme, porque os humanos

⁴⁹ Cf. Agostinho, *sobre 83 questões diversas*, q. 25 (PL 34, 17), citado por Tomás na *Suma de teologia*, 3ª parte, q. 50, a. 1.

⁵⁰ I Pedro 2, 21.

podem tanto se enganar como enganar, mas de Deus apenas, sem nenhuma dúvida, o conhecimento da verdade é confirmado. Assim, portanto, foi preciso que o Filho de Deus feito homem propusesse aos humanos o ensinamento da verdade divina de modo que mostrasse que esta procede de Deus e não dos humanos. De fato, mostra isso, por um grande número de milagres; com efeito, devia se crer no que dizia sobre Deus, aquele que fazia o que somente Deus pode fazer, por exemplo, ao ressuscitar mortos, dar a luz a cegos e fazer o demais desse tipo; de fato, quem operava por Deus era, por conseguinte, também como se falasse por Deus.

Ora, seus milagres, os que se encontravam presentes puderam ver, mas pelos vindouros poderiam ser cridos que foram feitos. Ora, contra isto a sabedoria divina trouxe um remédio pela baixa condição de Cristo. Com efeito, se tivesse vivido rico no mundo, poderoso e revestido de grande dignidade, poder-se-ia crer que seu ensinamento e milagres tivessem sido possíveis por favor humano e por poder humano. Por isso, para que se tornasse manifesta a obra do poder divino, escolheu tudo que é desprezível e de baixa condição no mundo: mãe pobre, vida sem recursos, discípulos e mensageiros ignorantes, ser rejeitado e condenado até à morte pelos grandes do mundo, de modo que aparecesse manifestamente que a aceitação de seus milagres e ensinamento não foi pelo poder humano, mas pelo divino.

Donde, no que fez ou sofreu, uniam-se simultaneamente tanto a baixa condição humana quanto o poder divino. De fato, no nascimento, envolvido em panos, foi colocado numa manjedoura, mas foi louvado pelos anjos e adorado pelos magos – estes conduzidos por uma estrela; foi tentado pelo diabo, mas servido pelos anjos; viveu sem recursos e mendigo, mas ressuscitou os mortos e deu a luz aos cegos; morreu pregado numa cruz, foi contado entre os ladrões, mas à sua morte o sol se escureceu, a terra tremeu, as pedras racharam, os túmulos se abriram e os corpos dos mortos ressuscitaram. Portanto, se alguém vir tanto fruto, a saber, a conversão de quase todo o mundo a Cristo, seguir-se de tais inícios e ainda busque outros sinais para crer, pode ser considerado mais duro que uma pedra, já que, à sua morte, mesmo

as pedras se partiram. Daí vem o que o Apóstolo diga aos Coríntios “a palavra da cruz é tolice para os que se perdem, mas para os que são salvos, isto é, para nós, é poder de Deus”⁵¹.

A esse respeito, há, contudo, algo mais que deve ser considerado de acordo com a mesma ordenação da providência pela qual o Filho de Deus feito homem quis sofrer em si mesmo as fraquezas humanas, quis também que seus discípulos, que instituiu ministros da salvação humana, fossem desprezíveis no mundo; donde, não ter escolhido instruídos e nobres, mas ignorantes e sem nobreza, isto é, pescadores pobres. Ao enviá-los para ocupar-se com a salvação dos humanos, ordenou que observassem a pobreza⁵², sofressem as perseguições⁵³ e injúrias e mesmo suportassem a morte⁵⁴ pela verdade, para que sua pregação não parecesse organizada para algum benefício terreno e para que a salvação do mundo não fosse atribuída à sabedoria ou poder humano, mas apenas ao divino; donde, nem lhes ter faltado o poder divino, operando maravilhas, os que, porém, de acordo com o mundo, pareciam desprezíveis.

Ora, isso era necessário para a reparação humana, para que os humanos aprendessem não confiar soberbamente em si mesmos, mas em Deus. Isso, com efeito, é requerido para a perfeição da justiça humana, que os humanos se submetam totalmente a Deus, de quem esperem também conseguir todos os bens a serem obtidos e reconheçam os obtidos. Portanto, para desprezar os bens presentes deste mundo e suportar quaisquer adversidades até a morte, de modo nenhum seus discípulos puderam ser melhor instruídos do que pela paixão e morte de Cristo; donde, ele próprio ter-lhes dito também em João⁵⁵: “Se me perseguiram, perseguirão também a vós”. Enfim, deve, porém, ser considerado que a ordem da justiça implica que uma pena seja

⁵¹ Mt 27, 51.

⁵² Cf. Lc. 9, 3.

⁵³ Cf. Mt 5, 10 e Mc. 10, 30.

⁵⁴ Mt 24, 9.

