

THEOLOGIA MORALIS



MORAL THEOLOGY



ST. ALPHONSUS LIGUORI
DOCTOR OF THE CHURCH

VOLUME I
BOOKS I - III
ON CONSCIENCE, LAW, SIN AND VIRTUE

TRANSLATED FROM THE LATIN BY
RYAN GRANT

Índice

Índice

Começar

Informações sobre direitos autorais

LIVRO II: Sobre a maneira de conhecer e discernir os pecados.

ARTIGO I: Da natureza e multiforme divisão dos atos humanos.

ARTIGO II: Dos atos voluntários e involuntários e suas causas.

ARTIGO III: Em um ato livre, ou liberdade de atos humanos

ARTIGO IV: Sobre a bondade e malícia moral dos atos humanos e sobre os princípios da moralidade

ARTIGO V: Se um ato indiferente é concedido em uma coisa individual?

TRATADO DE PECADOS

CAPÍTULO I: Sobre o pecado em geral, Dubium I

DUBIUM II: Se, e como, desejos e delícias podem ser pecados?

ARTIGO I: Que tipo de pecado é um desejo ruim?

ARTIGO II: Se

DUBIUM III: Sobre a distinção dos pecados

ARTIGO II: Que pecados se distinguem pelo número?

CAPÍTULO II: Sobre os pecados em particular, Mortal e Venial.

DÚBIO II: De que causas um pecado mortal por seu gênero se torna venial

DÚBIO III: Por que modos um pecado venial por seu gênero, ou um ato indiferente, cruzamento por acidente

CAPÍTULO III: Sobre os pecados capitais em particular

DUBIUM II: O que é avareza?

DUBIUM III: O que é luxúria?

DUBIUM IV: O que é a inveja?

DUBIUM V: Sobre a Gula

ARTIGO II: O que é embriaguez?

ARTIGO II: O que é embriaguez?

DUBIUM VII: O que é Preguiça?

LIVRO III

TRATADO I: Sobre o preceito da Fé, Capítulo I

CAPÍTULO II: Como o preceito da fé obriga

CAPÍTULO III: Se em algum momento é permitido negar a verdadeira fé externamente ou professar o que é falso

CAPÍTULO IV: Sobre a infidelidade e os vícios opostos à fé, Dubium I

DUBIUM II: Sobre o Judaísmo

DUBIUM III: O que é heresia?

TRATADO III: SOBRE O PRECEITO DA CARIDADE

CAPÍTULO I: Se, quando e como obriga o preceito da caridade para com Deus?

CAPÍTULO II: Dos preceitos da caridade para com o próximo

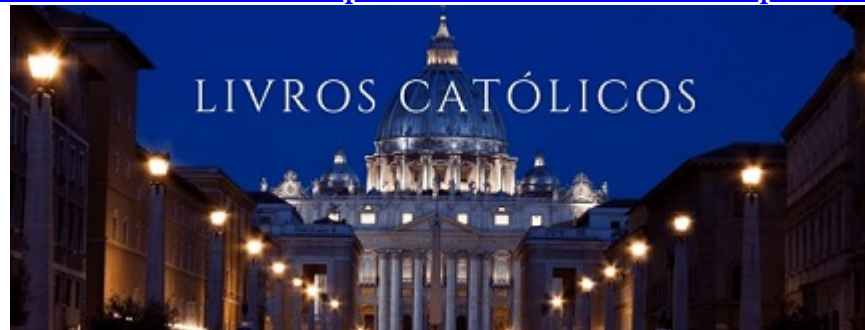
DUBIUM I: Que ordem deve ser preservada entre as pessoas amadas?

DUBIUM II: Sobre ódio e boa vontade para com os inimigos

DUBIUM IV: Sobre a misericórdia espiritual, ou o preceito da correção fraterna

DUBIUM V: Sobre o escândalo, artigo I

ARTIGO III: Se seria lícito cooperar materialmente no pecado de outro



CANAL NO TELEGRAM
LIVROS CATÓLICOS
<https://t.me/livroscatolicosbrasil>
@livroscatolicosbrasil

TEOLOGIA MORAL

VOLUME I

LIVROS II - III

SOBRE O PECADO E O
VIRTUDES TEOLÓGICAS

POR

ST. ALPHONSUS LIGUORI, CSSR
DOUTOR DA IGREJA

TRADUZIDO POR

RYAN GRANT

Primeira edição em inglês

MMXVI

IMPrensa MEDIATRIX

www.mediatrixpress.com

Conteúdo

Informações sobre direitos autorais

DEDICAÇÃO

LIVRO II: Sobre a maneira de conhecer e discernir os pecados.

ARTIGO I: Da natureza e multifforme divisão dos atos humanos.

ARTIGO II: Dos atos voluntários e involuntários e suas causas.

ARTIGO III: Em um ato livre, ou liberdade de atos humanos

ARTIGO IV: Sobre a bondade e malícia moral dos atos humanos e sobre os princípios da moralidade.

ARTIGO V: Se um ato indiferente é concedido em uma coisa individual?

TRATADO DE PECADOS

CAPÍTULO I: Sobre o pecado em geral, Dubium I

DUBIUM II: Se, e como, desejos e delícias podem ser pecados?

ARTIGO I: Que tipo de pecado é um desejo ruim?

ARTIGO II: Se *a delectatio morosa* é sempre um pecado?

DUBIUM III: Sobre a distinção dos pecados

ARTIGO II: Que pecados se distinguem pelo número?

CAPÍTULO II: Sobre os pecados em particular, Mortal e Venial.

DÚBIO II: De que causas um pecado que é mortal por seu gênero se torna venial *por acidente* ?

DUBIUM III: Por que modos um pecado venial por gênero, ou ato indiferente, se cruza por *acidente em pecado mortal*?

CAPÍTULO III: Sobre os pecados capitais em particular

DUBIUM II: O que é avareza?

DUBIUM III: O que é luxúria?

DUBIUM IV: O que é a inveja?

DUBIUM V: Sobre a Gula

ARTIGO II: O que é embriaguez?

ARTIGO II: O que é embriaguez?

DUBIUM VII: O que é Preguiça?

LIVRO III

TRATADO I: Sobre o preceito da Fé, Capítulo I

CAPÍTULO II: Como o preceito da fé obriga

CAPÍTULO III: Se em algum momento é permitido negar a verdadeira fé externamente ou *professar o que é falso*?

CAPÍTULO IV: Sobre a infidelidade e os vícios opostos à fé, Dubium I

DUBIUM II: Sobre o Judaísmo

DUBIUM III: O que é heresia?

TRATADO II: SOBRE O PRECEITO DA ESPERANÇA

TRATADO III: SOBRE O PRECEITO DA CARIDADE

CAPÍTULO I: Se, quando e como obriga o preceito da caridade para com Deus?

CAPÍTULO II: Dos preceitos da caridade para com o próximo

DUBIUM I: Que ordem deve ser preservada entre as pessoas amadas?

DUBIUM II: Sobre ódio e boa vontade para com os inimigos

DUBIUM IV: Sobre a misericórdia espiritual, ou o preceito da correção fraterna

DUBIUM V: Sobre o escândalo, artigo I

ARTIGO III: Se seria lícito cooperar materialmente no pecado de outro.

Informações sobre direitos autorais

Teologia Moral, v. 1

Traduzido de:

Theologia Moralis, vol. 1-2

Mechlin, 1852

ISBN-13: 978-0692864579

ISBN-10: 0692864571

© Ryan Grant, 2017

Este trabalho não pode ser reproduzido para fins comerciais em formato eletrônico ou físico.

Arte da capa: © Ryan Grant.

Publicado por:

Imprensa Mediatrix

607 E. 6th St.

Post Falls, ID 83854

<http://www.mediatrixpress.com>

DEDICAÇÃO

SACERDOTIBUS SANCTAE ECCLESIAE CATHOLICAE
UT OPERE S. ALPHONSI UTANTUR
DIRIGANTQUE ANIMAS AD JESUM PER MARIAM

LIVRO II: Sobre a maneira de conhecer e discernir os pecados.

PREÂMBULO DO TRATADO

Sobre os atos humanos em geral

NÃO TENHO IDEAL, benevolente leitor, pois estou escrevendo sobre teologia moral (toda ela voltada para a prática), para lhe mostrar um tratado sobre os atos humanos adiantados a partir de questões escolásticas; antes, desejando aconselhar para a vossa salvação e a das almas, decidi selecionar apenas os assuntos que são mais úteis neste assunto, e tudo o que se considera necessário saber para a práxis. Se eu fizesse o contrário, eu não pereceria queimando a vela em ambas as extremidades, e você não ficaria desgastado sem propósito por ler assuntos inúteis desse tipo? Portanto, não peço que espere que eu libere este tratado de quase todas as questões que são mais úteis e ainda permanecem suficientemente emaranhadas. No entanto, tenho aplicado a maior diligência para selecionar doutrinas para que eu não possa colocar obstáculos ao avanço das almas que beneficia. Além disso, não acho que se deva recuar da sã doutrina do Doutor Angélico onde quer que ela seja mantida, pois com sua orientação deve-se andar em assuntos teológicos sem tropeçar em seus pés, por assim dizer.

ARTIGO I: Da natureza e multiforme divisão dos atos humanos.

I. O ato humano, tomado em sentido estrito, pode ser definido como: “ *Um ato deliberadamente procedente da vontade do homem. Com certeza, só essas ações são propriamente chamadas humanas*”, como São Tomás, em 1, 2, q. 1, art. 1, diz. Ele continua: “um homem é o mestre dessas coisas; mas o homem é senhor de seus atos pela razão e pela vontade. Portanto, essas ações são propriamente chamadas humanas, que procedem da vontade deliberada.” Para que uma ação seja humana e moral, é necessário que seja compreendida e praticada livremente; segundo, onde isso está faltando devido à ignorância involuntária ou coerção, deve-se dizer que é mais mecânico do que moral.

II. Além disso, infere-se que todas as ações, que não procedem da vontade deliberada do homem, são comumente chamadas de ações de um homem e não de ações humanas.

III. Os atos humanos são divididos em multiplicidade de maneiras. Alguns atos são ditos como elicitados (*elicti*), alguns ordenados (*imperati*), e alguns deles são ditos bons, enquanto outros são maus. Alguns dos bens são naturais, outros sobrenaturais; mas dos sobrenaturais, alguns são meritórios *de condigno* , outros *de congruo* . Por fim, alguns atos humanos são interiores, enquanto outros são exteriores. Vamos tratá-los individualmente.

4. Diz-se que um ato humano é elicitado (*elictus*) que procede imediatamente da vontade. Amor e ódio são desse tipo. Diz-se que é ordenado (*imperatus*) um ato que parte mediamente da própria vontade, como andar, falar, escrever, etc., que procedem da vontade de comando. Outros poderes, a saber, habilidades motoras, provocam atos desse tipo. Esses atos são eliciados ou ordenados, na medida em que as coisas que procedem livremente da vontade são chamadas de atos morais, sejam *boas (boni)* ou *más (mali)* . Eles são chamados de bons que são consistentes com a razão correta; mas aqueles que não são, são chamados maus. Os atos *naturais* são bons, que só podem ser feitos pela força da natureza; enquanto eles são chamados *sobrenaturais* somente se eles podem ser obtidos com a ajuda da graça, *por exemplo* , um ato de fé, esperança, amor, etc. Atos meritórios *de condigno* são aqueles em que a recompensa é devida pela justiça; atos meritórios *de congruo* são aqueles que merecem uma recompensa por sua propriedade. Por fim, os atos interiores não são esclarecidos por nenhum sinal sensível, enquanto os atos exteriores são esclarecidos exteriormente.

V. Agora que estes foram prefaciados, devemos falar sobre os princípios intrínsecos dos atos humanos. Existem esses três princípios, a saber, intelecto (*intellectus*), vontade (*voluntas*) e liberdade (*libertas*). O intelecto flui para uma ação moral pela consciência, ou conhecimento da

ação, bem como pela lei. E, portanto, no tratado sobre a consciência, muitas coisas foram ditas sobre o entendimento. Portanto, agora resta falar de atos voluntários e involuntários, depois de atos livres, que são princípios mais elevados dos atos humanos. Por isso:

ARTIGO II: Dos atos voluntários e involuntários e suas causas.

§ I. *O que é um ato voluntário e qual a sua multiplicidade?*

VI. Devemos prefaciá-lo que este termo, *ato voluntário*, às vezes é recebido no mesmo sentido de *espontâneo*, 1 que é, sem dúvida, da própria vontade, e da inclinação da vontade quando não é compelida por um preceito, ou medo, ou força, ou engano. Mas realmente, *voluntário* é uma coisa, *espontâneo* é outra. Certamente, todo ato voluntário é espontâneo, mas, por outro lado, nem todo ato espontâneo é voluntário. Às vezes, o voluntário é recebido gratuitamente; no entanto, nem todo ato voluntário é livre, embora todo ato livre seja voluntário. Por fim, é recebido neste outro sentido, no qual agora definimos e tratamos.

VII. Um ato voluntário pode ser assim definido: “Um ato procedente de um princípio intrínseco, ou da vontade com conhecimento do fim”. Assim pensa São Tomás (1. 2. q. 6, art. 1), seguindo São Gregório de Nissa e São João Damasceno, a quem elogia; Gonet (*Man.* tom. 3, tr. 2, c. 1, §1), Sylv., os Salamancans, Concina, o Continuator de Tournely, e outros em comum. Portanto, duas coisas são necessárias para constituir o raciocínio de um ato voluntário, a saber, que seja a partir de *um princípio intrínseco, e com algum conhecimento do fim*.

VIII. Além disso, infere-se: 1) que essas ações, que são feitas apenas a partir de um princípio extrínseco, como as que são feitas por força ou compulsão, não são ditas voluntárias. 2) Da mesma forma, todas as ações que certamente procedem de um princípio intrínseco, mas sem qualquer conhecimento do intelecto, não podem ser consideradas voluntárias. 3) Para tanto, para que se diga que alguma ação é totalmente voluntária, é necessário que ela seja conhecida de acordo com todas as suas partes e circunstâncias; se alguns deles são desconhecidos, não se diz que a ação é voluntária em relação a essa circunstância desconhecida. Assim, se um homem mantém relações com uma mulher que não sabe que é casada, não comete o pecado de adultério, mas o pecado de fornicação simples, pois foi involuntária quanto à circunstância do matrimônio, que ele ignorava. . 4) Infere-se que, onde não há conhecimento, não há ato voluntário e, conseqüentemente, não há pecado, como o que acontece nos atos que ocorrem durante o sono, que são simplesmente involuntários. Mas onde há aviso parcial, há um ato semi-voluntário, e é apenas um pecado venial, como o que acontece quando se está meio adormecido.

IX. Um ato voluntário é dividido de várias maneiras pelos teólogos: 1) No que é voluntário *simpliciter* e voluntário *secundum quid*. A primeira procede da plena inclinação da vontade sem

qualquer oposição. Este procede do consentimento da vontade, mas com oposição. Deste tipo é o lançamento de mercadorias do mercador para a Sé por medo de naufrágio.

Divide-se: 2) Em *livre*, ou contingente, e *necessário*. A primeira acontece a partir da vontade, que age com indiferença em querer e recusar. Tal é o amor para com Deus por um homem viajando nesta vida. A segunda da vontade determinada para uma coisa, como o amor dos bem-aventurados no céu. Gonet (*loc. cit.*) ensina, contra Vasquez, que o raciocínio de um ato voluntário se encontra mais perfeitamente nos atos necessários do que nos livres. A razão é que quanto maior o amor, maior é o ato voluntário, *ou seja*, maior a propensão da vontade e maior a compreensão do intelecto. Tal é o amor necessário de Deus para consigo mesmo, ou o amor dos bem-aventurados, no qual todo o esforço é feito para Deus.

Divide-se: 3) Em voluntária *em si*, ou *expressa*, e *na causa*, assim como *implícita* ou *virtual*. Diz-se que um ato é voluntário *em si mesmo* quando foi querido em si mesmo e imediatamente; *por exemplo*, alguém que rouba algo porque tem em si mesmo a vontade de roubar. Mas ela é voluntária *na causa* se não foi desejada em si mesma, mas em outra coisa, que é apreendida pelo menos confusamente, como a causa de algum efeito. Nesse modo, quando um homem assassina alguém quando ele se embriaga por vontade própria, diz-se que é voluntário, prevendo o assassinato desse tipo pelo menos *in confuso*.

Divide-se: 4) Em ato voluntário que é *direto* e *indireto*. O primeiro procede direta e imediatamente da vontade, assim como de uma causa eficiente. Mas esta, embora não possa proceder imediatamente da vontade, depende dela mediatamente. No entanto, todos vêem que esta quarta divisão da vontade pode ser reduzida à terceira.

X. Aqui, deve-se notar que algum efeito após sua causa, que já foi voluntariamente postulado, para que se diga que é voluntário *indiretamente na causa*, como dissemos acima, e ao mesmo tempo, é imputado ao mérito ou demérito, três coisas devem coincidir: 1) Que o agente, ao colocar a causa, ao menos perceba *em confuso*, que o efeito dessa espécie é da causa do que se segue. 2) Que ele pode impedir tal efeito abolindo a causa. 3) Que ele deve aboli-lo ou não colocá-lo. São Tomás pensa assim: “O acontecimento posterior... se é preconcebido, é manifesto, porque acrescenta à bondade, ou malícia do ato. Pois, como alguém supondo que de seu trabalho muitos males poderiam seguir-se, não desiste deles por isso, por isso sua vontade parece ser mais desordenada”. (1. 2. q. 20, art. 5). Sylvius diz neste artigo que São Tomás aqui retoma o termo *preconcebido*, na medida em que soa o mesmo que *desejado* e *pretendido*, ou *previsto* e *pretendido*; mesmo assim o próprio Doutor Angélico (qu. 75, art. 8, ad 1) para a palavra *preconcebido* usa a palavra *previsto* e *pretendido*, quando diz: “Assim como foi dito acima, embora tenha sido argumentado sobre a bondade e malícia de atos exteriores; o evento seguinte, se foi

previsto e pretendido (enquanto acima ele havia dito *preconcebido*), aumenta a bondade ou malícia do ato”. Mas então, o efeito subsequente, acrescenta Sylvius, ele considera desejado e pretendido, não apenas quando se destina a partir do que foi proposto, mas mesmo quando está previsto que se seguirá, que poderia e deveria ter impedido, ainda não foi impedido, pois então é interpretada ou indiretamente querida. *Por fim*, St. Thomas conclui (*Ibid* , art 5): “No entanto, se o evento subsequente não foi preconcebido, ... acrescenta à bondade ou malícia do ato. Caso contrário, se *por acidente* , mesmo que ocorra em pouquíssimas coisas.” Aqui, Sylvius também ensina que *o evento subsequente per se e como em muitas coisas* , aumenta a bondade e a malícia, porque se não fosse preconcebido em si mesmo, certamente é previsto e pretendido em outra coisa, a saber, em sua causa, bem como virtualmente.

XI. Deve-se dizer pela mesma razão que, sem dúvida, para que uma omissão seja voluntária e culposa, três coisas são necessárias: 1) Que seja de um *princípio intrínseco* ; 2) Que seria com conhecimento do fim, como dissemos no §1, n. 7, é necessário que seu contrário, a saber, um ato involuntário, seja feito por *um princípio extrínseco* contra a inclinação da vontade, como acontece ao agente por força ou medo, ou seja feito sem o conhecimento do intelecto, que é abolido, ou pelo menos vinculado; como acontece com alguém que age por ignorância ou paixão. Assim os doutores geralmente ensinam de acordo com St. Thomas.

XIII. Um ato involuntário é múltiplo. Uma coisa é dita *privadamente* involuntária, quando falta apenas o ato de querer o que ela pode querer. Outro é dito involuntário *positivamente e contrariamente* , quando *isto* é, algo não é apenas querido, mas positivamente recusado e repugnante à sua vontade. Mais uma vez, um ato *contrário* involuntário é duplo, um *simpliciter* , o outro *secundum quid* . A primeira é aquela que desagrada tanto a vontade que ele não a desejaria de nenhuma maneira ou sob qualquer raciocínio. Ainda assim, o segundo é assim chamado porque, embora de algum modo desagradasse a vontade, por outro motivo lhe agrada mais e é aceito. Tal é o lançamento de mercadorias ao mar feito por medo de naufrágio, que para o mercador é involuntário *secundum quid* ; mas em relação ao mal maior que ameaça, é voluntário *simpliciter* .

XIV. Do exposto reunimos muitas coisas para a práxis. 1) Alguém se embriaga no princípio da manhã de um dia de festa, não prevendo que a consequência seria faltar à Missa, não pecar por faltar à Missa. Avançamos a razão §1 n. 10, onde estabelecemos que o evento subsequente não é imputado a não ser que tenha sido previsto *em si mesmo* , ou na causa. 2) Se a causa postulada, por sua natureza, induziria tal efeito maléfico, não obstante, deve necessariamente ser postulado, então o efeito maléfico, mesmo que tenha sido previsto, ainda não é volitivo e pretendido e não é de modo algum. meio imputável se aquele que age aplicasse alguma precaução. Assim, a poluição não é imputada a um cirurgião que prevê o que se seguiria do necessário toque das partes íntimas

de uma mulher, desde que não o tenha pretendido. Tampouco se imputa a quem deve estudar, por conta própria e alheia, as questões do sexo oposto, se não pretender tal efeito, desde que repudie a complacência em um ato em que se segue a poluição. A razão é que, então, ele não é considerado para abolir o raciocínio, ou não o coloca, e aquele que usa seu direito não se diz que o fez por causa do efeito que não foi pretendido e segue *por acidente*, não. mais, nesse caso parece que sofre mais do que sofre. *A fortiori*, o efeito subsequente não é imputado da causa moralmente correta e lícita, aquela poluição que surge de andar a cavalo, ou de comida e bebida moderada; pois então o efeito não foi pretendido *por acidente*, e de acordo com o que St. Thomas diz (*loc. cit.*) não é imputável.

3) O confessor não deve acreditar facilmente que um penitente que se desculpa comete perjúrio e blasfêmia se proferir palavras obscenas sem aviso prévio, pois então é involuntário como por hábito; pois se ele não trabalhou para erradicar esse hábito aplicando algum remédio, então é voluntário no caso em que ele perjura, blasfema etc., e, portanto, ele não está isento de culpa; é diferente se, após a devida diligência, ele inadvertidamente blasfemar e começar a falar obsceno e outras coisas semelhantes. Agora, passemos ao que é necessário para os casos que provocam um ato involuntário, como a força, o medo, a concupiscência e a ignorância.

§II. Sobre violência e medo.

XV. Um ato violento é definido como aquele *que é de um princípio extrínseco, repugnante a quem sofre a força*. Os doutores comumente ensinam isso, São Damasceno, São Gregório, São Tomás e o autor de Ética, 3, c. 1. Daí se infere que duas coisas são necessárias para que a natureza do ato seja violento: 1) Que seja de um princípio extrínseco. 2) Que aquele que sofre resiste tanto quanto sua força permite tanto positivamente quanto contrariamente ao agente extrínseco. Pois não basta que ele se componha negativamente; caso contrário, a justificação das crianças seria uma violência. É recolhida de São Tomás (1. 2 q. 6, art. 5, ad 2) onde diz: “Quando uma ação é inferida de algo exterior que permanece nele, que a sofre, pela vontade de sofrer, não é violento *simpliciter*, porque ainda que aquele que sofre não confere à ação, ainda assim confere à vontade de sofrê-la”.

XVI. Há outra violência que se diz ser mais *simples* e *absoluta*; o outro *quid secundum*. A primeira é, quando alguém pode resistir a tudo em algum assunto. A segunda é quando ele não resiste com todas as suas forças.

XVII. Digo, em primeiro lugar, que a referida violência *absoluta et simpliciter* provoca um ato involuntário. A razão é que, quando a vontade de quem sofre deve resistir ao agente extrínseco com todas as formas de resistência, então a ação do agente não será de forma alguma voluntária

por parte de quem a sofre, porque será contra toda inclinação de sua vontade, e pelo conseqüente é *simpliciter involuntário*. São Tomás ensina isso (*loc. cit.*)

Daí se deduz que uma mulher que resiste à violência em que é infligida contra sua virgindade de qualquer maneira, não peca, mesmo que sofra relações sexuais contra sua vontade. Daí aquela citação de Santo Agostinho (*de civitate* livro 1, c. 16), onde ele fala sobre mulheres cristãs que foram levadas de Roma pelos godos e foram violentamente violadas: “Tudo o que outra pessoa faz com o corpo ou sobre ele não é culpa de quem a sofre, desde que não possa evitá-la sem pecado”. Dizemos a mesma coisa em circunstâncias semelhantes.

XVIII. Digo em segundo lugar que a violência *secundum quid* e *insufficiens* não abole, mas apenas diminui a natureza voluntária do ato. A razão é que, onde a vontade não resiste tanto quanto pode, o plano de um ato voluntário permanece em alguma parte. E de acordo com a maior ou menor resistência que ele aplicar, sua ação será mais ou menos voluntária e culposa.

XIX. Aqui, os teólogos perguntam se a violência pode ser inferida à vontade. Respondemos brevemente concedendo isso *em relação aos atos que são ordenados*, e *negando isso em relação aos atos que são provocados*. Assim pensa São Tomás na questão citada, art. 4, ao falar sobre atos eliciados. Santo Anselmo diz: “Nenhum homem pode querer algo quando é contra sua vontade, porque ele não pode querer e ao mesmo tempo se recusa a desejá-lo”. (*de Lib. Arbitrio*, c. 6). Nem o próprio Deus pode obrigar a vontade em relação aos atos eliciados; então a vontade quereria e não quereria ao mesmo tempo. Hipoteticamente desejaria: mas recusaria, porque se oporia àquele que quer, [*quod implicat in terminis*]. No entanto, Deus pode mudar a vontade e fazer com que a pessoa passe da recusa ao desejo por meio da graça eficaz. Mas então não é para obrigar, mas para suprir a velha inclinação, pela qual ele recusou, uma nova inclinação, pela qual ele quer o que antes recusou. (São Tomás, q. 22, *de verit.* art 8; *Gone*, etc.) Agora vamos abordar o medo.

XX. O medo é definido como aquilo que *é um alarme da mente por causa de um perigo imediato ou futuro*. L. Pretor (ff) diz que será feito por causa do medo. Aqui, falamos apenas em cair sobre um homem firme, ou no medo de um mal maior, como diz Labeo (l. 5, *eodem tit.*).

O medo se divide em *sepultura*, ou *justo*, e *luz*. Diz-se que um medo leve é aquele que se teme como um mal leve, ou certamente teme é um mal grave, mas de uma causa leve e improvável. Por outro lado, um medo *grave* é dito quando alguém teme um mal grave de uma causa extremamente provável. Os males graves são comumente considerados como a morte, mutilação de membros, espancamentos terríveis, prisão terrível, exílio, servidão, grande infâmia, proscrição de bens, remoção das ferramentas de seu ofício, sem as quais não se pode viver de seu trabalho, etc. No resto, a gravidade ou leviandade do medo deve ser considerada especialmente por causa do caráter e qualidade diferentes das pessoas; pois atinge crianças e mulheres com força quando nem

sequer toca levemente os homens. Aqui falamos *de alguém que age com medo concomitante* , o que certamente não abole a natureza voluntária da ação.

XXI. Digo que o medo não causa um ato involuntário *simpliciter* , mas apenas *secundum quid*, que é o mesmo que dizer que os atos feitos por medo, sejam leves ou graves, são *simplesmente atos voluntários* , mas apenas involuntários *secundum quid* . Esta conclusão é mantida comumente de St. Thomas (1.2. q. 6, art. 6). A principal razão é que é simplesmente voluntário e involuntário *secundum quid* , o que aqui e agora, nas atuais circunstâncias, realmente faremos; e só não o fará quando o assunto for considerado absolutamente e abstraído das presentes circunstâncias. Mas os atos que são feitos por medo são desse tipo. Portanto, aqueles que são feitos por medo são simplesmente voluntários, mas involuntários *secundum quid* . A questão é óbvia no exemplo das mercadorias de arremesso por causa de um naufrágio iminente. Pois o mercador deseja simplesmente jogar suas mercadorias ao mar em consideração ao perigo para a vida nas atuais circunstâncias, que é um mal maior que necessariamente deve ser evitado; mas não o quer *secundum quid* , ou seja, fora do caso de naufrágio iminente, se considerarmos o lançamento da mercadoria como é em si e absolutamente, na medida em que desagrada à vontade do comerciante. (Cf. St. Thomas, *loc. cit.* , Gonet, Sylvius, o Continuador de Tournely e os filósofos morais que tratam deste assunto).

XXII. Do supracitado muitas coisas são reunidas para praticar. I. Os contratos feitos por medo grave são válidos pela lei natural porque são simplesmente voluntários. II. Contratos desse tipo, celebrados injustamente por medo, podem ser rescindidos e anulados por aquele que sofreu a lesão. Então pense Alexandre III, *c. Teto de Abbas. de his, quae vi, etc.*; e Inocêncio III, *c. ad Audientiam* . III. Ainda do direito positivo, muitos contratos feitos por medo grave que foram atingidos injustamente são inválidos e invalidados pela Igreja ou pelo direito civil por justas causas. Contratos matrimoniais desse tipo feitos por medo grave foram celebrados injustamente, até mesmo fortalecidos por um juramento; *c. Significavit, de eo qui duxit* , *c. Cum locum, c. Veniens, tit. de sponsalibus* . Da mesma forma, promessas de um dote e pagamentos igualmente extorquidos. Votos e profissões solenes de votos feitos por medo; absolvição de uma excomunhão, suspensão ou interdição, extorquida pela força e pelo medo. *c. Absolutionis, tit. de seu, quae vi em 6*, e assuntos semelhantes.

§. III Se a concupiscência aboliria ou aumentaria muito um ato voluntário?

XXIII. Pelo nome de concupiscência, por ora entendemos certo movimento do apetite sensitivo se rebelando contra o espírito, que tende a um bem prazeroso. É duplo, *antecedente e conseqüente*

consentimento da vontade. A concupiscência *antecedente impede o consentimento da vontade e o arrasta, e se inclina para o que deve ser feito*; como quando um homem vê uma mulher muito bonita, ele é induzido pela concupiscência a desejá-la. *O conseqüente*, porém, segue-se ao consentimento da vontade, mais ainda do consentimento previsto da vontade a alguma matéria já suprida, como quando, por exemplo, um homem anseia ardentemente por algo, uma violenta paixão de concupiscência é despertada nele. Assim pensa São Tomás em 1. 2. q. 77, art. 6, onde ele acrescenta: “Pois a vontade não pode ser intensamente movida em direção a algo, a menos que alguma paixão seja despertada no apetite sensível”. Ele confirma a mesma coisa em q. 73, art. 6 ad 2. Ora, é bem certo que a concupiscência conseqüente supõe que o ato voluntário seja mais intenso e não o diminui, mas aumenta ainda mais a natureza voluntária do ato, assim como o pecado. Ouça-se São Tomás: “A paixão... seguir, não diminui o pecado, mas o aumenta ainda mais, ou melhor, é o sinal de sua magnitude, na medida em que demonstra a intenção da vontade ao ato do pecado.” Mas afirmamos estas conclusões em relação ao antecedente:

XXIV. Conclusão 1) A concupiscência antecedente não abole a natureza voluntária do ato, mas torna algo mais voluntário e aumenta em razão de uma maior propensão, assim conclui nos fins (São Tomás, 1. 2. q. 6, art. . 7). A razão que ele avança é que um ato voluntário importa uma certa inclinação da vontade com algum conhecimento do fim. Pela concupiscência, porém, a vontade se inclina a querer o que deseja: nem a mente fica totalmente obscurecida no conhecimento da coisa. E porque a vontade, quando age por concupiscência, é impelida por uma inclinação maior para o objeto, portanto, não só não abole a natureza voluntária do ato, mas também a aumenta.

XXV. Outra conclusão é que a concupiscência antecedente diminui a natureza voluntária do ato em razão da cognição. Mais ainda, em algum momento ela abole totalmente a natureza voluntária do ato, porque remove totalmente a cognição. A primeira parte está provada: porque o conhecimento do fim é essencialmente necessário à natureza do ato voluntário, como já foi dito muitas vezes. Mas, por outro lado, a concupiscência violenta prejudica essa cognição; pois impede que a mente, sendo seduzida pelo objeto sensível, considere a impureza do ato e a ofensa a Deus. Portanto, por esse raciocínio diminui a natureza voluntária do ato para a diminuição da cognição do fim. Veja St. Thomas, 1.2. q. 6, art. 7, anúncio 3 e q. 10; arte. 3 e q. 73, art. 6 e q. 77, art. 6.

A segunda parte está provada porque em algum momento a concupiscência antecedente abole totalmente a natureza voluntária do ato, já que em algum momento ela impede todo julgamento da razão e todo consentimento da vontade.

Também São Tomás afirma isso (*loc. cit.* q. 6, art. 7 ad 3) quando diz: “Se a concupiscência tira inteiramente o conhecimento, assim como toca naquelas coisas, que por causa da concupiscência

fazem os loucos, seguiria porque a concupiscência abole o ato voluntário”. Ele ensina a mesma coisa em q. 77, art. 7, q. 10, art. 3.

Assim, concluímos que a moção da concupiscência, que é chamada pelos teólogos de *primo primi*, naturalmente impede todo consentimento e liberdade da vontade, e é totalmente involuntária e inculpável. Mas o movimento *secundo primi*, que pelo menos supõe um consentimento semipleno da vontade, não abole totalmente a natureza voluntária, mas ainda a diminui.