⁵⁵ Jo 15, 20.

infringida pelo pecado. Com efeito, aparece nos julgamentos humanos que o que foi feito injustamente é reconduzido à justiça, quando o juiz retira do que, tomando o que é alheio, tem mais do que deve, o que tem a mais e o dá ao que tem menos. Ora, quem quer que peque, cede mais à sua vontade do que deve; com efeito, para que satisfaça sua vontade, transgride a ordem da razão e da lei divina. Portanto, para que seja reconduzido à ordem da justiça, é preciso que, na vontade, seja subtraído dele o que quer; o que se faz quando é punido pela subtração dos bens que quer ter ou pela imposição dos males que recusa sofrer.

Portanto, esta reintegração da justiça pela pena se faz às vezes pela vontade daquele que é punido, quando ele próprio assume uma pena para si, para que retorne à justiça; às vezes se faça contra sua vontade e então, de fato, ele não é reconduzido à justiça, mas a justiça é satisfeita nele. Ora, todo o gênero humano estava submetido ao pecado; portanto, para que fosse reconduzido ao estado de justiça, era preciso intervir uma pena que os humanos eles próprios assumissem para si, para satisfazer a ordem da justiça divina.

Ora, nenhum humano puro e simples poderia ser tão capaz que pudesse satisfazer suficientemente a Deus, assumindo alguma pena voluntária, ainda que por pecado próprio, muito menos pelo pecado de todos. Com efeito, quando os humanos pecam, a lei de Deus é transgredida e, assim, o quanto está em si, faz uma ofensa a Deus, que é de dignidade infinita. Ora, tão maior é a ofensa quanto maior é aquele contra quem ela é cometida; com efeito, é manifesto que é julgada maior a ofensa, se alguém agredir um cavaleiro do que um camponês e ainda maior se agredir o rei ou o príncipe. Portanto, o pecado, cometido contra Deus, implica de certo modo uma ofensa infinita.

Ora, por outro lado, deve-se considerar que a satisfação é também avaliada de acordo com a dignidade daquele que satisfaz, pois, uma só palavra de súplica pronunciada pelo rei, em satisfação de alguma ofensa, seria considerada uma satisfação maior do que se algum outro dobrasse os joelhos, ou andasse nu, ou exibisse qualquer humilhação para satisfazer a ofensa ao que a sofreu. Ora, nenhum humano puro e simples era de dignidade infinita, cuja satisfação pudesse ser condigna

contra a ofensa a Deus. Foi, portanto, preciso que houvesse algum homem de dignidade infinita, que recebesse uma pena por todos e satisfizesse, assim, condignamente pelos pecados de todo o mundo. Portanto, o unigênito Verbo de Deus, verdadeiro Deus e Filho de Deus, assumiu a natureza humana e nela quis sofrer a morte para isso, para que purgasse do pecado todo o gênero humano, ao satisfazer. Donde, Pedro dizer também: “Cristo morreu uma só vez por nossos pecados, o justo pelos injustos, para nos oferecer a Deus”⁵⁶.

Portanto, não foi adequado, como opinam, que Deus purgasse os pecados humanos sem satisfação, nem também que não permitisse que os humanos caíssem em pecado. Com efeito, o primeiro seria incompatível com a ordem da justiça; o segundo, à ordem da natureza humana pela qual os humanos são livres por sua vontade, podendo escolher o bem ou o mal. Ora, cabe à providência, não destruir a ordem das coisas, mas salvar. Portanto, a sabedoria de Deus apareceu sobretudo nisso, que tanto conservou a ordem, quer da justiça quanto da natureza, quanto misericordiosamente proveu aos humanos o remédio da salvação pela encarnação e morte de seu Filho.

Capítulo oitavo⁵⁷: Como deve ser tomado que os fiéis recebem o corpo de Cristo e que disso não se segue nada inadequado

Portanto, já que os humanos são purgados do pecado pela paixão e morte de Cristo, para que a memória deste tão imenso benefício permanecesse em nós perpetuamente, o Filho de Deus, ao aproximar-se a paixão, deixou aos seus fiéis a memória de sua paixão e morte, a ser perpetuamente recordada, entregando a seus discípulos seu corpo e sangue sob as aparências do pão e do vinho, o que a Igreja de Cristo repete até agora em memória desta paixão digna de veneração, por toda a terra. Mas, quão futilmente os infiéis zombem desse sacramento, qualquer um, mesmo pouco instruído na religião cristã, pode perceber com facilidade. Com efeito, não dizemos que o corpo de

⁵⁶ I Carta de São Pedro 3, 18.

⁵⁷ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 63.

Cristo seja dividido em partes e, assim dividido, seja recebido pelos fiéis, sob o sacramento, de modo que seja preciso que um dia acabe, mesmo se tivesse o tamanho de um monte, como dizem. Mas, pela conversão do pão no corpo de Cristo, dizemos que o corpo de Cristo está no sacramento da Igreja e ser comido pelos fiéis. A partir de que, portanto, o corpo de Cristo não é dividido, mas algo é convertido nele, não há nenhuma necessidade de que, pela manducação dos fiéis, algo seja subtraído de sua quantidade.