§. 4. *Que nível de ignorância faria com que um ato fosse involuntário?*

XXVI. A ignorância é múltipla e geralmente é dividida em ignorância da simples privação e ignorância de uma disposição corrompida. A primeira é uma falta de conhecimento, da qual alguém deveria ter capacidade para tal tempo e estado, como se um adulto ignorasse essas coisas que ele poderia saber. A segunda é o engano positivo, e um erro contrário à verdade. 2) Divide-se em ignorância de direito e de fato. A ignorância da lei é quando alguém desconhece a lei, ou que algo é um preceito ou proibido; por exemplo, se alguém não sabe que na vigília de Pentecostes há um preceito de jejuar por costume. Ignorância de fato é, quando alguém não sabe que o que foi feito é algo que é proibido, na verdade não é permitido, como se alguém não soubesse que era carne que comeu em um dia de jejum. 3) Divide-se em *concomitante*, *conseqüente* e *antecedente*. A ignorância *concomitante* é aquela pela qual alguém ignora que faz algo, mas ainda o faria se não fosse ignorante. Tal é a ignorância de quem não sabendo que matou um inimigo, pensa que matou um veado, mas se soubesse ainda o teria matado. Essa ignorância não é uma causa de ação, não apenas *por acidente que acompanha a ação*.

conseqüente é dita das coisas que seguem a determinação da vontade, na medida em que a própria ignorância é voluntária e procede do livre arbítrio. Essa ignorância conseqüente subdivide-se em *diretamente voluntária*, ou *afetada*, em *indiretamente voluntária*, ou *crassa* e ignorância de uma má escolha. A primeira é aquela pela qual a vontade quer diretamente a própria ignorância, como quando alguém quer não saber, ou ter uma desculpa para um pecado que já cometeu, ou não deixar de cometer um pecado; de acordo com o que lemos em Jó: “não queremos conhecer os teus caminhos” (Jó 21:14), e nos Salmos, “Ele recusou entender para agir corretamente”. (Salmo 35/36: 3). Trabalham por essa ignorância aqueles que, depois de terem dado atenção a ela, não procuram conselho em dúvida, nem estão presentes em sermões e catequeses, para que não caiam em má fé e sejam dissuadidos do que propuseram. A ignorância que é *indiretamente voluntária*, ou *crassa*, é quando alguém não é afetado por ser ignorante, mas

deixa de aprender aquelas coisas que ele pode e deve saber. E de acordo com esse modo de ignorância da lei de todas as coisas, que alguém é tido como conhecedor, é dito voluntário, como se tivesse surgido por negligência. Enfim, a ignorância *de uma má escolha* é aquela que não se considera em ato porque aqui e agora se pode e deve considerar, e nasce da paixão ou do hábito.

antecedente é aquela que precede totalmente o consentimento da vontade, de modo que não é de modo algum voluntária e, no entanto, é a causa de querer o que ele não desejaria se soubesse. Por exemplo, quando alguém, depois de ter aplicado a devida diligência, mata um homem que acreditava ser um animal selvagem. Essa ignorância também é chamada de *invencível*. Ainda, sobre essa ignorância invencível, assim como sobre a ignorância vencível não tratamos aqui, pois já discorreremos sobre ela no tratado de Direito, n. 169.

XXVII. Digo: 1) Essa ignorância *antecedente* causa um ato involuntário *simpliciter*, porque de modo algum é volitivo, mas é verdadeiramente invencível, porque não pode ser vencido por nenhuma diligência moral e, portanto, é inculpável. Assim os médicos geralmente pensam. No entanto, se a ignorância desse tipo pode ser considerada invencível em preceitos da lei natural, pelo menos em conclusões mediatas, *veja o tratado sobre as leis*.

XXVIII. Digo: 2) Porque a ignorância concomitante não faz um ato *voluntário* nem *involuntário*. Porque esta ignorância não induz a agir nem a deixar de agir, nem é a causa, nem o efeito da vontade de quem age, mas *por acidente* está ou para um ato da vontade, ou para o trabalho que é feito. Só se pode dizer que não o torna *voluntário*, pois não pode ser querido em ato porque é desconhecido. Assim São Tomás (1. 2. qu. 6, ar. 8), Sylvius, Gonet, o Continuator de Tournely e outros pensam em comum.

XXIX. Digo: 3) Essa ignorância conseqüente não causa um ato *involuntário simpliciter*. Porque esta ignorância é voluntária, e tem a vontade por sua causa, portanto não se pode dizer que seja *involuntária simpliciter*, mas pelo menos causa um ato *involuntário secundum quid*, como diz São Tomás (*loc. cit.*) saberia que é um ato mau, ao qual ele é induzido pela paixão, certamente ele não desejaria fazê-lo.

ARTIGO III: Em um ato livre, ou liberdade de atos humanos

XXX. Chamamos de “livre” um ato que ou é feito sem compulsão, ou que pode ser omitido *ad libitum*. Pois os teólogos costumam distinguir uma dupla liberdade nos atos humanos, a saber, a *liberdade da coerção*, ou *espontaneidade*, e a *liberdade da necessidade intrínseca ou natural*; que também é chamado de escolha, indeterminado e decisão. A *liberdade de coerção* é a imunidade a toda violência promovida contra a inclinação da vontade. Por esta liberdade os bem-aventurados amam a Deus, e nós o bem em comum. Portanto, é que todo ato da vontade é livre de coerção.

No entanto, a *liberdade da necessidade* é o que exclui toda necessidade, seja interior e da natureza, ou exterior e de compulsão. Desta forma, diz-se que é livre aquele que pode agir ou não agir, escolher ou não escolher. Assim, o livre-arbítrio é definido como aquilo que é *força eletiva, ou a faculdade de escolher um separadamente do outro*.

A liberdade da necessidade subdivide-se em *liberdade de contradição*, segundo a qual alguém pode agir ou não agir; na *liberdade da contrariedade*, pela qual ele pode fazer algo ou fazer o contrário, por exemplo, amar e odiar; e *liberdade de disparidade*, pela qual ele pode fazer isso ou outra coisa, mas não o contrário, por exemplo, escrever ou andar.

XXXI. A necessidade se opõe à liberdade, que é múltipla. Uma é chamada *necessidade de coerção*, que é o mesmo que violência. Outra é *a necessidade da natureza*, ou *da inclinação natural*, que consiste em certa propensão colocada na vontade pela própria natureza para necessariamente realizar alguma coisa, ou dela fugir. A coação é de princípio extrínseco, abole a natureza voluntária e livre do ato; mas *a necessidade natural* é de um princípio intrínseco, e tira o aspecto livre do ato, mas não o voluntário.

Novamente, outra é *a necessidade absoluta e antecedente*, que ou precede o uso da razão e da vontade, ou expressa o consentimento de tal forma que a vontade não pode recusá-lo. Outra é *a necessidade conseqüente e hipotética*, que segue o livre consentimento e a determinação da vontade, e dificilmente fere o livre arbítrio, *por exemplo*, é necessário que eu fale, se já me decidi a falar. Há outras divisões de necessidade, a saber, *de especificação* e *de exercício*, *física* e *moral*, cuja sutil investigação regulamos aos teólogos escolásticos.

XXXII. Antigamente havia estóicos, astrólogos, maniqueus, depois os seguidores de Wycliffe, calvinistas e luteranos, que chamavam o livre-arbítrio de um *figmentum in rebus*, e *uma coisa apenas de nome*, finalmente os jansenistas, que tentaram derrubar a liberdade do homem ou a liberdade vontade, atribuem tudo ou ao destino ou a algum influxo [*syderum*] ou graça eficiente, e concupiscência, não sem insanidade incrível, e talvez depois de terem protestado sua consciência e

senso íntimo. No entanto, o Concílio de Trento os feriu com a pena singular de um anátema na Sessão 6, cân. 5, repousando sobre a Escritura, e os testemunhos proveitosos dos santos Padres, bem como sua experiência diária, que é o mestre das coisas. Recuso-me declaradamente a acumular argumentos para defender a existência do livre-arbítrio no homem, pois seria inútil avançar com atenção argumentação que dificilmente é necessária em um assunto que está além de qualquer dúvida. Basta dizer que, uma vez que você tenha tirado o livre arbítrio do homem, as leis seriam dadas em vão; e os juramentos não seriam aplicados a nenhum propósito, ninguém seria digno de louvor ou virtude, nem recompensas seriam dadas aos bons, nem castigos aos ímpios. Ou seja, é tão evidente que quem ousar negar o livre-arbítrio deve ser convencido mais por espancamentos do que por palavras, como dizem Scotus, Vega e outros de Aristóteles. Por isso foi justamente condenado por Inocêncio X, *In Constit., Cum Occasione*, e por Alexandre VII quando condenou a terceira proposição de Jansen, que negava a necessidade da livre indiferença ao mérito, ou demérito, no estado de natureza decaída. Além disso, foi condenado por São Pio V na 67ª proposição de Baius: “Um homem também peca de forma condenável naquilo que necessariamente faz”.

XXXIII. Apenas conectamos três proposições relativas à questão do livre-arbítrio, que a religião cristã proíbe ignorar.

A primeira é que um homem, mesmo após a queda de Adão, se regozija no livre arbítrio, ou liberdade de indiferença e escolha. Assim ensinou o Concílio de Trento (Sess. 6, cân. 3) contra os inovadores, assim como o Concílio de Constança (sess. 8), onde foi condenada a 27ª proposição de John Wycliffe: “Tudo surge da necessidade absoluta.” Santo Agostinho, em seu livro sobre a Graça, e em Livre arbítrio (cap. 1), escreveu: “São Tomás (q. 24 *de Veritate*, a. 1) argumenta: “Deve-se dizer que, sem dúvida, se deve classificar o homem pelo livre arbítrio. A fé nos obriga a isso... a evidência o induz... até mesmo a razão manifesta o compele.

A segunda é que foi definido contra os jansenistas por Inocêncio X e Alexandre VII, que por mérito ou falta dele no estado de natureza decaída, não basta a liberdade de coerção, mas a liberdade é exigida por necessidade, ou por indiferença, como foi dito acima.

A terceira proposição é que a essência da liberdade em geral não consiste apenas na vontade, mas sim uma contradição indeterminada de sua essência, ou agir ou não agir. São Tomás pensa assim (2, dist. 24, qu. 1, a. 1, ad 2): “Isso diz respeito à liberdade da vontade que pode ou não fazer alguma ação”. No entanto, uma contrariedade indeterminada não é exigida da essência da vontade, isto é, o poder de fazer um bem ou um mal; assim os teólogos ensinam em comum contra Gonet (*dissert. 2, n. 218*) e Molina (*de Concordia*, disp. 2, etc.), que definem a liberdade para os que estão nesta vida pelo *poder em direção ao contrário*. Santo Agostinho favorece nosso ensinamento

quando diz: “A escolha será mais poderosa na coisa em que o homem não pode pecar”. (*de Civitate Dei* , l. 23, último capítulo), assim como Santo Anselmo: “Se poder pecar significa fazer parte do livre-arbítrio, então Deus e os Anjos não teriam livre-arbítrio, o que é um absurdo.” (*De Libero arb.* , cap. 1). São Tomás diz (*loc. cit.*): “Não pertence ao argumento do livre-arbítrio que alguém deve permanecer indeterminadamente ao bem ou ao mal, e, portanto, onde a vontade é mais perfeita, não pode tender ao mal.” Ele diz a mesma coisa na missão Summa, *Pars Prima* . 62, art. 8 e 3.

ARTIGO IV: Sobre a bondade e malícia moral dos atos humanos e sobre os princípios da moralidade.

§EU. *Em que se postula a malícia ou a bondade de um ato moral*

XXXIV. Quanto à natureza da moralidade dos atos humanos, os teólogos não concordam. Alguns dizem que basta para constituir a moralidade que o ato é voluntário, nem requer liberdade indeterminada. Assim pensam Gabriel, Almañinus, Ocham, Major, etc. Alguns opinam que a moralidade do ato consiste formalmente na liberdade, e confundem esta com a primeira. Assim pense Francis Felix, que elogia Scotus em seu nome, e muitos padres de sua ordem. Outros, como Suarez, Vasquez, Salas, etc., afirmam que é precisamente uma certa denominação extrínseca tomada de alguma forma extrínseca. Por fim, os tomistas pensam que é algo accidental que se sobrepõe à essência e à liberdade do ato, razão pela qual tem uma relação especial com um bem ou uma lei.

Nós, depois de descartar as fórmulas obscuras desse tipo de discurso dos escolásticos, dizemos proveitosamente com a opinião comum dos teólogos, que a *bondade moral de um ato humano consiste em certa conformidade e idoneidade de um ato livre com a razão e a lei retas*, de modo que um ato seria chamado de bom, o que está em conformidade com a lei e a razão. É por isso que Santo Agostinho diz em *de Utilitate Credendi*, c. 12: “Um ato correto não pode de modo algum ser o que não parte da razão correta.” Por outro lado, a malícia moral de um ato humano consiste em uma discrepância, ou uma falta de conformidade com a reta razão. Diz-se que um ato mau é aquele que não está de acordo com o ditame da razão reta, seja incriado (a lei eterna) ou criado (a razão natural do homem), ou uma participação da lei eterna, de acordo com São Tomás (1.2., qu. 91, art. 2). Em cada caso, essa razão é a regra dos atos humanos, da qual se toma a medida da bondade ou malícia dos atos humanos. Assim pensa o Continuador de Tournely (*De Act. Hum.* , cap. 6, art. 1, sec. 1). Digo, em segundo lugar, que mesmo os filósofos morais, como Genuensis (*de principiis legis naturae* , c. 15, § 9.), Purchot., e Anthony Murator (*Phil. Moral.* , c. 23 *de bono morali, sive honesto*) , onde condena Aristipo, Epicuro, Carneadis e outros filósofos antigos, e mesmo alguns recentes fora da Itália, que constituem a natureza de um bem honesto *apenas na utilidade* para o homem e para o Estado; segundo Horácio: “Utilidade do próprio justo, mãe quase do direito e da equidade”. (Serm. 1.3, n. 95) Esse ilustre homem ensina que a natureza do bem moral foi colocada *em conformidade da ação com as leis da ordem* , que Deus forneceu aos homens para sua honra e felicidade universal . Portanto, tudo o que tende à glória de Deus e à verdadeira felicidade do

homem, está em conformidade com a ordem estabelecida por Deus, tanto por um consequente honesto quanto virtuoso. Por outro lado, devemos julgar sobre o mal moral.

XXXV. Daqui se infere: 1) Que nenhum bem moral, e nenhum mal moral, pode ser entendido sem respeito pelo menos à lei natural. Daí os epicuristas, que adotaram todas as leis, diziam que a justiça se encontra no medo do castigo físico e na utilidade da vida, como escreveu Lucrécio (l. 5). Quando se costuma dizer que certa coisa é proibida porque é perversa, entende-se com razão uma certa coisa proibida pelo direito positivo, como o que se opõe ao direito natural. Pois nada é intrinsecamente mau, se não for comparado ao menos com a lei da natureza.

2) Infere-se que a liberdade é requisito necessário à moralidade do ato. Pois um ato humano e moral deve proceder da razão deliberada e, portanto, deve ser livre. (São Tomás, 1.2. q. 18, art. 9). Mas erram aqueles que constituem toda a moralidade de um ato humano somente em liberdade. É verdade que a liberdade é fornecida de antemão como fundamento da moralidade, caso contrário não se temeria afirmar que tudo é regido pela fé, portanto, deve-se dizer que não há pecado, assim como Spinoza, que em *Apêndice. Prioris Eth., partis* atribui a origem dos pecados morais à fantasia e superstição humana. No entanto, é falso constituir formalmente a liberdade apenas como a bondade ou malícia de um ato humano sem relação com a idoneidade ou inadequação de um ato com justa razão e lei, como diremos e como Gonet (t. 3, tr. 3, cap. 9 *de actibus humanis*), e o Continuador de Tournely (*loc. cit.*), assim como muitos outros teólogos de grande renome provam.

§II. *Quais são os princípios da moralidade e quantos existem?*

XXXVI. Os teólogos chamam os princípios da moralidade aqueles a partir dos quais se determina que alguma ação é boa ou má ou indiferente. Eles consideram que existem três princípios desse tipo, a saber, o *objeto*, o *fim* e as *circunstâncias* . Para que uma ação seja chamada de boa pela causa integral, é necessário que ela seja coerente com a lei e a reta razão, e *do lado do objeto* , tanto *do lado da extremidade extrínseca* daquele que age, como também *do lado do lado das circunstâncias* . O objeto do qual o ato recebe sua moralidade essencial e primária é aquele em relação ao qual o ato moral se volta e, em primeiro lugar, está ligado, *per se* , ao próprio ato; assim, o bem de outra pessoa é o objeto do roubo, Deus é o objeto do ato de amor. Tal objeto não é considerado fisicamente e segundo o seu ser, segundo o qual é sempre bom pela bondade do ser, mas é considerado moralmente, na medida em que está em conformidade ou não com a reta razão. Se o objeto está intrinsecamente e por sua natureza em conformidade com a razão correta, como o

amor de Deus, será imutavelmente bom. Se, pelo contrário, é apenas extrinsecamente e por força da lei positiva em conformidade com a razão, como o jejum, então pode ser bom em algum momento, mas mau em outro, dependendo das circunstâncias.

XXXVII. Portanto, o primeiro princípio da moralidade é o *objeto* que, se moralmente bom ou mau, confere bondade a um ato ou malícia essencial, como diz São Tomás (1.2. qu. 18, art. 2). O raciocínio de São Tomás é que, assim como nas coisas naturais a primeira bondade de uma coisa é aplicada a partir de sua forma, que dá a espécie à própria coisa, seja essencial ou específica, assim a primeira bondade de um ato é aplicada a um ato humano a partir do objeto adequado, no qual ele é primariamente transmitido. SE o objeto fosse indecente e fora de conformidade com a natureza racional, a malícia essencial do ato surge dele.