Mas, se algum infiel quiser dizer que esta conversão é impossível, considere que – se a onipotência de Deus for confessada – como, pelo poder de natureza, uma coisa converter-se em outra, quanto à forma, como, que o ar se converta em fogo, enquanto a matéria, que primeiro estava colocada sob a forma do ar, em seguida esteja sob a forma do fogo, muito mais o poder de Deus onipotente, que faz vir a ser toda a substância da coisa, não apenas mudando de acordo com a forma, como faz a natureza, poderá converter este todo naquele todo⁵⁸, de modo que, assim, o pão se converta no corpo de Cristo e o vinho no sangue.

Se, porém, alguém quiser recusar essa conversão pelo que aparece aos sentidos, pois nada, de acordo com os sentidos, se muda no sacramento do altar, considere, quem é desse modo, que tudo o que é divino nos é assim proposto, para que nos chegue sob a cobertura⁵⁹ das coisas visíveis. Portanto, para que corpo do Cristo e o sangue espiritual e a divina refeição fossem tidos e totalmente como que o alimento e a bebida comum⁶⁰, não nos são dados sob a aparência própria da carne e do sangue, mas sob a aparência do pão e do vinho; para que não acontecesse também o horror de comer carne humana e beber sangue humano.

Nem dizemos, porém, que isso assim acontece, como se estas aparências que se manifestam aos sentidos no sacramento do altar estejam somente na imaginação dos que veem, como costuma acontecer

⁵⁸ Cf. *Suma de teologia*, 3ª parte, q. 75, a. 4.

⁵⁹ Cf. Isidoro, *Etimologias*, VI, n. 19 e n. 40 (PL 82, 255c).

⁶⁰ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 61.

nas ilusões das artes mágicas, porque nenhuma ficção é adequada ao sacramento da verdade. Mas, Deus, que é o criador da substância e do acidente, pode conservar no ser os acidentes sensíveis, tendo os substratos sido mudados em outro. Com efeito, pode tanto produzir quanto conservar no ser os efeitos das causas secundárias pela sua onipotência, sem as causas segundas. Mas, se alguém não confessa a onipotência de Deus, não assumimos na presente obra a discussão contra um tal, mas contra os sarracenos e outros, que confessam a onipotência de Deus.

Contudo, os demais mistérios desse sacramento não cabem ser mais discutidos aqui, porque os segredos da fé não devem ser dados a ver⁶¹ aos infiéis.

Capítulo nono⁶²: Que há um lugar especial onde as almas são purgadas antes de irem para o paraíso

Resta agora considerar sobre a opinião de alguns que dizem que não há purgatório depois da morte. Para que alguns humanos chegassem a essa postura, parece que lhes aconteceu o que em muitas outras aconteceu a muitos. Com efeito, alguns, enquanto quiseram evitar descuidadamente alguns erros, incidiram nos erros contrários, como Ario, enquanto quis evitar o erro de Sabélio, que confundia as pessoas da santa Trindade, incidiu no erro contrário ao dividir a essência da divindade. De modo semelhante, Êutiques, enquanto quis evitar o erro de Nestório⁶³, ao dividir no Cristo a pessoa de Deus e do homem, originou o erro contrário ao confessar que era uma só a natureza de Deus e do homem. Assim, portanto, também alguns, enquanto querem evitar o erro de Orígenes⁶⁴, que sustenta que todas

⁶¹ Cf. *Decreto* D. 43, c. 2 (ed. Friedberg I, 155), no qual Jó fala do sagrado: “diz-se que os segredos de nossa fé não devem ser manifestados aos hereges e pagãos”.

⁶² Cf. *Escrito sobre as Sentenças*, liv. IV, dist. 21, q. 1, a. 1; *Suma contra os gentios*, IV, 91; *Compêndio de teologia*, cap. 181 e 182.

⁶³ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 35.

⁶⁴ Cf. Agostinho, *Sobre os hereges*, 43 (PL 42, 33); *Cidade de Deus*, XXI, cap. 17 (PL 41, 731).

as penas depois da morte são purgatórias, caem no erro contrário, de modo a dizer que não há nenhuma pena purgatória depois da morte.

No entanto, a santa Igreja católica e apostólica caminha com passo cauteloso, como intermediária⁶⁵ entre os erros contrários. Com efeito, assim como distingue as pessoas na Trindade, contra Sabélio e, no entanto, não se inclina para o erro de Ario, mas confessa uma única essência das três pessoas. No mistério da encarnação, porém, distingue ao revés, as naturezas, contra Êutiques, e, contra Nestório, não separa a pessoa. Assim, também na situação das almas depois da morte, confessa certas penas purgatórias, ao menos as daqueles que deixam esta vida sem pecado mortal, com a caridade e a graça; nem, porém, confessa com Orígenes que todas as penas são purgatórias, mas confessa que aqueles que morrem com pecado mortal devem ser atormentados, com o diabo e seus anjos, por suplício eterno.