Outros, querendo usar uma fórmula de discurso mais estrita, dizem que o ato humano toma sua moralidade não do objeto em si, mas do *modo tendendi* no objeto, seja ele consoante ou não com a razão. Assim pensa o Continuador de Tournely (c. 6, art. 2, sec. 1, *Unum addam*). E desta forma explicam em primeiro lugar o ódio a Deus, que tem o melhor objetivo e ainda é moralmente o pior, porque a vontade é avançada contra perseguir Deus com todo amor de uma maneira especialmente dissonante com a razão, ou seja, tendo ódio.

XXXVIII. Outro princípio da moralidade é o *fim*, não o fim intrínseco da obra, que coincide com o objeto, mas o fim extrínseco daquele que age, que se diz ser conforme ou não às regras da moral. moralmente bom ou mau. Portanto, se um objeto fosse bom, mas o fim do trabalhador fosse mau, o ato humano é inteiramente mau pela malícia do fim, que destrói toda bondade. A razão é, porque tal ato é simplesmente mau. A razão correta rejeita que um bem seja escolhido por causa de um fim perverso. São Tomás pensa da mesma forma (2. Dist. 38, q. 1, art. 4 ad 4), “Quando alguém quer dar esmola por vanglória, isso é um ato da vontade, e todo esse ato é mau, embora não tenha malícia de tudo o que está nele.” (Ver Gonet, *Man.*, tract. 3, *de act. Hum.*, c. 12, e St. Thomas, 1.2. qu. 18, art. 4 e 6). Além disso, se o objeto é bom e o fim também é bom, então o ato humano tem as duas espécies de bondade moral, como dar esmolas em satisfação dos pecados. (São Tomás, qu. 18, art. 4, 6 e 7, com o ensinamento comum dos teólogos, salvo uma exceção de Vasquez). Mas se o objeto fosse indiferente, então um bom fim torna o ato moralmente bom, como abandonar a obediência; um fim mau torna o ato mau, como andar para exibir riquezas. Um fim mau torna pior um ato do mal, como roubar para sustentar uma concubina; e faz um ato feito de bem mal, como dar esmolas por vanglória.

XXXIX. As *circunstâncias* são o terceiro princípio da moralidade. Costumam dar alguma bondade ao ato, ou malícia accidental, porque a bondade ou malícia desse tipo vem sobre um ato

que já foi constituído em sua essência em um gênero de moral. Assim pensa St. Thomas (*loc. cit.* , a. 5) com a opinião comum.

Além disso, as circunstâncias são *de uma pessoa* , o que muitas vezes acrescenta uma nova espécie de malícia, como se um marido ou alguém vinculado por um voto de castidade fosse fornicar; e às vezes só aumenta a malícia dentro da mesma espécie. Isso é compreendido mais na pessoa que age do que na que sofre o ato, como quando os que fazem o bem são atingidos. Depois, há circunstâncias *de lugar* , como roubar em lugar sagrado, que muda a espécie, e, portanto, outras circunstâncias de tempo, modo, auxiliares ou instrumentos pelos quais o ato é realizado, que, como dissemos em outras coisas, pode mudar ou aumentar a malícia seja notável ou levemente dentro da mesma espécie. Observe que as más circunstâncias levemente presentes em um ato não removem toda a sua bondade, nem apagam todo o mérito. Assim, a opinião comum se sustenta, que é profusamente afirmada em *Contensione* , lib. 6, *diss.* 2, c. 2.

Daí se infere para a prática que o confessor deve interrogar o penitente, que se acusa de furto, para o fim pretendido; pois se ele pretendia com esse roubo ter dinheiro para cometer fornicção, haverá uma nova malícia. Da mesma forma, se ele pode ter prejudicado o próximo, o confessor deve perguntar se talvez ele pretendesse impedi-lo de obter lucro ou de alcançar alguma dignidade. Pois a partir do fim pretendido, como já foi dito, a espécie de malícia é facilmente alterada.

XL. Aqui se pergunta se um ato externo acrescenta alguma bondade ou malícia moral a um ato interno. São Tomás (*loc. cit.*, q. 20, a. 4), juntamente com Gonet, Roncaglia, o Continuador de Tournely, ensina que um ato exterior não acrescenta uma bondade ou malícia moral intrínseca, e *per se* , sobre o ato interior, mas apenas se regozija na bondade intrínseca ou malícia assumida ao comando de um ato da vontade. Está provado na autoridade de São Tomás (2. Dist. 40, q. 1, a. 3) onde ele diz: “Porque um ato exterior não acrescenta nada à recompensa essencial consequentemente à bondade intrínseca que segue a recompensa essencial). Pois só merece alguém que tenha uma vontade perfeita de fazer algum bem, na medida em que o fizesse... igualmente mantendo uma vontade perfeita. Ainda assim, adiciona alguma recompensa accidental.” Tomemos os mártires, que realmente sofreram por Cristo, eles têm uma recompensa accidental, ou a coroa de louros sobre aqueles que desejaram com igual fervor de caridade a morte por Cristo. Ora, eu disse que um ato externo não acrescenta uma bondade ou malícia moral *intrínseca* , e *per se* sobre o interior, pois *por acidente* acrescenta, no modo normal de falar, alguma bondade ou malícia accidental. É por isso que São Tomás acrescenta: “A menos que aconteça que a própria vontade por um ato exterior seja melhorada segundo ela mesma nas coisas boas, ela é piorada nas coisas más”. Pois um ato externo é muitas vezes a causa e a ocasião em que um ato interno se torna pior; seja

porque os atos interiores se multiplicam até que os atos sejam realizados extrinsecamente; ou porque um ato interior tem uma duração maior até que deva realizar o trabalho, que não pode ser realizado imediatamente; ou porque se torna mais intenso pela natureza extrínseca do ato. Além disso, pelo ato externo, os sentidos se enfraquecem e os poderes exteriores se tornam mais propensos ao mal; escândalos são sofridos; às vezes incorre-se na excomunhão ou na irregularidade, ou na obrigação de restituição, que não sejam incorridas por ato interior. Ainda assim, Scotus (*Quodl.* 18, a. 3) e todos os escotistas, como relata Mastrius, não deixam pedra sobre pedra para atribuir, por diferentes razões, um ato externo acrescenta *per se* alguma bondade ou malícia a um ato da vontade, porque tem bondade intrínseca, ou malícia sobre o ato interior. Veja os salamancanos sobre esta questão, assim como Mastrius e outros escotistas. No entanto, não há espaço suficiente para explorar mais isso.

ARTIGO V: Se um ato indiferente é concedido em uma coisa individual?

XLI. Cabe a nós explicar o estado da questão por uma explicação da terminologia. Diz-se que um ato humano (que é a única coisa de que falaremos aqui) é indiferente tanto *na espécie* quanto *na coisa individual*. Um ato indiferente *em espécie* é um ato considerado em geral (abstraindo-o do fim e das circunstâncias individuais) *apenas comparativamente ao seu objeto, que não é bom em si mesmo, viz. consoante com a razão, nem mal, que é dissonante com a razão, mas indiferente a ambos*, como andar, levantar palha, colher flores, etc. de seu fim, e outras circunstâncias tornam-se corretas ou tornam-se más. Mas um ato indiferente *em uma coisa individual* é um ato considerado exatamente como está do lado da coisa de acordo com seu objeto, fim e todas as circunstâncias individuais, que ainda podem ser nem boas nem más, mas indiferentes.

XLII. É certo *de fide* que nem todo ato humano é indiferente de acordo com sua espécie ou objeto. Pelo contrário, alguns são bons por si mesmos, como atos de fé, esperança e caridade, etc.; alguns são maus em si mesmos, como a fornicação, o assassinato de inocentes, etc. Pois há certos objetos em si consoantes com a razão, enquanto também há outros em si dissonantes com a razão.

XLIII. É certo também que se concedem alguns atos que, segundo sua espécie, são indiferentes, porque por si mesmos não são nem bons nem maus. São Tomás pensa assim (*loc. cit.* art. 8) com a opinião comum. Por isso, São Jerônimo escreveu: “A continência é boa, a luxúria é ruim, caminhar entre os dois é indiferente”. (Ep. 89). A questão é apresentada pela condenação do artigo 16 de John Hus, que foi feita no Concílio de Constança, sess. 15, afirmando “que nenhum trabalho é indiferente”. Não se pode entender que se trate de atos indiferentes em uma coisa individual, porque muitos bons católicos defendem essa mesma coisa como provável; portanto, deve ser entendido sobre coisas indiferentes *em espécie*.

XLIV. Para respondermos à pergunta proposta, dizemos que atos indiferentes não são concedidos em coisa individual. Assim pense São Tomás (1.2. qu. 18, a. 9) e os tomistas, Belarmino, Suárez, Valentia, Durandus (em 2. Dist. 40, q. 1), Richardus, Major, Gaet., Medina, Becanus e muitos outros contra Scotus e os escotistas, Alensis, São Boaventura, Almain., Vasquez, etc. O raciocínio particular de São Tomás é: “Um ato moral só tem bondade de seu objeto..., mas também de circunstâncias. ... É necessário que cada ato individual tenha alguma circunstância pela qual seja arrastado para o bem ou para o mal, para o menor do lado do fim da intenção. Quando a razão pode ordenar que o ato proceda da razão deliberativa, se não foi ordenado para o devido fim, por isso mesmo se opõe à razão, e tem o raciocínio do mal, mas se é ordenado para o devido fim, está em conformidade com a ordem da razão, razão pela qual tem o raciocínio do bem. Além disso, é

necessário que seja ordenado ou não para o devido fim. É por isso que é necessário que todo ato do homem procedente do raciocínio deliberativo considerado em um indivíduo seja bom ou mau”. Assim o vigoroso Doutor Angélico.

Além disso, não pode acontecer que algum ato singular proveniente da vontade deliberativa seja feito sem circunstâncias. Além disso, essas circunstâncias são consistentes com a razão correta, a saber, que um ato deve ser feito, quando, onde, como e por causa de que coisa convém ser feito, e por isso é bom; ou, as circunstâncias não estão de acordo com a justa razão, nem tanto todas, mas algo está faltando e, portanto, é ruim. Conseqüentemente, nenhum ato está em uma coisa individual, e considerado de acordo com todas as circunstâncias pode ser indiferente.

Para este propósito, considera-se que um homem refere todos os seus atos a Deus quando age com deliberação e por causa de algum fim. Pois o Apóstolo diz: “Quer comais, quer bebaís, ou fazeis qualquer coisa, fazei tudo para a glória de Deus” (1 Cor. 10:31). Portanto, se ele se referir a Deus pelo menos através da intenção virtual, será um ato bom, se ele não se referir a sua intenção, será um mal; portanto, nada é indiferente. Sei que nossos adversários dizem que as palavras do apóstolo contêm um conselho e não um preceito. Mas falsamente, já que os Padres reconhecem um preceito e não um conselho. Assim pensa Agostinho, Celestino I, Máximo, São Tomás (lect. 3, c. 3, Ep. ad Coloss.), citado no Continuator de Tournely (cap. 6, art. 1, sec. 2, *de actibus humanis*), ao qual envio quem quiser ver esta questão tratada mais profusamente com as objeções de nossos adversários.

Por isso, reunimos para a práxis que mais frequentemente convém em um dia, pelo menos de manhã, geralmente oferecer a Deus todas as suas ações, para que ele cumpra o preceito do Apóstolo, pelo menos por virtual intenção de fazer tudo para a glória de Deus. Nesse modo, todo ato que também é indiferente *em espécie* é bom e virtual em uma coisa individual. De fato, a relação real de todas as coisas, seja de palavras ou obras em um ato reto, não é necessária; porque seria um peso imóvel, e a matéria tendo abraçado seis mil escrúpulos, mas basta virtual, como dissemos, por isso, embora alguém venha à mesa, não pensa na preservação da vida, mas apenas no deleite da comida, como diz Gonet, ele não peca por essa razão, porque tal deleite, pelo menos virtualmente, ele deseja por causa da preservação da vida e, portanto, não o deseja desordenadamente. Assim conclui os atos humanos, e seus princípios e moralidade.

TRATADO DE PECADOS

CAPÍTULO I: Sobre o pecado em geral, Dubium I

DÚBIO I

1. *O que é um pecado?*
2. *Que condições são necessárias para pecar?*
3. *O que deve ser observado em relação ao conhecimento necessário para pecar?*
4. *Se o conhecimento formal é necessário para um pecado mortal, ou se o conhecimento virtual é suficiente?*
5. *O que deve ser conhecido em relação ao consentimento necessário para pecar?*
6. *Se alguém pecaria gravemente, quem se posiciona negativamente em relação a motivos desordenados?*
7. *E se forem motivos carnaís?*
8. *Que soluções existem a esse respeito?*
9. *Se somos obrigados a resistir a eles se a razão para fazê-lo não estiver presente?*
10. *Como e em que tempo são imputados os pecados de omissão?*
11. *Se o pecado venial é contrário à lei divina?*

1.—Resp. 1. É uma transgressão da lei, ou (como diz o Cardeal Toledo), é um afastamento voluntário da lei divina, através da qual a regra é entendida como um preceito tanto natural e humano quanto divino: *por meio do recuo* um ato entende-se, ou sua omissão, que não é apenas voluntária, mas também livre com alguma consciência real de malícia; Acrescento isto porque, como ensina Sanchez (1. Mor. c. 16) juntamente com Vasquez, Bonacina (d. 2, q. 1, p. 3, n. 3 et 12, etc.) etc., a liberdade não basta para um ato pecaminoso, e qualquer conhecimento virtual que você queira, seja interpretativo, pelo qual, a saber, alguém poderia ter conhecido e deveria ter, não cada atual, pelo qual o intelecto atende às *rationes cômoda* e *cômoda* em um objeto; antes, é necessário que ele conheça a malícia moral de um objeto, ou pelo menos uma dúvida sobre isso, ou pelo menos ele deve adotar algum escrúpulo. A razão é que, sem esse conhecimento, não é voluntário, pois não seria conhecido, e porque, enquanto tal pensamento não ocorrer ao intelecto, não é um princípio suficiente para deliberar sobre a malícia e, portanto, nem liberdade e, portanto, nem culpa, e isso é considerado inadvertência natural e esquecimento invencível. Mesmo assim, Tann. (d. 4, *de pec.* d. 5, q. 5, n. 106), acrescenta que

não é necessário que a consideração permaneça no ato enquanto perdurar o pecado; basta que ela permaneça em ato ou em virtude para que com ela tenha começado o ato do pecado, ou pelo menos depois de dada a causa, como se faz na embriaguez, aquele que peca não o faz. pela força da deliberação presente, mas passada. (Ver Bald., l. 1, d. 36). Ainda assim, teólogos mais recentes comumente ensinam que tal homem que está, digamos, bêbado, não peca formalmente quando lhe falta o uso da razão; mas a malícia dessas coisas que então acontecem, foi contraída antes, prevendo o mal que ele iria cometer, ele permitiu a causa: e dizem que enquanto alguém peca em ato, sempre permanece algum conhecimento fraco ou confuso do malícia (Veja Escol.)

2.—Resp. 2. Para o pecado são exigidas três condições, como fica claro na primeira resposta: 1) Que seja voluntário, *ou seja*, que seja feito com o consentimento da vontade; 2) Que seja livre, *ou seja*, que esteja no poder da vontade de fazer, ou não; 3) Que a malícia seja conhecida.

Portanto, está resolvido:

1. Por defeito da primeira condição, nenhum ato que não seja da vontade ou da vontade é pecado, a menos que a vontade o aceite; e, portanto, não impede a comunhão, seja ela interna, como pensamentos contra a fé, blasfêmias, obscenidades, movimentos da carne, até a efusão da semente; ou externo e violento, por exemplo, se uma virgem for estuprada.

2. Por defeito da segunda condição, os movimentos violentos de cólera ou concupiscência são dispensados do pecado, perturbando-se o uso da razão e abolindo-se a liberdade.

3. Por defeito do terceiro, não peca quem, em dia de jejum, sem pensar no preceito, coma ou coma carne, ainda que perceba que isso lhe é agradável. Da mesma forma, quem atira uma pedra por uma janela, sem saber o perigo de quebrar, ou quem celebra um contrato usurário sem saber que é tal (Sanchez, l. 1, c. 16, n. 21, Reg. l. 15, nº 75).

4. Os danos e os eventos (ainda que freqüentes) após uma embriaguez, e de forma alguma previstos, são inculpáveis porque não foram livres nem em si mesmos nem em suas causas. Mas eles seriam culpados se fossem previstos, ou se a diligência suficiente da prescrição da prudência não fosse aplicada, para que ele não a seguisse; mas, quando aplicado, mesmo depois de realizado, ele está livre de culpa, da mesma forma que, de acordo com as circunstâncias do tempo e do lugar, o perigo do mal não aparece, portanto, nenhuma precaução foi aplicada. Vasquez assim pensa (l. 2, d. 124, c. 2), com quem Lessius está de acordo (Lessius, lib. 4, c. 3) quando ensina que se por negligência, embriaguez ou os eventos que geralmente se seguem foram protegidos, é apenas venial. Também os males que podem ser previstos só serão veniais

porque, quando não são livres em si mesmos, mas apenas na causa, não podem ter culpa maior do que a própria causa.

3.—Em relação ao *conhecimento* e *consentimento* necessários para o pecado, devemos notar algumas coisas necessárias.

I. Quanto ao *conhecimento do intelecto*, deve-se notar 1) qual o modo pelo qual um pecado é cometido: primeiro, o objeto representado aos sentidos, e move o apetite sensível pelo prazer físico, e conhece sua malícia. Por fim, a vontade, assim sabendo, consente com isso. Deve-se notar 2) que o intelecto pode conhecer de duas maneiras, ou *completamente*, ou seja, quando discernimos com uma mente livre; ou *parcialmente*, quando conhecemos um assunto com a mente não claramente desobstruída, porque talvez estejamos meio adormecidos ou meio bêbados, ou em outro caso distraídos. Pois depois que o intelecto é tomado pelo deleite do objeto oferecido, que não percebe nenhuma malícia moral nele, portanto, três movimentos correspondem a esse conhecimento tríplice, viz. a) *Movimento no primeiro dos primeiros*, aqueles que antecipam todo o conhecimento da razão, e estes são totalmente isentos de culpa. b) *Movimento na segunda da primeira*, os atos praticados com meia ciência, e estes não excedam o pecado venial; porque, quando o pleno conhecimento não os precede, a vontade não tem a liberdade perfeita necessária para consentir em um pecado mortal. c) *Moções deliberadas*, que se façam com pleno conhecimento do intelecto, discernindo claramente a malícia moral, pelo menos confusamente em geral, e com pleno consentimento da vontade; estes são pecados mortais, se os objetos são proibidos *sub gravi*. (São Tomás, *de malo*, q. 7, art. 6; Cajetan; Vasquez; Sanchez; Azor; Bonacina; Navarra, etc. com os Salamancans, tr. 20, c. 1, p. 1, n. 2, e segs.).

4.— Com estes prefaciados, pergunta-se se o conhecimento real e expresso da malícia do ato é necessário para o pecado mortal, ou se o conhecimento virtual e interpretativo seria suficiente?

A *primeira opinião*, que Caetano uma vez sustentou (2. 2. Q. 88, a. 1, d. 3), e Medina, Lopez, Serra, Prado e outros com os salamancans, *ibid.* N. 5, que é assiduamente defendido por Concina (*Compend. Theol.*, lib. 8, d. 3, c. 2, n. 14), o Continuador de Tournely (*de pecc.*, c. 4, art. 1), Angelus, Franzoja (*in Bus.*, lib. 5, c. 2, *de pecc. Animadv.* I), Antoine e outros teólogos mais recentes, dizem que não é necessário um aviso real, basta que seja virtual e interpretativa, que consiste nisso em que um homem compreenderia e poderia conhecer a malícia de uma ação, embora na verdade não a perceba; caso contrário (dizem), todos os crimes dos homens seriam considerados imunes à culpa, que os cegos fariam muitos males por suas paixões ou maus hábitos, sem notar nada.

A *segunda opinião*, que é mais comum, afirma que é necessário o conhecimento efetivo do dolo, ou do seu perigo, ou pelo menos da obrigação de conhecê-lo. (Sylvius, in 1.2., q. 66, art. 3, q. 3, concl. 2; Suarez, tom. 5, in 4 pd 4, sec. 8, ex n. 14; Tapia, lib. 3, q 9, art. 5 e 11; Sanchez, *dec.* lib. 1, c.

16, n. 21; Sayrus, Thes., lib. 2, c. 9, nº 11; Palaus, tr. 2, d 1, p. 15, n. 3; Salas, tr. 13, d. 8, sec. 11, n. 87; Bonacina, *de Cens.* d. 1; the Salamancans, *loc. cit.* n. 6, ambos os escolásticos, tr. 13, d. 13, seção 11, n. 1 e os moralistas, r. 20, cap. 14, n. 8; Gamachaeus, t. 2, p. 194; Isambert., p. 232 ; Du Val, p. 178; também Vasquez, 1.2. q. 123, c. 2, n. 6; junto com Lyranus, Tostatus, Adrian VI, Curiel, Vitoria, Gorduba e outros). O mesmo com Santo Antonino, Wigandt, Sainte Beuve e Cardeal Gotti, cujas citações e palavras serão adicionadas abaixo. Dizem que para todo pecado mortal é necessário algum tipo de conhecimento, ou suspeita da malícia do ato, seja em si mesmo ou em sua causa; pelo menos *em confuso* . Seu raciocínio é porque nada é desejado exceto o que é premeditado; por essa razão, a ignorância não pode ser imputada ao pecado, a menos que tenha sido sustentada pela malícia do objeto, pelo menos por alguma apreensão confusa; pois quem de modo algum conhece a malícia de sua ação, ou a obrigação de conhecê-la, de modo algum peca contra ela agindo.

Posto essas coisas, avançarei em meu sentido e direi que, estabelecendo-se dentro dos limites do justo, as opiniões mencionadas podem ser reconciliadas. Pois se fosse dito que o conhecimento real e expresso era exigido para todos os pecados mortais, isso certamente seria falso; porque pode acontecer de muitas maneiras que muitos males, embora reais e expressamente desconhecidos, sejam, no entanto, justamente imputados como pecado naqueles que os praticam, se a ignorância deles for voluntária de alguma forma, seja por negligência , ou paixão, ou maus hábitos, ou mesmo uma voluntária falta de consideração no agir.

Portanto, no primeiro modo a ignorância seria voluntária por negligência, como ensina São Tomás (1.2. q. 76, a. 3), quando prefacia a regra: “A ignorância que é causa do ato porque causa algo involuntário, por si só, tem desculpas do pecado, na medida em que é voluntário no raciocínio do pecado”. Em seguida, acrescenta que a ignorância pode ser voluntária de duas maneiras: “ou diretamente, como quando alguém estuda cuidadosamente algumas coisas, para pecar mais livremente, ou indiretamente, como quando alguém por causa do trabalho ou de outras ocupações deixa de adicionar aquilo através do qual seria retirado do pecado. Pois tal negligência torna voluntária a própria ignorância, e o pecado seria apenas daquelas coisas que alguém pode saber e se considera saber. E, portanto, tal ignorância não dispensa totalmente o pecado. Mas se houvesse tal ignorância que seria totalmente involuntária, seja porque é invencível, ou porque é de algo que alguém não deve saber, tal ignorância desculpa totalmente o pecado. Observe que “ *tal negligência torna voluntária a própria ignorância* ”. Além disso, note aqui que o doutor angélico não duvida nas últimas palavras relatadas, que a ignorância invencível pode muito bem ser concedida até mesmo daquelas coisas que alguém acredita saber. Ele escreve a mesma coisa em outro lugar (*de malo* , q. 3, art. 7 ad 7). “A ignorância totalmente involuntária não é pecado. E assim diz Santo Agostinho: 'Não te é imputado culpa se foste ignorante a contragosto, antes que se negligenciou em

saber', dá-se a entender, que a ignorância tem, porque é um pecado da negligência anterior, que nada mais é do que não aplicar a mente para conhecer as coisas que alguém deveria saber". E na mesma passagem, 8 dC, São Tomás diz que não só a ignorância é reputada voluntária, mas ainda mais no homem "Por causa do trabalho de aprender, ou para que ele não seja impedido pelo pecado que ama, recusa-se a saber, e assim a ignorância é, em certa medida, comandada pela vontade". Portanto, nestas mesmas citações, o Doutor Angélico certamente não considera culpável a ignorância que não sabe, mas aquele que negligencia ou recusa em certo ato aplicar sua mente por um comando da vontade para aprender as coisas que ele é entendido a respeito de um preceito que insta, como ele mais expressamente declara no corpo do citado artigo 3, dizendo: "A causa da ignorância na mente não se aplica a aprender e isso mesmo não aplica a mente saber o que se deve saber é pecado de omissão".

No segundo modo, a ignorância pode ser voluntária por causa de uma paixão que alguém deliberadamente deseja seguir. Alguém que age de acordo com sua paixão será justamente imputado com todos os efeitos ruins ligados a tal paixão, embora em particular não seja reconhecido. Isto porque quando um homem abraça alguma paixão, conseqüentemente ele abraça todos os efeitos comumente decorrentes dessa paixão, os quais, mesmo que em particular não sejam previstos, são pelo menos previstos na desordem; pois desejando satisfazer alguma paixão, digamos vingança, conseqüentemente ele pelo menos admite *em confuso* quaisquer meios perversos que sejam expedientes para satisfazer aquela paixão. É por isso que os efeitos surgem, embora não sejam voluntários em si mesmos, ainda assim são voluntários em sua causa, ou seja, na adesão à paixão. St. Thomas também ensina isso em 1.2. q. 6, A. 8, onde chama a ignorância desse agente por paixão "*ignorantiam malaelectionis* ", [2](#) dizendo: "De outro modo, diz-se que a ignorância voluntária de uma coisa é quando alguém pode saber e deve saber, por isso diz-se que ele não age assim e não quer, mas age voluntariamente... Portanto, neste modo diz-se ignorância ou quando alguém não a considera no ato, mas pode e deve considerá-la, o que é a ignorância de uma má escolha, ou decorrente de uma paixão ou de um hábito". Do mesmo modo, ele o repete em sua obra *de Malo* (q. 3, a. 20), onde diz: como era voluntário, pois a vontade poderia, desde o início, colocar um obstáculo para que uma paixão não procedesse em tal coisa". Além disso, em outro lugar (1.2. q. 77, a. 7), ele diz: "No entanto, sempre que a paixão não é suficiente, o que pode interromper completamente o uso da razão, e então a razão pode excluir uma paixão desviando para outros pensamentos, ou impedir para que não obtenha seu efeito".

No terceiro modo, a ignorância torna-se voluntária em razão de um mau hábito, como sustenta São Tomás na passagem citada (1. 2. Q. 6, a. 8); então os maus atos que têm seu início em um mau hábito, são igualmente voluntários em sua causa, viz. quando no início um mau costume é

voluntariamente contraído; ou mais do que isso, porque, como acredito com Antoine e o autor do livro *Istruzione de' novella confessori*, pecadores desse tipo estão mal acostumados, embora possam ter um conhecimento menos conveniente do que outros, ainda assim eles sempre têm algum conhecimento real de seus crimes suficientes para tornar os atos deliberados e morais; pois quando eles dão pouco peso ao pecado, uma impressão sensível e memorável não é feita em suas almas, que é feita em outro com conhecimento menos tortuoso; e daí resulta que em sua memória não resta um vestígio real desse conhecimento, que eles têm bastante no pecado de antemão, ou o vestígio é tão leve que, se lhes perguntassem, responderiam facilmente que não sabiam, mas um confessor cauteloso não deve confiar neles. E parece que o mesmo pode ser dito sobre aqueles que trabalham de acordo com suas más paixões, nos quais ainda não careceram de todo o conhecimento da malícia de seus pecados, mas o conhecimento neles é tão obscuro que dificilmente poderia ser discernido.

Por fim, no quarto modo a ignorância torna-se voluntária e culpável, como diz Tanner (t. 2, dub. 4, q. 5, dub. 5, n. 103), Antoine (*tr. De pecc.* c. 4, qu. 7 in fine) e Santo Antonino, se um homem ao agir visivelmente negligenciou a consideração que é devida às coisas que devem ser feitas, então aqueles que já notaram (como Antoine corretamente diz) algo mais devem ser considerados, e ainda desejam lançar-se de cabeça no ato, todos os erros que ele cometeu são justamente imputados a ele.

Por outro lado, parece-me que deve-se afirmar que se a ignorância em nenhum dos modos mencionados fosse voluntária, e um homem não tivesse conhecimento real de malícia ou perigo, nem direta nem indiretamente, nem em si nem em sua causa, então de forma alguma os erros que ele não percebe seriam imputados a ele. A razão é que, para que os efeitos de alguma causa lhe sejam imputados, ele deve necessariamente preceder (pelo menos em princípio), a notificação real e expressa da malícia do objeto; pois o aviso interpretativo, como bem falam os salamancanos (*tr.* 20, c. 13, n. 7), se funda em algum aviso expresso, assim como um ato voluntário indireto se funda em um direto. Além disso, essa notificação interpretativa supõe uma obrigação e o poder de saber, mas com uma deficiência em toda notificação expressa não há poder de saber e, portanto, não há obrigação, pois nenhuma obrigação vincula a menos que de antemão seja conhecida em algum maneiras.

Poder-se-ia dizer: Toda a ignorância em quem se detém e pode conhecer sua obrigação é vencível e por isso culpável. No entanto, Sylvius e Suarez respondem corretamente que aquele que ignora completamente a malícia do objeto, e ainda tem a obrigação de notar, de fato, tem o poder remoto, ou conhecer a natureza, mas carece do poder próximo e conveniente que é necessário para homem conhecer a deformidade de suas ações. “Quem não sabe que não está no poder do

homem saber?” Santo Agostinho diz (*de Spiritu et Anima*). Por essa razão, o homem não poderia naturalmente e por meios humanos vencer sua ignorância. De fato, ele conhecerá sua ação, pela qual é uma ação, mas não a conhecerá em relação ao que é má, pois o conhecimento do objeto por si só em sua natureza não é um princípio suficiente para discernir, nem para investigar se o objeto está em um ato moral, que é totalmente diferente da natureza. Suárez sabiamente diz: “Quando não há tal cognição na mente pela qual a vontade possa ser despertada para buscar o conhecimento, não está no poder do homem mover-se e, conseqüentemente, tal ignorância não pode ser imputada a um homem (3, pt 5, d. 4, seção 8, nº 18). E é isso que ensina São Tomás (1.2. q. 76, a. 2), dizendo: “Por isso, por negligência, a ignorância das coisas que se julga saber, é pecado. Além disso, o pecado não é imputado a um homem por negligência se ele não sabe as coisas que não pode saber: por isso se diz que a ignorância dessas coisas é invencível, porque não pode ser vencida pelo esforço”. Além disso, esse esforço, ou a devida diligência aplicada para expulsar a ignorância, como Sylvius (em 1.2., qu. 76, art. 3, concl. 1, e depois qu. 3, concl. 1), corretamente observa com Medina, e Richardus, não deve ser supremo, mas basta que seja moral, e como os homens prudentes costumam aplicar em um assunto grave; pois enquanto a dúvida permanece, o homem inculto deve consultar o experiente; mas o homem instruído deve consultar livros ou conversar sobre o assunto com outros homens instruídos.

Finalmente, observo que esta opinião é comumente sustentada pelos autores, não apenas pelos probabilistas (que não a consideram mais provável, mas a reconhecem *como a mais certa* ; assim como Suárez escreve), mas também os antiprobabilistas, e mesmo Saint Beuve, o médico da Sorbonne, escreve: “Se for percebido apenas o que é considerado material ou fisicamente no ato, e não formal ou moralmente, o ato será meramente volitivo por ser algo físico, e não como algo moral; portanto, não é mau; e nisto não haverá malícia” (*De Pecc.* d. 5, sec. 1, art. 3). O Cardeal Gotti escreve: “Digo em segundo lugar, a notificação implícita ou virtual da malícia, ou do perigo dela, de uma ação é suficiente para o pecado mortal. E, de fato, no próprio assunto em que alguém hesita ou suspeita da malícia de sua ação, ou do perigo da malícia, e ainda deixa de buscar a verdade da questão, é considerado que a ação é interpretada e quer a própria malícia”. (T. 2, tr. 4, *de vitiis*, q. 1 dub. 4, § 3, num. 11). Pe. Wigandt diz da mesma forma: “Eu digo: 1) Deliberação, ou aviso, é duplo. Um é pleno e perfeito, que está presente quando um homem percebe não apenas para a operação, na medida em que seu ser natural, por exemplo, comer carne, mas até mesmo sua malícia, ou o perigo de transgredir a lei; enquanto outro é imperfeito, etc. Digo: 2) Que algo em uma coisa individual seja imputado ao pecado mortal, a deliberação plena e perfeita deve estar presente” (Tr. 4, ex 2, *de peccat.*, n. 50). Santo Antonino concorda com eles, e pecar mortalmente in *delectatio morosa* requer não apenas deliberação, mas até mesmo atenção ao perigo, nestas

palavras: é um pecado mortal”. (P. 2, tit. 5, c. 5, in fine). Em outro lugar, ele diz: “Um defeito do julgamento correto pertence ao vício da consideração, assim como quando alguém falha no julgamento correto, na medida em que despreza ou deixa de atender às coisas de que procede o julgamento correto.” (*Ibid.* , c. 11, *sub init.*). Além disso, o Continuador de Tournely concorda, porque assim conclui: “Portanto, que dentro dos limites do que é verdadeiro paramos em um degrau, julguemos aquele que não está tão atento à malícia do pecado, que não poderia notar, seja porque ele está preso em uma distração natural ou por alguma razão similar, não é retido pelo pecado. Assim será escusado o penitente que não cumprir a penitência que lhe foi imposta porque se esqueceu. No entanto, deve-se dizer o contrário sobre as ações, que os homens absorvidos nas coisas mundanas provocam ou omitem, servindo às suas paixões, eles estão acostumados a não pensar nada, pois não pensam”. (*De pecc.* , c. 4, art. 1, obj. 4) Agora já admitimos a mesma coisa. Concorda até com Antoine, que, argumentando sobre a ignorância, diz que a falta de aviso ou a desconsideração é culposa em quem omite a devida diligência, ou quem age de forma imprudente quando já percebe que uma coisa precisa de maior consideração, ou quem de uma forma o ato positivo deseja seguir uma paixão que impede a advertência. “Por outro lado”, diz ele, “se [a inadvertência] fosse invencível em um homem com a devida cognição habitual, é totalmente inculpável e isenta das coisas que são feitas por causa dela contra a lei; porque a malícia do ato não é de modo algum, nem mesmo interpretativa, voluntária; pois sem o poder de conhecer um ato não pode ser volitivo”. (*De pecc.* c. 4, q. 7).