Portanto, para a sustentação dessa verdade, parece que deva ser considerado primeiro que os que morrem em pecado mortal são arrastados imediatamente para os suplícios infernais – o que se prova abertamente pela autoridade evangélica. Com efeito, é dito em Lucas⁶⁶ pela boca do Senhor que “morreu o rico” banqueteador “e foi sepultado no inferno”; sobre seu tormento está claro por sua própria confissão, quando diz “porque sou atormentado nesta chama”⁶⁷. Também é dito por Jó sobre os ímpios: “Levam seus dias na opulência e num instante descem aos infernos, os que disseram a Deus: afasta-te de nós, não queremos o conhecimento de teus caminhos”⁶⁸.

Ora, não só os ímpios pelos próprios pecados, mas também os justos⁶⁹, antes da paixão de Cristo, pelo pecado dos primeiros pais desciam, na morte, aos infernos; donde Jacó dissesse: “Descerei

⁶⁵ Cf. *Suma contra os gentios*, IV, 7, no fim; *Suma de teologia*, 3ª parte, q. 2, a. 6.

⁶⁶ Lc 16, 25.

⁶⁷ Lc 16, 24.

⁶⁸ Jo 21, 13-14.

⁶⁹ Cf. *Escrito sobre as Sentenças*, liv. IV, 45, q. 1, a. 2, ql. 1 e a.3.

para meu filho, que chora no inferno”⁷⁰. Donde, até o próprio Cristo, morrendo, desceu aos infernos, como está contido no símbolo da fé, como tinha sido predito antes pelo profeta: “Não deixarás minha alma no inferno”⁷¹, o que Pedro expõe nos Atos sobre Cristo. Embora, Cristo tenha descido aos infernos de outro modo, não como submetido ao pecado, mas o único livre entre os mortos⁷², desceu para isso, para que, espoliando os principados e potestades⁷³, levasse cativo o cativo⁷⁴, como tinha sido predito antes por Zacarias⁷⁵: “Tu, porém, no sangue de teu testamento, tiraste os acorrentados do lago”.

Mas, como as compaixões⁷⁶ de Deus estão acima de todas suas obras, muito mais se deve crer que aqueles que morrem sem mancha, recebem imediatamente a recompensa da retribuição eterna. Isto, de fato, se prova manifestamente por autoridades evidentes. Com efeito, o Apóstolo diz na segunda Carta aos Coríntios⁷⁷, ao fazer menção das tribulações dos santos, “Sabemos”, diz, que se a moradia terrestre desta habitação for destruída, temos nos céus edificação de Deus, uma moradia, não feita a mão, mas eterna”. Palavras das quais, examinadas à primeira vista, parece que possa ser coligido que, destruído o corpo mortal, os humanos se revistam da glória eterna; mas, para que esse sentido se torne mais evidente, examinemos o que segue. Com efeito, como propusera os dois seguintes, a saber, a destruição da habitação terrena e a obtenção da moradia celeste, mostra como o desejo dos humanos se porta para com ambos, com certa exposição de ambos. Donde, primeiro, acrescenta sobre o desejo da moradia celeste, e diz que “gememos por isso”, como que sendo retardados em nosso desejo “pois

⁷⁰ Gen. 37, 35.

⁷¹ Salmo 15, 10.

⁷² Pedro Lombardo, *Sentenças*, III, dist. 21, conforme o Salmo 87, 6 (cf. Agostinho, *Sobre o Salmo 87*, n. 5 – PL 36, 1111).

⁷³ Colossenses 2, 15.

⁷⁴ Efésios 4, 8.

⁷⁵ Zacarias 9, 11.

⁷⁶ Salmo 144, 9.

⁷⁷ II Cor. V, 1-8.

desejamos vestir por cima a habitação celeste”. Pelo que dá também a entender que essa moradia celeste, da qual falara anteriormente, não é algo separado dos humanos, mas algo inerente aos humanos; com efeito, não se diz que os humanos vestem a moradia, mas uma roupa, mas se diz que alguém habita uma moradia. Portanto, quando junta estas duas, ao dizer “vestir por cima a habitação”, mostra que aquilo que é desejado é, tanto algo aderente porque é vestido, quanto é algo que contém e excede, porque é habitado. Mas, o que seja isto que é desejado, será manifesto pelo que segue.