Portanto, deve-se concluir que a opinião daqueles que dizem que todos os erros cometidos contra a lei devem ser imputados ao trabalhador, mesmo que nenhuma advertência real interceda, nem direta nem indireta, em si ou em sua causa, pelo menos em um estado de espírito confuso, em vez disso, a advertência meramente interpretativa estava presente, consistindo apenas nisso, que ele deveria e poderia notar a malícia apenas por um poder físico e remoto. Esta opinião não pode de forma alguma ser mantida. Caso contrário, seguir-se-ia que muitos homens se veriam sobrecarregados por numerosos pecados mortais se alguma vez pensassem a respeito deles. Eles dirão, talvez, que esses homens, em punição por suas faltas, dizem por causa de concupiscências que não reprimiram, ou obrigações de seu estado próprio que não cumpriram, e outras negligências, merecem uma perda de graça, pelo que em geral se eles tivessem conhecido bem a malícia de suas ações e, portanto, todos os seus erros são imputados à culpa. Mas para que esta conclusão pudesse prevalecer, primeiro as supostas proposições teriam que ser provadas, o que dificilmente é o caso; pois por causa dos outros defeitos Deus privará alguém de sua graça futura, pela qual ele resistiria às tentações e às suas próprias paixões, a menos que ele caísse em outros; portanto, essa subtração fará com que tal homem caia nos pecados que ele sabe muito bem serem

pecados, mas não fará com que sejam imputados erros a ele que de modo algum, expressamente ou em um estado de espírito confuso, ele reconhece como pecados; porque onde não há cognição, não há liberdade; e onde não há liberdade, não há pecado. Alguns insistirão no ponto, mas São Tomás (Lectio 7 em c. 1 *epist. Ad Rom.*) diz: “Se a ignorância é causada pelo pecado, não pode desculpar uma falha subsequente”. Mas dizemos que isso deve ser entendido corretamente por ignorância voluntária em algo dos modos explicados pelo médico angélico acima. Além disso, porque o Santo Doutor fala de infiéis, que erram na fé, certamente por causa de ignorância culposa, todos os pecados que cometem são justamente imputados a eles.

Além disso, se fosse imputado a um homem, todos os seus erros sem qualquer advertência, embora ele, depois de aplicar a devida diligência, julgue que pode agir corretamente, seguir-se-ia que não bastaria agir honestamente para seguir as opiniões (se eles podem ser menos seguros) sejam prováveis ou mais prováveis, ou mesmo os mais prováveis, ou mesmo moralmente certos. Mas isso não pode ser dito, pois foi condenado por Alexandre VIII como proposição 3, que dizia: “Não é permitido seguir nem a opinião mais provável entre as mais prováveis”.

Resta satisfazer as abundantes objeções de nossos adversários, mas veremos isso em breve. Eles se opõem: 1) com isso em *Reg. 13, juris* in 6, onde se diz: “Ignorância de fato, não de direito, escusa”. Mas Sylvius responde a isso (1.2. q. 76, art. 3, qu. 1, concl. 7) que se entende por estatutos públicos, como a Glosa já explica no mesmo lugar; pois no foro judiciário, depois da promulgação da lei, presume-se ordinariamente vencível a ignorância do transgressor, salvo se houver alguma razão que o leve a presumir o contrário, como se sustenta *no c. Em tua, tit. Qui matrim. acus.*, etc.

Eles objetam: 2) Que se a advertência real fosse necessária para todos os pecados, os judeus seriam considerados inculpáveis por crucificar o Senhor, os pagãos por matar os mártires e os hereges por perpetrar seus inúmeros crimes. Mas eles são respondidos em uma linha, a saber, que a ignorância de tudo isso era e é totalmente grosseira. Pois, Cristo, o Senhor, falando dos judeus, disse: “Se eu não tivesse feito entre eles obras que ninguém mais fez, não teriam pecado”. (João 15:24). Certamente, o mesmo deve ser dito sobre os infiéis e hereges, a quem, por causa de sua malícia e negligência, todos os seus erros são justamente imputados ao pecado.

Eles objetam: 3) Esse conhecimento que requer alguma advertência real não difere daquele que sustenta o pecado filosófico imune à falha teológica. Mas a resposta é que a referida opinião foi proibida por Alexandre VIII porque aquele que trabalha contra a reta razão, como é suposto em um pecado filosófico, mesmo que não considere isso uma ofensa a Deus, realmente o ofendeu, pois ofendendo a natureza racional ofendeu, ao mesmo tempo, o autor da própria natureza. Mas em tal pecado é sempre exigido que um homem perceba que sua ação é oposta à razão correta. O que, portanto, há de comum entre o pecado filosófico e aquela ação, pela qual alguém de forma alguma,

nem mesmo em estado de espírito confuso, percebe que é mau, e talvez às vezes o considere bom? Passemos, assim, da advertência ao consentimento.

II. *Sobre o consentimento da vontade .*

5.-É certo que “o pecado se comete pela vontade”, como todos ensinam com Santo Agostinho e São Tomás (1.2. q. 74, art. 1). Mas devemos prefaciar: 1) o consentimento perfeito é absolutamente necessário para o pecado mortal, ou a deliberação da vontade. Isso é comum e certo com todos os Doutores, mesmo de opinião mais rígida, pois o muito rígido Contensônio pensa assim em sua teologia (t. 1, p. 164, *spec.* 3), assim como o Continuador de Tournely (*de pecc.* c. 4, a. 1, in fine), Concina (t. 10, p. 508, n. 7), Wigandt (tr. 4, ex 2, n. 44), Genet. (tr. 1, c. 9, *de peccat.* q. 12 in fine), onde diz: “Quando o pecado procede apenas da vontade, se a deliberação for apenas imperfeita, será apenas um pecado venial”. Pois mesmo Navarra (*Sum.* C. 16, n. 8), diz: “É necessário todo um julgamento para constituir pecado, desde *o cap. 1 delicto. puerorum.* ” os salamancanos dizem a mesma coisa (tr. 20, c. 11, p. 1, n. 5) com Caetano, Vasquez, Sanchez, Palaus e inúmeros outros, seguindo o que diz São Tomás (1. 2. Q 88, a. 6): “Pode... o que é em geral mortal, ser venial por conta da imperfeição do ato porque não atingiu perfeitamente o raciocínio do ato moral, pois não foi deliberado, mas imediato. .” Santo Tomás também ensina a mesma coisa no Comentário sobre as Sentenças (4, d. 9, quaest. 1, art. 4) onde ele diz que a poluição de alguém que está meio adormecido é mortal quando é aceita consentimento deliberado. Santo Antonino ensina a mesma coisa (p. 2, tit. 6, c. 5). Além disso, Contensônio explica o assunto mais claramente (*loc. cit.*) dizendo que a deliberação perfeita é necessária para um pecado mortal, porque nossos movimentos só são culposos na medida em que são voluntários; além disso, tanto quanto são perfeitamente voluntárias, também são deliberadas. Além disso, para o pecado mortal, que é um pecado completo e consumado, é necessário um ato perfeitamente voluntário.

Deve ser prefaciado: 2) o consentimento pode ser expresso, ou direto, e implícito, ou indireto, quando viz. alguém quer uma causa, da qual necessariamente surge um efeito; pois, se ele deseja a causa diretamente, também deseja indiretamente o efeito. Deve ser prefaciado: 3) que após a advertência do intelecto, de modo tríplice a vontade pode impor-se a um mal objeto que foi proposto: a) consentindo positivamente com ele; b) não consentindo nem resistindo, mas apenas mantendo-se negativamente; c) resistindo positivamente.

6.— Daí surge a grande questão entre os Doutores, se pecaria gravemente quem, negativa e positivamente, resiste ao movimento do apetite sensitivo em relação a um objeto proibido, sob o pecado mortal? Aqui devemos prefaciar que é certo *de fide* , contra os inovadores, os movimentos da sensualidade sem qualquer consentimento da vontade não são pecados mortais, como ensinou

o Concílio de Trento (sess. 5, n. 5, de pecc. orig.). e inclina-se ao pecado; se alguém pensar o contrário, *Anathema sente -se* .” Mais ainda, (seja lá o que digam Caetano e Gonet), parece certo que tais movimentos nem sequer são veniais, pelo mesmo decreto de Trento, onde se diz que a concupiscência fere quem não consente com ela, e vigorosamente pela graça de Cristo para não aproveitar o que é incompatível com ele (ver Wigandt, t. 4, ex. 2, n. 44). Assim, são três os pareceres solicitados para uma resposta.

Em primeiro lugar , com Val, Lessius, Vasquez, etc. (citado em Salamancans, tr. 20, c. 13, p. 2, n. 13), afirmam que se peca gravemente, mesmo quando cessa o perigo do consentimento. O raciocínio deles é que a vontade é mantida não apenas para não consentir, mas até mesmo para resistir aos movimentos desordenados do apetite sensitivo.

Em segundo lugar , com Tamburinius E outros citados por Croix (l. 5, ex. N. 109), diz que tal homem nem peca venialmente sem o perigo do consentimento; mas os salamancanos afirmam esta opinião (*ibid.* , n. 14) e é comumente rejeitada; portanto eles dizem corretamente com Croix na prática que não pode ser defendido de forma alguma.

A terceira e verdadeira opinião, de São Tomás (qu. 15, a. 4, ad 10), Sanchez (*Dez.* l. 1, c. 2, nu. 13), Gerson, Palaus, Rodriguez, Granadus, e o Salamancans (loc. cit., n. 15 e 16), sustenta que quando cessa o perigo do consentimento, é venial não resistir positivamente aos movimentos ilícitos, mas não mortal. E St. Thomas parece confirmar isso expressamente em 1. 2. Qu. 74, art. 4, onde diz: “O pecado mortal não pode estar na sensualidade, mas apenas na razão”. Assim, o raciocínio é tanto porque o consentimento em pecado grave não procede do apetite, mas da vontade, que, quando não consente positivamente, não se comete pecado mortal. E, portanto, é comumente venial, na medida em que um homem deve tomar cuidado para que o apetite não arraste a vontade atrás de si, mas esta obrigação, quando o perigo do consentimento não é próximo, e apenas leve; então porque, se formos mantidos *sub gravi* para repelir positivamente todos os movimentos desordenados, seremos mantidos no impossível: pois é impossível (como diz Caetano) restringir positivamente esses movimentos tomados coletivamente.

7.— Disto, porém, se infere que quando surge o prazer venéreo, somos considerados *sub gravi* para resistir positivamente, porque comoções desse tipo, quando são violentas, na maioria das vezes, se não são repelidas positivamente (ao menos por um simples ato de desagrado) arrastam consigo o consentimento da vontade. (Croix, l. 5, ex. n. 109; Busembaum, *infra* d. 2, a. 2, em fin.; Holzm., a. 1, p. 325; Sylvius, 1.2. q. 74, a. 2 , q. 1; o Continuador de Tournely, *de 6, dez. prae.* Arte. 9, conclusão 2, e Sporer T. 1, p. 81, n. 14, bem como os Salamancans *ibid.* n. 19, com a opinião comum dos médicos.)

8.—Aqui deve-se notar: I. Que para repelir as tentações carnis, no que diz respeito ao sentido, é muito benéfico que as emoções sejam contidas, cobrir as partes excitadas com roupas e suprimi-las como um certo autor moderno adverte . No que diz respeito a preservar a mente do consentimento, é realmente benéfico pensar na paixão de Jesus Cristo, ou nos castigos do inferno, ou na morte, etc., e até mesmo na tortura do remorso que a alma sofre depois de cumprir como em. Além disso, será necessário em concupiscência desse tipo recorrer à oração; pois a castidade só é obtida de Deus, como Salomão observa: “E como eu sei, porque de outra forma eu não poderia ser continente a menos que Deus o concedesse, etc.” (Sabedoria 8:21) E normalmente Deus não dá nada a não ser àqueles que pedem, como lemos em São João: “Pedi e recebereis”. (João 16:14) Por isso, quando alguém é tentado, deve então implorar a ajuda do Senhor, da Imaculada Mãe de Deus, dos Santos, amantes da pureza, como São Luís Gonzaga e São Filipe Néri, etc. No entanto, além de tudo o mais, será suficiente e será um remédio mais adequado, porque é mais curto e mais fácil invocar e venerar várias vezes com confiança os nomes mais poderosos de Jesus e Maria. Também ajudará especialmente a suscitar um ato fervoroso de amor a Deus, renovando o propósito de alguém de sofrer a morte em vez do pecado. Também basta em um ato de emoção desviar a mente para outras coisas, bem como resistir positivamente, como Sporer (p. 82, n. 16), o Continuador de Tournely (*loc. cit.* , concl. 3), Conteúdo. (tom. 1, p. 164, especificação 3) e Croix (l. 5, número 111). E, se os movimentos foram leves, será melhor desprezá-los sem resistência positiva. (Croix, *ibid.* , com Bonasp.)

9.—Deve-se notar: II. Não há obrigação de resistir positivamente aos movimentos carnis se houver justa causa para não resistir, ou seja, se alguém tiver experiência em resistir aos movimentos sendo mais despertados e aumentados; ou se os movimentos devem surgir de uma ação necessária ou útil, *por exemplo* , ouvir confissões, ler literatura suja para conhecimento de coisas úteis, de um toque necessário para curar alguém e coisas semelhantes. Pois então, do lado da causa dos movimentos, não somos obrigados a abdicar do trabalho, como comumente ensinam os médicos. (Sporer *De pecc.* , c. 6, n. 13; Contens., *loc. cit.* ; Salam. Tr. 20, c. 13, p. 2, n. 20; Croix, lib. 5, n. 111; Suárez e outros). Por outro lado, não somos obrigados a resistir positivamente aos movimentos, se não for fácil repeli-los. Basta então se colocar negativamente com um propósito firme de nunca consentir: pois o próprio propósito de não consentir de fato basta para livrar um homem da culpa, a menos que fosse mortal, ainda que não de venial, se a resistência fosse fraca, como Toledo , Caetano, Laymann etc. dizem com os Salamancans (tr. 20, c. 13, p. 2 n. 20). Mas Croix (l. 5, com Azor e Sanchez), supõe como certo que no caso mencionado, quando a tentação dura muito tempo, e será muito difícil repelir positivamente continuamente os movimentos, eles não

permitem pecado se eles ficam negativamente. E assim o Continuador de Tournely aconselha a fazer (*loc. cit.* v. *Duplici porro*), com Sylvius, para aqueles que são reverentes em consciência.

Aqui, por fim, algumas observações devem ser feitas em relação aos pecados de omissão; deve-se notar: I. com São Tomás e os Salamancanos (tr. cit. c. 10, p. 2, n. 11) que para qualquer pecado de omissão é necessário um ato positivo da vontade; a vontade não se exerce, nem peca, senão por ato. Deve-se observar: II. Um ato concomitante de omissão, como brincar, comer, enquanto, *por exemplo* . Missa é omitida, não é pecado a menos que seja a causa da omissão , digamos quando o jogo é a causa da omissão da Missa . mesma malícia de omissão, mas não uma coisa diferente, como o Continuador de Tournely (*de pecc. parte. 2* , cap. 3) tem contra Suárez, Granadus, etc. Digo em segundo lugar, com de Lugo, Becanus, Bonacina, Azor , Filluci e os Salamancanos (ibid., n. 19, com outros em comum), razão pela qual basta então apenas confessar a omissão, mas se a ação que é causa da omissão foi também pecado mortal, ou seja, se alguém omitir a missa por roubar, então o furto pode ser falado na confissão além da omissão da missa, porque então o furto não é outro senão a causa agravante, mas não uma mudança de espécie. (Navarra, de Lugo, Diana, Leand., com os Salamancans *Ibid.* , n. 21, contra Cornejo).

10.—Deve-se notar: III. Que um pecado de omissão começa a ser imputado a partir do momento em que sua causa é colocada de forma advertida. Assim, deve ser dito com os autores (Sánchez, Bonacina, Filliuci, Becanus, etc., citados pelos Salamancans, *loc. cit.* p. 3, §1, n. 22, contra Sylvius, Palaus, etc. que sustentam improvável que um pecado não seja cometido a menos que alguém realmente omita a Missa). Além disso, deve-se dizer que mesmo a omissão voluntária é imputada na causa do pecado, mesmo que a vontade não pudesse agir depois, digamos, se alguém se embebedasse, prevendo que ia omitir a missa por embriaguez, pois então ele é obrigado a confessar a causa e seu efeito, ou seja, a embriaguez e a omissão da missa, como os salamancanos dizem mais corretamente (tr. 2, c. 10, p. 3 § 2, num. 28) com de Soto , Sanchez, Palaus, Ledesma e outros em comum (contra Vasquez, Bonacina, Laymann, etc.), somente se o testemunho não se retirar antes do efeito consequente, como Sanchez, Azor, Villalobos e os Salamancans (*ibid.* , n. 29) ensinar é provável, pois então é provável que ele não confesse o efeito consequente. (Veja o que deve ser dito no livro 5, num. 149). Disso, deduz-se também que se o efeito ocorre após a relutância, não incorrem na censura imposta aos pecadores, pois isso exige contumácia no ato do pecado. (Veja o que será dito no livro 7, n. 40)

11.— *Quaeritur* , se seria um pecado venial contra a lei divina? Parece que São Tomás nega isso (1.2. q. 88, a. 1, ad 1), dizendo: “Não é contra a lei ..., mas ... à parte da lei porque ainda não observa o modo de raciocinar que a lei pretende”. Estius, Vasquez, de Soto, Med., Azor (citado pelos Salamancans, tr. Cit. c. 8, p. 1, n. 4) concordam. E seu raciocínio é especialmente persuasivo, porque

realmente o pecado venial é proibido por Deus, como vemos em *Eccli. Boné. 7, v. 14; Noli velle mentiri* ; *Matt. 5:54, Non jurare omnino* . Portanto, também é venial contra um preceito divino. E esta é uma opinião verdadeira, pois como bem explicam os salamancanos (*loc. cit.* , n. 6), São Tomás distingue a substância da lei e o modo da lei, razão pela qual, embora um pecado venial não seja contra a substância da lei, ainda é contra o modo de observar a lei, tal modo certamente também é ordenado pela lei divina, quando discorda da reta razão. Portanto, é sempre verdade, porque o pecado venial é contra a lei de Deus, se não for substancial, pelo menos (como diremos) modal.