Ora, como não dissera pura e simplesmente vestir, mas “vestir por cima” explica a razão do que disse, acrescentando: “Se, contudo, formos encontrados vestidos e não nus”, como se dissesse: se a alma se vestisse com a habitação celeste, sem ter que se despir da habitação terrestre, a obtenção dessa habitação celeste seria um vestir-se por cima; ora, como é preciso que se dispa da habitação terrestre para que se vista da celeste, não pode ser chamada de “vestir por cima”, mas puro e simples “vestir”. Poderia, então, alguém perguntar ao Apóstolo: Porque, então, disseste “desejando vestir por cima”? Ao que responde, ao dizer: “Pois, também os que estamos nesta tenda”, isto é, que estamos vestidos com a tenda terrestre, como que transitória, não moradia, como que permanente “gememos acobardados”, como que se algo ocorresse contra nosso desejo; “pois”, de acordo com o desejo natural, “não queremos ser despojados” da tenda terrestre, “mas ser vestidos por cima” da celeste “para que o que é mortal seja absorvido pela vida”, isto é, para que se passe à vida imortal sem o gosto da morte.

Mas, poderia de novo alguém dizer ao Apóstolo: vê-se que é razoável que não queiramos ser despojados da habitação terrestre que nos é conatural, mas de onde nos vem isto, que desejemos ser vestidos da habitação celeste? Ora, respondendo a isso, acrescenta: “Mas, quem nos fez, para isso mesmo” para que desejemos o que é celeste, “é Deus”. Mostra como nos faz para isso, acrescentando: “Que nos deu o penhor do Espírito”; de fato, pelo Espírito Santo, que recebemos de Deus, estamos certos de conseguir a habitação celeste, como, pelo penhor, de recuperar o devido; ora, a partir desta certeza nos elevamos ao desejo da habitação celeste.

Assim, portanto, há em nós dois desejos, um da natureza, de não deixar a habitação terrestre; o outro, da graça, de conseguir a habitação celeste. Ora, esses dois desejos não podem ser satisfeitos simultaneamente, porque, para chegar à habitação celeste não podemos, a não ser que deixemos a terrena. Donde, com certa confiança firme e ousadia preferimos o desejo da graça ao desejo da natureza para que queiramos deixar a habitação terrestre e chegar à celeste. Isto é o que acrescenta: “portanto, ousamos sempre e, sabendo que enquanto estamos neste corpo, peregrinamos longe do Senhor; com efeito, andamos pela fé e não pela visão, ousamos e temos antes a vontade conveniente de peregrinar longe do corpo e estar presentes ao Senhor”. Onde se manifesta que chamou acima o próprio corpo corruptível de “moradia terrestre desta habitação” e de “tenda”, corpo que, de fato, é para a alma como que certa vestimenta.

Manifesta-se também o que chamara anteriormente de “moradia nos céus, não feita a mão, mas eterna”, porque é o próprio Deus, a quem os humanos vestem ou mesmo habitam, quando se tornam presentes a ele pela visão, isto é, vendo-o assim como é; peregrinam, porém, longe dele enquanto guardam pela fé o que ainda não veem. Portanto, os santos desejam peregrinar longe do corpo, isto é, que suas almas, pela morte se separem dos corpos para isto, que, assim, peregrinando longe do corpo, estejam presentes ao Senhor. Portanto, é manifesto que as almas dos santos desligadas dos corpos, chegam à habitação celeste, vendo a Deus; portanto, a glória das almas santas, que consiste na visão de Deus, não é retardada até o dia do juízo, no qual reassumem os corpos.

Isso é manifesto também pelo que é dito pelo Apóstolo aos Filipenses⁷⁸, onde diz: “tendo o desejo de desprender-me e estar como Cristo”. Ora, esse desejo seria inútil se, desprendido do corpo, Paulo ainda não estivesse com Cristo, que, no entanto, consta estar nos céus. Também, o Senhor disse, de modo manifesto, na cruz, ao ladrão

⁷⁸ Fil 1, 23.

que confessava⁷⁹: “hoje estarás comigo no paraíso”, designando pelo paraíso a fruição da glória. Donde, não se deve crer que Cristo difira a remuneração de seus fiéis, quanto à glória, até a retomada dos corpos. Portanto, que o Senhor diga⁸⁰ “na casa do meu pai há muitas moradias”, refere-se às diferenças dos prêmios, pelos quais os santos são remunerados por Deus na bem-aventurança celeste, não, com efeito, fora da casa, mas na própria casa.

Visto isso, parece seguir-se que há um purgatório depois da morte. Com efeito, a partir das múltiplas autoridades da Escritura, colige-se manifestamente que ninguém pode chegar àquela glória celeste com mancha. Diz-se, com efeito, sobre a participação da sabedoria divina, no livro da Sabedoria, que é “certa emanção pura da glória do Deus onipotente e, assim, nada manchado ocorre nela”⁸¹. Ora, a felicidade celeste consiste na participação perfeita da sabedoria, pela qual veremos a Deus assim como é; portanto, é preciso que aqueles que são conduzidos a essa bem-aventurança sejam completamente sem mancha. O mesmo se tem mais expressamente em Isaías⁸²: “Será chamado de caminho sagrado; o manchado não passará por ele”; no Apocalipse⁸³ se diz: “Não entrará nela nada manchado”. Ora, acontece a alguns, estarem, na hora da morte, maculados por algumas manchas de pecados, por causa das quais, no entanto, não merecem a condenação do inferno, como são os pecados veniais, como uma palavra supérflua e o demais desse tipo. Portanto, os que morrem com tais manchas não poderão chegar imediatamente depois da morte à bem-aventurança celeste. Mas, chegariam, como foi provado anteriormente⁸⁴, se não houvesse tais manchas neles; portanto, depois da morte, pelo menos sofrem um retardamento da glória por causa dos pecados veniais.

⁷⁹ Luc 23, 43.

⁸⁰ Jo 14, 2.

⁸¹ Sab 7, 25.

⁸² Isaías 358.

⁸³ Apoc 21, 27.

⁸⁴ Neste capítulo, um pouco antes.

Ora, não há nenhuma razão pela qual concedam que as almas depois da morte sofrem antes esta pena do que outra, sobretudo porque a carência da visão divina e a separação de Deus é maior pena, mesmo para os que estão no inferno, do que o suplício do fogo. Portanto, as almas dos que morrem com pecados veniais padecem um fogo purgatório depois da morte.

Se alguém, porém, disser que tais pecados veniais ficam para serem purgados pelo fogo da conflagração do mundo⁸⁵ que precede a presença do juiz, isso não pode concordar com o que precede. Com efeito, foi mostrado⁸⁶ que as almas dos santos nas quais não há mancha alguma chegam à habitação celeste imediatamente com a destruição do corpo; nem pode ser dito que as almas dos que morrem, com pecados veniais, cheguem à glória celeste, antes de serem purgadas deles, como foi mostrado⁸⁷. Portanto, a glória deles é retardada por causa dos pecados veniais até o dia do juízo. O que parece completamente improvável, a saber, que para pecados leves, alguém padeça tanta pena como o retardamento da glória.

Além disso, acontece que alguns não puderam cumprir antes da morte a devida penitência pelos pecados dos quais se penitenciaram; nem é adequado à justiça divina que não paguem essa pena, pois, assim, estariam em melhor condição os que são pegos pela morte de repente do que os que fazem penitência, por longo tempo, pelos pecados nesta vida. Portanto, padecem tal pena depois da morte. Não, porém, no inferno, onde os humanos são punidos pelos pecados mortais, já que os pecados mortais já estejam perdoados pela penitência; nem seria também adequado que, para o pagamento dessa pena, a glória devida fosse retardada até o dia do juízo. É preciso, portanto, estabelecer algumas penas temporais e purgatórias depois desta vida e antes do dia do juízo.

A isto também está de acordo o costume da Igreja introduzido a partir dos apóstolos⁸⁸; com efeito, toda a Igreja reza pelos fiéis

⁸⁵ Cf. *Escrito sobre as Sentença*, IV, d. 47, q. 2.

⁸⁶ Neste Capítulo, um pouco antes.

⁸⁷ Neste capítulo, um pouco antes.

⁸⁸ Cf. *Escritos sobre as Sentença*, IV, dist. 45, q. 2, a.1, ql. 2, s.c. 2, que se refere a João Damasceno (?), *Sobre os que dormiram na fé*, n. 3 (PG 95, 249B-C).

defuntos⁸⁹. Ora, é manifesto que não reza por aqueles que estão no inferno, porque no inferno não há nenhuma redenção; nem também por aqueles que já estão admitidos na glória celeste, porque estes já chegaram ao fim. Resta, portanto, que haja algumas penas temporais e purgatórias depois desta vida, pela remissão das quais a Igreja reze.

Daí também provém o que o Apóstolo diz aos Coríntios⁹⁰; “O fogo provará como foi a obra de quem quer que seja, Se a obra que alguém edificou sobre o fundamento permanecer, receberá a recompensa; se a obra de alguém queimar, sofrerá perda, mas ele próprio será salvo, mas como pelo fogo”. Ora, isso não pode ser entendido sobre o fogo do inferno, porque os que sofrem este fogo não se salvam; portanto, é preciso que seja entendido sobre algum fogo purgativo.

Mas, de fato, alguém pode dizer que isso deve ser entendido sobre o fogo que precede a presença do juiz, sobretudo porque antepõe “O dia do Senhor manifestará, porque se revelará no fogo”; ora, entende-se o dia do Senhor como o dia de seu último advento, como o Apóstolo o diz na Primeira Epístola aos Tessalonicenses: “O dia do Senhor assim virá como o ladrão à noite”⁹¹.