Aqui, alguns discutem sobre o pecado original e seus efeitos, mas como este assunto não é relevante para a presente discussão, você pode ler os tratados dos Escolásticos.

Além disso, sobre as censuras à opinião sobre a Conceição da Bem-Aventurada Virgem Maria, ver a dissertação no livro 7, *de censuris* , do n. 244.

No entanto, aqui devemos notar que a proposição que dizia que o pecado filosófico, ou seja, aquele pecado que é reconhecido como sendo contra a razão, mas não contra a lei divina, não é mortal nem merece punição eterna, nestas palavras: “Algo em uma matéria onde alguém não conhece a Deus ou não pensa nele no ato, seria um pecado grave, mas não seria uma ofensa a Deus, nem um pecado mortal que dissolve a amizade de Deus, nem digno de punição eterna”. Esta proposição foi condenada por Alexandre VIII. E com razão, porque quem conhece sua obra se opõe a uma coisa razoável da natureza, também sabe bastante da ofensa que inflige a Deus (ao menos *in confuso*), que é o autor da natureza.

DUBIUM II: Se, e como, desejos e delícias podem ser pecados?

Por desejo entende-se a vontade, a intenção ou uma resolução eficaz para uma coisa má; mas por deleite, amor simples e complacência pelo objeto pensado, desfrutando de sua doçura sem desejo de execução, e geralmente é chamado *de morosa* ; não pelo costume do tempo em que poderia ser realizado em um momento, mas que a vontade, após plena advertência da razão, lhe dê atenção.

ARTIGO I: Que tipo de pecado é um desejo ruim?

12. *Se o desejo toma a espécie do ato exterior?*

13. *Se o desejo de um objeto ruim é um pecado com consentimento condicional?*

14. *Se o prazer por um objeto ruim é ilícito, mesmo que o consentimento tenha sido condicionado?*

12.—Resp. 1. O desejo absoluto, seja um pensamento com o consentimento da vontade de carregar absolutamente nosso pecado em algum momento, ou complacência em realizá-lo, tem a mesma espécie e a malícia do pecado, mortal ou venial, que o ato exterior tem, em que é suportado. Este é o ensino comum, e é certo de Matth. 5:28, 'Quem quer que tenha olhado, etc.' O raciocínio é, porque um ato interior tem a mesma bondade e malícia do ato externo que o objeto.

13.—Resp. 2. Desejo com consentimento condicional em que alguém deseja algo em tal condição que tire a malícia do objeto, não é pecado, pelo menos não é pecado mortal; *por exemplo*, eu roubaria se Deus permitisse; se eu fosse o juiz, mataria esse malfeitor. (Val., t. 2, d. 6, p. 4 p. 4; Sayr; Salas no t. 2, tr. 13, d. 10, s. 27; Vasquez, 1.2. d. 116, c. 2). Mas se a condição não tira a malícia, é pecado: *por exemplo*, se você pensasse, se não houvesse inferno eu cometeria adultério; se eu não fosse religioso, eu fornicaria; se não fosse por minha condição, eu me vingaria, eu o mataria; da mesma forma, se você fez algo comigo na juventude, ou antes de eu entrar na religião, eu me vingarei (entenda isso como: se enquanto ele diz essas coisas, ele tem o desejo de se vingar, se ele estivesse em tal situação). Caso contrário, se ele apenas mostrasse o que se prepararia para fazer em outra situação. (Bonacina *de matr.*, qu. 4, p. 8, n. 9). O raciocínio da resposta é que mesmo que um consentimento condicional não coloque nada na natureza das coisas do lado do objeto querido, no entanto, ele coloca o desejo na vontade de cometer aquele pecado, além de uma condição que não tire a malícia; e, portanto, o pecado

será proporcional ao quanto ele o ama sem a condição. (Cajetan; Sanchez, l. 1, mor. c. 2; Vasquez; Laymann, l. 1, tr. 3 c. 6, num. 10.

Portanto, estes casos são resolvidos :

1. Em todas as coisas proibidas apenas pelo direito positivo, um desejo é lícito com esta condição (se não fosse proibido), *por exemplo*, eu comeria carne na sexta-feira se a Igreja não o proibisse. O raciocínio é, porque a condição tira toda a malícia que está apenas na proibição. (Azor, l. 4, cap. 6, qu. 10; Sanchez, l. 1, c. 2; Vasquez, d. 16, c. 2).

2. A mesma coisa vale para as matérias proibidas pela lei natural que sejam, no entanto, lícitas em algum caso ou situação, se for colocada condição favorável; *por exemplo*, eu mataria Pedro se Deus ordenasse; Enforcaria o ladrão se fosse o juiz, casaria se fosse permitido, ou se não fosse padre, se estivesse livre de voto, etc. O raciocínio é, porque estes são lícitos nessa condição. No entanto, Sa adverte corretamente (*v. Peccatum*), que desejos desse tipo são perigosos e devem ser evitados, e também, como diz Caetano (*ibid.*), são tentações idiotas e diabólicas. (*ib.* e *Laymann*, l. 1, t. 3, c. 6, n. 10).

3. Embora certos homens afirmem universalmente a mesma coisa sobre todas as coisas que são simplesmente proibidas pela lei da natureza (como Caetano, Sal. e Vasquez), se fosse colocada uma condição impossível que removesse o raciocínio do pecado do objeto, como se alguém dissesse, se não fosse pecado, eu fornicaria, na medida em que então o consentimento não pareceria ser levado à malícia; no entanto, parece mais provável o que Azor, Sanchez e Laymann ensinam, a saber, que é um pecado, na medida em que é intrinsecamente mau; nem poderia ser privado de sua malícia (o que atrairia consentimento em relação a tal objeto, a menos que a lei de Deus não o permitisse). Portanto, a vontade é imposta a um mal. No entanto, entenda que se for imposto com eficácia, porque se for apenas uma significação da inclinação natural para aquele objeto,

não é pecado. (Sánchez, l. 1, c. 2, n. 25; Laymann, l. 1, t. 3, c. 6, n. 11; Cardeal de Lugo, d. 16, n. 377).

Quaeritur: Se fosse permitido pecaria aquele que deseja condicionalmente algum objeto maligno? Devemos distinguir: se a condição fosse tirar a malícia do objeto, então ele pelo menos não pecaria gravemente. E isso pode acontecer não apenas nas coisas proibidas pelo direito positivo, precisamente se alguém disser que comeria carne na Quaresma se a Igreja não o proibisse; mas mesmo nas coisas proibidas pela lei natural, no caso em que o objeto pode ser lícito, ou seja, dizendo que se Deus o permitisse, eu roubaria o que pertence a Tito; se não fosse padre casava-me, e coisas semelhantes. (Busembaum, como acima; Sanchez, dez. 1. 1. c. 2. n. 24; Laymann l. 1, tr. 3, c. 6, n. 10; Sporer t. 1, p. 82, n. 18) e outros em comum. Dissemos *pelo menos gravemente*, pois ordinariamente, desejos desse tipo não são isentos do pecado venial, pois geralmente são perigosos ou pelo menos ociosos. Pecar-se-ia letalmente quando a condição não tirasse a malícia do objeto, ou seja, dizendo que eu pecaria se não houvesse inferno; Mataria meu inimigo se tivesse uma espada; Eu fornicaria se não fosse religioso, etc. Isso é certo com todos, como também diz Sanchez (*loc. cit.* n. 23), junto com Sporer (n. 20), e Laymann (n. 11), com Adr. e Azor. É pecaminoso em tais desejos condicionais quando a malícia não pode ser separada do objeto; *por exemplo*, se alguém dissesse que se não houvesse pecado, eu iria querer blasfemar, cometer perjúrio, adultério, fornicar, vingar-me e coisas semelhantes; porque estes são intrinsecamente maus e nunca podem ser imunes ao pecado. É por isso que Laymann considera que não está isento de uma falta grave quem desejasse objetos desse tipo com uma vontade deliberativa e eficaz, ainda que sob a condição de que fosse lícito. Mesmo assim, os médicos acham suficientemente provável (Bonacina, *de matr.* d. 4, p. 8, n. 21; com Valent. e Suarez, Palaus, t. 1, tr. 2 d. 3, p. 10 § 3 n. 4, com Sa, Vasquez, Sayr. e os Salamancans, tr. 20, c. 13, p. 6, n. 62, com Caetano, Tapia Sales, etc.), que quando a vontade deseja algum mal objeto sob uma condição impossível, a saber, se fosse lícito, e nunca efetivamente

consentiu com isso, pois, o objeto que você deseja dizendo, se fosse lícito, e você sabe que não é nem pode ser lícito, então você não verdadeiramente deseje, mas apenas mostre sua propensão para isso. Outra coisa seria se você desejasse que o mal não fosse proibido, porque em *si* é um mal e você desejaria derrubar a ordem e a lei da natureza, como bem dizem os salamancanos (*loc. cit.* , com os outros). E assim as diferentes opiniões acima mencionadas podem ser conciliadas.

14.-Alegrar-se e deleitar-se com uma má obra, sob uma condição (se fosse lícita), *por exemplo* , nos desejos ilícitos eficazes acima mencionados, quando a condição for possível, mesmo que possa ser desculpada do pecado de acordo com certos médicos, se fosse feito apenas de acordo com o apetite racional, ou a vontade (embora todo perigo de consentimento ilícito tenha sido excluído, bem como movimentos sujos; o que ainda, porque geralmente e naturalmente segue, parece dificilmente seguro na prática), ainda assim ele não pode ser desculpado se o deleite do apetite sensitivo fosse voluntário, o que é propriamente chamado deleite e comumente acontece com alguma alteração do corpo. A razão da distinção é que a vontade pode ser imposta em um objeto abstraído da malícia, pois seguiria o intelecto cuja função é abstrair; mas o apetite, porque segue a imaginação, não se impõe a um objeto apreendido sob uma certa condição de estado ou tempo, mas como é em si mesmo, e, portanto, tal prazer está em um objeto absolutamente mau. (Laymann e Bonacina, *de matr.* q. 4, p. 8).

No entanto, deve-se dizer com mais verdade que enquanto o deleite está ausente do apetite sensível, todo deleite do objeto mau aqui e agora é intrinsecamente ilícito *per se* , assim como os médicos sustentam (Sánchez, dez. l. 1, c. 2 , n. 5; Azor, t. 1, l. 4, c. 6, q. 1; the Salamancans tr. 20, c. 13, p. 6, n. 61; Roncaglia tr. 2, c. 3, q. 3, e Laymann; Suarez; citado por Croix, l. 5, n. 82). A razão pela qual, como bem diz Croix, é que, embora o consentimento possa ser ainda condicional em

relação ao objeto, em relação ao prazer ele é absoluto; quando o deleite retorna ao objeto presente, aqui e agora tal objeto, quando é separado da condição que o torna reto, é simplesmente mau. Conseqüentemente, a vontade se deleita em um objeto aqui e agora que é simplesmente mau e, portanto, não pode ser desculpado do pecado. (Veja o que será dito a seguir, n. 24). Devemos dizer o contrário se alguém disser que eu me deleitaria com isso se não for mal, como dizem os salamancos com razão (*ibid.* n.61), com Azor, Palaus e a opinião comum.

ARTIGO II: Se a *delectatio morosa* [3](#) é sempre um pecado?

15. *Em que diferem desejo, alegria e deleite? E se alguém se deleita com sua noiva, mas não porque ela é sua noiva?*
16. *Quando o deleite é pecado?*
17. *De que forma o deleite em uma coisa má difere do deleite em um pensamento de uma coisa ruim?*
18. *Se deleitar-se com o modo de agir mal é pecado?*
19. *Se é lícito regozijar-se com um bom efeito depois de uma má obra?*
20. *E se uma obra fosse formalmente má, viz. realizado com um pecado?*
21. *Se alguém pode deleitar-se com o mal do próximo dirigido a um fim bom?*
22. *Se alguém pode desejar a morte de uma filha se ela não se casar por causa da pobreza, etc. E se alguém pode desejar a morte para si mesmo para evitar uma vida excessivamente dura?*
23. *Se os maridos, as noivas e as viúvas podem deleitar-se no ato conjugal?*
24. *E os noivos e as viúvas?*
25. *Se os cônjuges podem deliciar-se com a cópula se o cônjuge estiver ausente?*
26. *Quantos pecados alguém comete vangloriando-se dos pecados que cometeu?*
27. *Se o deleite é permitido em um assunto proibido apenas pelo direito positivo?*
28. *O que deve ser explicado com prazer?*
29. *Se alguém peca praticando uma ação da qual entende que surgirá deleite carnal?*

15.—Devemos prefaciá-las antes de todas as coisas em relação aos maus pensamentos, o *desejo* é uma coisa, a *alegria* é outra, e a *delectatio morosa* ainda outra. O *desejo* (*desiderium*) é um ato da vontade

referente a um tempo no futuro, no qual alguém deliberadamente pretende arquitetar uma ação, digamos, realizar fornicção. E esse desejo é dito *eficaz* (*efficax*), quando alguém toma os meios para realizá-lo; mas *ineficaz* (*inefficax*) se alguém não se propõe a realizá-lo, mas consente que o faça se puder, como se alguém dissesse: “Se eu pudesse roubar o tesouro da Igreja, eu o roubaria. ” Por outro lado, a *alegria* (*gaudium*) diz respeito ao passado, e é quando alguém se deleita em ter realizado uma obra má. *A delectatio morosa* , portanto, diz respeito ao tempo presente, e é quando, pela imaginação de uma fantasia, alguém faz para si mesmo uma obra presente do pecado, ou seja, um ato de fornicção, e deleita-se com esse consentimento deliberado, como se fosse realmente fornicar , ainda sem o desejo de realizá-lo. Além disso, há uma opinião extremamente provável de vários médicos. (De Lugo, *de Poen.* disp. 16, c. 6, n. 347; Bonacina, *de matr.* q. 4, p. 8, n. 3; Sporer t. 1 p. 84, n. 24; Laymann l 1, tr. 2, c. 6, n. 15; Azor, l. 4, c. 6, q. 3; Tamburinius *Dec.* l. 10, c. 3, n. 3; Palaus, tr. 2, d. 2, p. 10 § 14, n. 2; igualmente Vasquez, Sayr., Reg., Diana, citado pelos Salamancans, tr. 20, c. 13 p. 4, § 1, n. 30, embora eles se opõem a esta opinião, *ibid.* n. 31, junto com Caetano, Lessius, Sanchez, Roncaglia, etc.) Eles sustentam que se alguém se deleita em relações com uma mulher casada, não porque ela é casada, mas porque é bonita, etc., então ele não contrai a malícia do adultério, pois as circunstâncias do adultério não entram no deleite; por isso, só a castidade é ferida, não a justiça. E Tamburínio diz que a mesma coisa é provável, se alguém olhar para uma mulher casada com paixão venérea, sem desejo. No entanto, apesar disso, acho muito persuasivo o que diz Holzmann (t. 1, p. 316, n. 698), a saber, que embora não se seja obrigado a explicar a circunstância do adultério em razão do prazer, no entanto, em prática explicando o raciocínio do perigo próximo de cobiçar (pelo menos ineficientemente) uma mulher casada, na qual ele conclui que se deleitava nela. Ainda assim, não há dúvida de que o adultério foi cometido, tantas vezes quanto havia alegria ou prazer no pensamento de relações sexuais, ou desejo de ter relações sexuais com uma mulher casada, porque então a vontade abraça todo o objeto perverso com suas circunstâncias , nem pode

prescindir daqueles, pois ele fere a castidade e a justiça. É o mesmo se alguém se deleitar em relações homossexuais. Da mesma forma, se uma pessoa que está encantada foi obrigada por um voto de castidade, também é um pecado contra o voto. Estes são certos com Tamburinius, 1 de *dezembro* . 10, c. 3, ex n. 2, e com todos os outros.

16.—Resp. Se se pretende arquitetar um ato maléfico *secundum se* , é pecado mortal ou venial, na medida em que a obra é mortal ou venial. Assim, a opinião comum é válida com St. Thomas (1.2. q. 74, art. 8, concl.)