Mas, deve-se prestar atenção a que, assim como o dia do juízo é chamado de dia do Senhor, porque é o dia de seu advento para o juízo universal de todo o mundo, também o dia da morte de quem quer que seja é chamado de dia do Senhor, porque se diz que Cristo vem, na morte, a cada um que deve ser remunerado ou condenado. Donde, quanto à remuneração dos bons, diz em João⁹² aos seus discípulos: “Se me for, também prepararei o lugar para vós, de novo venho e vos tomarei para mim próprio, para que onde eu estou também vós estejais”; mas, quanto à condenação dos maus, diz-se no Apocalipse⁹³: “Faz penitência e pratica as obras primeiras; do contrário, venho a ti

⁸⁹ Cf. Agostinho, *Sobre o cuidado com os mortos*, n. 1 (PL 40, 592).

⁹⁰ I Cor 3, 13-15.

⁹¹ I Tes 5, 2.

⁹² Jo 14, 3.

⁹³ Apoc 2, 5.

e removerei teu candelabro de seu lugar”. Portanto, o dia do Senhor, pelo qual virá para o juízo universal, se revelará no fogo, que precede a presença do juiz, pelo qual os réprobos serão arrastados para o suplício eterno e os justos que se encontrarem vivos serão purgados; mas, também o dia do Senhor, pelo qual julga quem quer que seja em sua morte, se revelará no fogo que purga os bons e condena os maus. Assim, portanto, fica manifesto que há um purgatório depois da morte.

Capítulo décimo⁹⁴: Que a predestinação divina não impõe necessidade aos atos humanos e como se deve proceder nesta questão

Resta agora que, por último, se deve considerar, se pela preordenação ou predestinação divina é imposta necessidade aos atos humanos. Questão, na qual deve proceder-se de modo cauteloso para que a verdade seja defendida e o erro da falsidade seja evitado. Com efeito, é errôneo dizer que os atos humanos e eventos não estejam submetidos à presciência e à ordenação divina; nem menos errôneo é dizer que, a partir da presciência ou ordenação divina, a necessidade se introduz nos atos humanos; suprimir-se-ia⁹⁵, de fato, a liberdade de escolha, a oportunidade de deliberar, a utilidade das leis, o cuidado de agir bem e a justiça das penas e dos prêmios.

Portanto, deve considerar-se que Deus tem ciência das coisas diferentemente dos humanos. Com efeito, os humanos estão sujeitos ao tempo e desse modo conhecem as coisas temporalmente, considerando algumas como presentes, recordando algumas como passadas e prevendo algumas como futuras; mas Deus é superior ao decurso do tempo e seu ser é eterno; donde seu conhecimento não ser temporal,

⁹⁴ Cf. *Escrito sobre as Senteças*, I, dist. 38, a. 5; *Questões disputadas sobre a verdade*, q. 22, a. 12; *Quodlibet* XI, a. 3; *Suma de teologia*, 1ª parte, q. 14, a. 13 e q. 22, a. 4; *Comentário à Metafísica*, liv. VI, 3; *Comentário ao Peri Hermeneias*, liv. I, 14 (tradução em *Scintilla*, 8 (2011) 2, Jul./Dez., p. 215-229); *Compêndio de teologia*, cap. 133, 139 e 140.

⁹⁵ Cf. *Suma contra os gentios*, III, 73, § além disso.

mas eterno. Ora, a eternidade se compara⁹⁶ ao tempo como o indivisível ao contínuo. De fato, encontra-se no tempo certa diversidade das partes de acordo com o antes e o depois que se sucedem, como na linha encontram-se diversas partes ordenadas entre si de acordo com o lugar; mas a eternidade não tem antes e depois, porque as coisas eternas carecem de mudança e, assim, a eternidade é toda simultaneamente⁹⁷ como também o ponto carece de partes distintas de acordo com a situação. Ora, o ponto pode ser comparado à linha de dois modos. De um modo, com efeito, como compreendido dentro da linha, quer esteja no princípio da linha, quer no meio ou no fim. De outro modo, como estando fora da linha. Portanto, o ponto que está dentro da linha não pode estar presente a todas as partes da linha, mas, nas diversas partes da linha é necessário assinalar diversos pontos. No entanto, nada impede que o ponto que está fora da linha se refira igualmente a todas as partes da linha, como é manifesto no círculo, cujo centro, embora seja indivisível, refere-se a todas as partes da circunferência e todas lhe estão, de certo modo, presentes, embora uma delas não esteja presente a outra.

Ora, ao ponto incluído na linha assemelha-se o instante que é o termo do tempo, o qual, de fato, não está presente a todas as partes do tempo, mas nas diversas partes do tempo são assinalados diversos instantes. Mas, ao ponto que está fora da linha, isto é, o centro, de certo modo assemelha-se a eternidade, que, sendo simples e indivisível compreende todo o decurso de tempo e qualquer parte do tempo está a ela igualmente presente, embora uma das partes do tempo siga-se a outra.

Assim, portanto, Deus, que do alto da eternidade, vê tudo, observa sempre presencialmente todo o decurso do tempo e tudo o que se faz no tempo. Portanto, assim quando eu vejo Sócrates estar sentado, meu conhecimento é infalível e certo, no entanto, a partir disso, nenhuma necessidade de estar sentado é imposta a Sócrates. Assim, Deus vendo tudo que para nós é passado, presente ou futuro, como que presente,

⁹⁶ Cf. *Suma contra os gentios*, I, 66.

⁹⁷ Cf. Boécio, *Consolação da filosofia*, V, prosa 6 (PL 63, 858A).

conhece infalível e certamente, de tal modo, porém, que nenhuma necessidade de existir é imposta ao que é contingente.

Um exemplo⁹⁸ disso pode ser tido se compararmos o decurso do tempo com o percurso de um caminho. Com efeito, se alguém estiver no caminho pelo qual passam muitos, vê, de fato, os que estão antes de si, mas não pode conhecer com certeza os que vierem depois dele; mas, se alguém estiver em algum lugar alto, de onde possa ver todo o caminho, vê simultaneamente todos que passam pelo caminho. Assim, portanto, os humanos, que estão no tempo, não podem ver simultaneamente todo o decurso do tempo, mas veem apenas o que se apresenta diante de si, isto é, o que é presente e algo do que é passado; mas, o que há de vir não podem saber com certeza. Deus, porém, do alto de sua eternidade, vê com certeza como que presente tudo o que se faz por todo o percurso do tempo, sem isto, que seja imposta necessidade às coisas contingentes.

Ora, assim como a ciência divina não impõe necessidade ao que é contingente, assim também, nem sua ordenação, pela qual ordena providencialmente todo o universo; com efeito, assim ordena as coisas como as faz; ora, sua ordenação não é supressa, mas o que ordena pela sabedoria, executa pelo poder.

Mas, na ação do poder divino é preciso que seja considerado o seguinte, que opera em todos se move cada um para seus atos de acordo com o modo de cada um, de tal modo que alguns, a partir da moção divina, executam suas ações por necessidade, como é manifesto no movimento dos corpos celestes, outros, porém, contingentemente e de vez em quando falham na própria ação, como é manifesto nas ações dos corpos corruptíveis; com efeito, uma árvore às vezes é impedida de frutificar e um animal de gerar. Assim, portanto, a sabedoria divina ordena sobre as coisas de modo que o que foi ordenado suceda de acordo com o modo das causas próprias. Ora, é este o modo natural do homem, que aja livremente, não coagido por alguma necessidade,

⁹⁸ Cf. *Comentário ao Peri Hermeneias*, liv. I, 14. Tradução em *Scintilla*, v. 8, n. 2, p. 215-229, jul./dez 2011.

porque os poderes racionais referem-se aos opostos. Assim, portanto, Deus ordena sobre os atos humanos, de modo que, no entanto, os atos humanos não fiquem submetidos à necessidade, mas provenham da liberdade de escolha.

Isto é o que, no momento, foi visto como devendo ser escrito sobre as questões propostas, o que, no entanto, foi tratado em outro lugar⁹⁹ com mais cuidado.

⁹⁹ Cf. *Suma contra os gentios*.

REFERÊNCIAS

AVERROIS. **Discurso decisivo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOFF, L. **A trindade e a sociedade**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GAUTHIER, R.-A. **Saint Thomas d'Aquin, Somme contre les gentils**: introduction. Paris: Universitaires, 1993.

GNILKA, J. **Bíblia e Alcorão**. São Paulo: Loyola, 2004.

KENNY, A.; PINBORG, J. Medieval Philosophical Literature. In: KRETZMANN, N.; KENNY, A.; PINBORG, J. **The Cambridge History of Latter Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University, 1984.

MICHEL, A. Trinité. In: VANCANT, A.; MANGENOT, E.; AMANN, E. **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Letouzey et Ane, 1908.

OCKHAM, G. **Scriptum in librum primum sententiarum – Ordinatio**. Nova Iorque: St. Bonaventure, 1967-79.

_____. Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei respectu futurorum contingentium. In: _____. **Opera Philosophica**. N. Y.: St. Bonaventure Institute, 1978, Tradução (versão preliminar) Moacyr Novaes. São Paulo: CEPAME, 1993. p. 730-781. (Mimeo).

TOMÁS DE AQUINO. **Expositio super librum Boethii de Trinitate**. Leiden: E. J. Brill, 1955.

_____. **Suma de Teologia**. Roma: 1888. Disponível em: <<http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

TORRELL, J.-P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.