17.—Eu disse *secundum se* , porque se o deleite fosse apenas do pensamento em si, mas não da obra, não é pecado, porque assim como o pensamento, *por exemplo* , de coisas obscenas, para ensinar ou pregar, etc. ., é bom; mas o pensamento sobre as mesmas coisas por curiosidade é venialmente mau, portanto, o prazer de tal pensamento, assim como o objeto, não é mau, mas ora bom e ora venialmente mau.

Conseqüentemente, por um lado, há prazer no ato perverso, de modo que uma má obra é objeto de prazer, que é sempre mau; por outro, há deleite do pensamento do objeto mau, de modo que não é a obra má, mas o próprio pensamento da obra seria *por si* o objeto de deleite. E isso pode ser bom se houvesse uma causa justa para pensar sobre isso, *por exemplo* , para estudar, consultar, etc., com aversão ao objeto; ou pode ser venialmente ruim, se for feito por curiosidade, etc., ou pode ser em algum momento até gravemente mau, se o perigo próximo do consentimento estiver presente. São Tomás argumenta: “Assim, portanto, alguém que pensa em fornicção pode deleitar-se de duas maneiras. De um modo do próprio pensamento, de outro do próprio pensamento da fornicção , ... sem propósito; em outro momento, é totalmente sem pecado, digamos, quando alguém pensa nisso com um propósito, como quando quer pregar ou discutir sobre isso, etc. (1.2. quaest. 74, art. 8). Assim, ele diz que é um pecado mortal *quando alguém, pensando na fornicção, se deleita em pensar no próprio*

ato . E São Antonino, Lessius, Sanchez e Bonacina com os Salamancans (tr. 20, c. 13, p. 3, n. 27) seguem o Doutor Angélico em comum.

18.-Do mesmo modo, não será pecado se o prazer se voltar para o modo de agir mal, não em relação ao próprio ato de maldade, no qual as fábulas, comédias, homicídios, enganos, roubos, a queda dos homens causam delírio-se em nós

sem pecado. Por exemplo, se alguém rouba a cavalo, não *secundum se* , mas o modo de roubo ou roubo é astúcia e indústria, ou o modo de uma queda inesperada.

(Laymann l. 1, t. 3, c. 6, n. 3, assim como Sanchez, Bonacina, Azor, Palaus e os Salamancans, *ibid.* , p. 4, §1, n. 39 em comum).

Assim, resolvem-se :

19.—1. É lícito tirar a alegria e a *delectatio morosa* de um bom efeito decorrente de uma má ação, porque então o prazer não vem do objeto mau.

2. Se tal efeito decorreria de um ato que foi mau *secundum se* , contudo aqui e agora é sem culpa, *por exemplo* , porque foi feito em sonho, loucura, embriaguez ou ignorância inculpável; então também é permitido deleitar-se em algum momento do próprio ato, certamente não *secundum se* , mas como causa de tão bom efeito, como ensina Lessius (l. 4, c. 3, n. 105 e 106 , de Vasquez, 1.2. d. 115, c. 2), como em uma *solutio naturae* feita em um sonho. A razão é porque o objeto de deleite em si não é ruim. Ver Bonacina, *de matr.* q. 4, pág. 8; Sanches, L. 1, m. c. 2, n. 18; Cardeal de Lugo *de poen.* dis. 16, n. 389. Ao contrário, acrescentam que é lícito em algum momento desejar (por simples afeto e desejo ineficaz) que tal coisa aconteça sem pecado; *por exemplo* , que uma *solutio naturae* [4](#) aconteceria em um sonho por causa de um bom fim; enquanto o desejo não seria tão intenso que provavelmente causaria tal coisa. Nem haveria perigo de consentir com tal desejo. A razão é, dizem eles, porque o objeto

desse desejo, ou da alegria, não é o mal. (Ver Lessius e Bonacina, *loc. cit.*)

20.— *Quaeritur*: I. Se se pode deleitar com uma má obra pelo bom efeito que dela resulta? Distinguir: Se uma obra tiver sido formalmente má, nomeadamente porque foi realizada com pecado, pecaria aquele que dela se deleita, ainda que o prazer do mau acto não fosse tomado como pecado, mas como causa da efeito subsequente. Deve ser assim com de Soto, Tapia, Roncaglia e os Salamancans (tr. 20, c. 13, p. 5 § 1. n. 47), contra Vasquez, Lessius, Palaus, Bonacina, *ibid.* Mas se o mau ato foi realizado sem pecado, Lessius e Vasquez, assim como Busembaum, julgam lícito deleitar-se com ele, não em *si* , mas como causa de um bom efeito. Por outro lado, mais precisamente o oposto deve ser feito com Sanchez (*dez* . l. 1, c. 2, n. 16), o continuador de Tournely (*de pec.* parte. 1, cap. 4, art. 2, q. 5) com Azor, Croix (l. 5, n. 91), Roncaglia (tr. 2, c. 3 q. 4, r. 2) e os Salamancans, *ibid.* § 2, n. 49. A razão é que, embora a ação não tenha sido pecaminosa, foi objetivamente má; e isso, como observam com razão os salamancanos, Roncaglia e Croix, não parece mais estar em dúvida depois que a proposição 15 foi condenada por Inocêncio XI, que diz: “É lícito que um filho se alegre com o assassinato de seu pai fez embriagado, por causa da vasta fortuna que ele então obteve de sua herança”. Nem é a doutrina que São Tomás estabelece em 4, dist. 9, q. 1, art. 4, q. 1, ad 5 contra nós, onde o doutor angélico diz: “Se, porém, alguém se agradou (isto é, da poluição noturna, sobre a qual ele fala) do alívio ou clareamento da natureza, não se acredita que seja pecado .” E Navarre, Lessius, Sa, Sanchez, e os próprios Salamancans (tr. 20, c. 13, p. 5, § 2, n. 52) seguem-no com a opinião comum. Pois Sanchez (n. 18), os salamancanos (*ibid.* , n. 53) e Roncaglia (*loc. cit.*) dizem com razão que Santo Tomás deve ser entendido como falando de uma poluição puramente natural, que surge da liberação de natureza; e, portanto, como isso não é objetivamente mau, pode-se ter prazer nisso, certamente não pelo deleite causado por ele, mas pelo alívio obtido por causa disso. Ao contrário, não será permitido deleitar-se com uma obra objetivamente má, a saber, a poluição noturna que vem do toque ou de

um sonho sujo, porque então isso era objetivamente mau. Os salamancanos (*ibid.* n. 54) dizem que é diferente se vier da comida moderada, ou do estudo útil, etc. dele, apenas sem perturbação dos espíritos. Mas não estou convencido disso.

Não obstante, em cada caso é lícito, falando *per se* , deleitar-se em cada um, não pela causa, mas pelo efeito conseqüente, ou seja, pelo desafogo causado pela poluição, mesmo voluntária, ou pela obtenção de uma herança em homicídio, desde que a causa seja detestado. Eu disse *falando per se* , pois delícias desse tipo não carecem de perigo em algum momento, como Roncaglia (*loc. cit.*, resp. 1 in fin.), e os salamancanos (*loc. cit.*, § 1, n. 46).) com razão.

21.— *Quaeritur*: II. Se pode ser permitido deleitar-se com um mal ao próximo por causa de um bom fim? Aqui, duas proposições condenadas por Inocêncio XI devem ser prefaciadas. A proposição 13 dizia: “Se você agir com a devida moderação, você pode sem pecado mortal ficar triste com a vida moral de alguém e se alegrar com sua morte natural, buscá-la com desejo ineficaz e ansiar por ela, não por insatisfação com a pessoa, mas por causa de algum benefício temporal”. A Proposição 14 dizia: “É lícito com desejo absoluto desejar a morte de um pai, não de fato como um mal para o pai, mas como um bem para quem a deseja, pois uma rica herança certamente virá em seu caminho. ” Essas proposições foram certamente proscritas com justiça porque, de acordo com a ordem da caridade, a vida de qualquer próximo que devemos preferir ao nosso benefício temporal. No entanto, alguém que se alegra com o efeito conseqüente não deve ser condenado, viz. da herança obtida com a morte do outro, se ele não se alegra com a causa, isto é, com a morte, embora o assunto possa ser perigoso, como dissemos recentemente acima com os salamancanos e Roncaglia.

Além disso, é lícito gozar do mal do próximo, por causa de seu bem maior, ou inocência, ou seja, se aquele que se deleita na enfermidade e até na morte do próximo o fez para que deixasse de pecar ou de causar escândalo. , etc., como dizem os autores. (Cont. Tourn. *de char. sec.* 7, punct. 2; Roncaglia, *ibid.* , com Bonacina, Reg., e os Salamancans, tr. 20, c. 13, p. 5, § 1, n. 43, com Navarra, Bonacina Toledo, etc.) Santo Tomás

(3. Enviado dist. 30, q. 1, art. 1, ad 4) ensina expressamente que: “Por isso, porque a caridade tem uma ordem, e todos devem mais a amar a si mesmo do que aos outros, e a seus vizinhos do que aos estrangeiros. ... Alguém pode, salvo por caridade, desejar um mal temporal para alguém e deleitar-se com isso se acontecer, não enquanto for mal para ele, mas enquanto for um impedimento para os males do outro, a quem ele se apegue mais ao amor, seja da comunidade ou da Igreja”. São Gregório escreve da mesma forma: Muitas coisas podem acontecer, que, quando a caridade não se perdeu e a ruína de nossos inimigos nos traz alegria, e novamente sua glória sem o pecado da inveja nos entristece, nessa ruína, acreditamos certas coisas foram levantadas, em seu avanço, tememos que muitos sejam injustamente oprimidos”. (Mor. 1. 22, c. 22). No entanto, isto deve ser entendido sempre com a preservação da ordem da caridade, nomeadamente quando um mal que se evita, supera ou se iguala ao mal desejado para o próximo. Alguns opinam da mesma forma, e os salamancanos (*ibid.* n. 44) e Roncaglia aderem que um pai pode desejar a morte de um filho se teme que a família seja desonrada por seus crimes. Além disso, é lícito gozar de um mal temporal de uma pessoa privada por causa de um bem temporal comum, como Lessius (l. 2, c. 47, n. 21), Roncaglia (*ibid.*), St. Thomas (como acima) e os salamancanos (*loc. cit.* n. 44) dizem com Toledo, etc. Por isso, também é permitido se alegrar com a punição de um malfeitor como exemplo para os outros. O que foi dito sobre o deleite, deve ser dito igualmente sobre o desejo, como mostram os salamancanos (*ibid.* n. 45, in fine).

22.—Pode alguém desejar a própria morte para evitar uma vida excessivamente dura devido à enfermidade, à selvageria dos homens, à pobreza e coisas semelhantes? Os salamancanos rejeitam isso (*ibid.* , n. 46), junto com Navarra, Abul. e Reg. A razão é que não se pode desejar que a morte fuja de alguns males de menor momento. Ainda Palaus (tr. 6, d. 4, p. 1, n. 11), Viva (na prop. 14, Inn. XI, n. 3), Felix Pot. (de 1 praec. n. 208) não o sustentam improvavelmente, como de Soto, Granadus, Sancius e Trull., citados por Busembaum (l. 3, n. 30, vers. 2. *Licet* , in fine) em um caso em que é tão problemático que parece mais difícil do que a própria morte. É lícito a uma mãe desejar a morte de sua filha na

medida em que a filha, por deformidade ou pobreza, não possa se casar, ou porque por causa disso a mãe é maltratada pelo marido? Azor (1. pl 3, c. 12, qu. 2), Palaus (tr. 6, d. 4, p. 1, n. 11) e Bonacina (*de char.* d. 3, q. 4, p. ult. n. 7) defendam isso. A razão é que tal desejo não é tanto por um mal, mas por um bem que se seguirá. Mas os salamancanos (tr. 20, c. 13, p. 5, §1, n. 46) e Roncaglia (p. 18, q. 4, r. 1) o rejeitam com razão. A razão é porque nunca é lícito por causa de um bem temporal desejar a morte do próximo (e isso parece estar fora de dúvida para Roncaglia após as condenações das proposições 13 e 14 de Inocêncio XI, relatadas acima), e porque o mal da mãe não supera o mal desejado da filha.

23.—3. Não é pecado, pelo menos não é pecado mortal, se as pessoas casadas se deleitam com o apetite meramente racional do ato conjugal passado, futuro ou possível, em relação ao seu cônjuge presente ou ausente. Da mesma forma, se um homem desposado desejasse futuras relações conjugais, ou se deleitasse com elas, ou se uma viúva desejasse as anteriores. A razão é, porque esses atos têm um objeto lícito.

Eu disse *pelo apetite racional* ; porque se um noivo ou uma viúva consentisse voluntariamente em um deleite sensível e carnal (que naturalmente surge de uma lembrança passada para relações futuras), pecaria mortalmente, como ensina Lessius (*loc. cit.* , t. 2, c. 6, nº 120), juntamente com Bonacina, Tanner e Palaus. Veja Diana, t. 5, *diversos* resp. 2, contra Medina, etc. No entanto, porque para o deleite da vontade somado, o sensitivo e carnal como muitos, mais ainda, já que o perigo do consentimento para a fornicção segue, esse deleite da vontade na prática não pode ter lugar , pelo menos em uma viúva e no noivo. No entanto, entre as pessoas casadas, de um modo em que o perigo de poluição foi removido, mesmo o prazer sensível e venéreo não é mortal, como Filliuci, Bonacina, (*de matr.* q. 4), Sanchez, Lessius (*loc. cit.* d. 1), e Diana (t. 3, *misc.* r. 36) ensinam ambos porque o estado de matrimônio desculpa essas coisas, como mesmo a impureza tácita instituída por causa do desejo junto; e

porque estes tendem *per se* ao ato conjugal, embora *por acidente* o ato não seja exercido.

24.—Aqui, duas coisas são pedidas que são mais necessárias saber:

Quaeritur: I. Se os noivos e as viúvas podem deleitar-se com as relações futuras ou passadas? Busembaum responde que lhes é lícito deleitar-se com as próprias coisas, desde que se deleitem pelo apetite racional e não pelo carnal. (Mas ele acrescenta com razão que, na prática, isso dificilmente pode ser admitido, pois o deleite carnal está ligado ao racional em muitas coisas). Os autores também sustentam isso (Salamancans, tr. 20, c. 13, p. 6, n. 57 e 58, com Navarra, Caetano, Valentia, Bonacina, etc.), dizendo que os noivos podem se alegrar não com a cópula presente, mas de sua vinda no futuro. Mas, mesmo com o perigo do deleite sensível excluído, deve ser dito mais verdadeiramente com Holzman (t. 1, p. 318, n. 701), Roncaglia (tr. 2, c. 3 q. 5), Sanchez, Vasquez, Azor, Laymann, Palaus, Diana, etc. (citado pelos Salamancos, *ibid.*, n. 56) todo deleite da vontade nos noivos e nas viúvas sobre cópulas futuras ou passadas é mau. A razão é que o deleite se torna um objeto presente; e, portanto, o presente objeto é sempre aqui e agora um mal; já que aqui e agora a condição que fornece a graça do matrimônio está ausente, todo o deleite real dele também é mau. Outra coisa deve ser dita com Roncaglia sobre o desejo, em que o noivo deseja uma futura cópula; pois isso é lícito porque, quando a vontade é dada a um objeto futuro, pode desejá-lo sob a condição de que o objeto seja lícito. Mas, porque em tal desejo também está presente o perigo de deleite, por isso mesmo os noivos são exortados a se afastarem cuidadosamente de maus pensamentos desse tipo.

25.— *Quaeritur* : II. Se os cônjuges podem fazer deleite no ato conjugal, mesmo que o outro cônjuge não esteja presente? Os salamancanos (*de matr.* c. 15, p. 6, n. 90) com Navarra, Sa, Roncaglia, etc., (citado por Croix, l. 6, p. 3, n. 537) rejeitam isso quando o deleite ocorre com uma comoção dos espíritos, porque dizem que tal comoção não é lícita para os esposos, a menos que tenha sido ordenada à cópula. Mas Roncaglia e os salamancanos não falam congruentemente, pois eles

mesmos admitem (*ibid.* n. 84; Roncaglia tr. 12, p. 296, q. 6, r. 11 com Santo Antonino, Conc. Diana, e é um opinião comum, como diremos no livro 6, *de matrimonio* , n. 933), que os toques impuros (que certamente não podem ser feitos sem muita excitação) entre os cônjuges, desde que ausente o perigo de poluição, são lícitos, pelo menos pelo menos não são gravemente ilícitos, mesmo que sejam feitos apenas por prazer e dificilmente ordenados à cópula. Digo, portanto, por que não é a mesma coisa falar de deleite? É por isso que considero provável a opinião de Busembaum, que diz que é permitido aos cônjuges se deleitar, mesmo carnalmente, nas relações carnavais que tiveram ou vão ter, desde que o perigo de poluição esteja sempre ausente. A razão é que (exatamente como dizem os salamancanos no tr. 9, c. 15, p. 6, n. 84 ao falar dos toques impuros) o próprio estado do matrimônio torna lícitas todas essas coisas; caso contrário, o estado matrimonial estaria exposto a escrúpulos excessivos. Além disso, Bonacina, Sanchez, Lessius e Diana mantêm essa opinião, com Busembaum (como acima, n. 23, *in fine*), Santo Antonino (p. 1, tit. 5, c. 1 §6.), Caetano, (1.2. q. 74, art. 8 ad 4), Coninck (d. 34, dub. 11, concl. 1), Croix (l. 6, p. 5, num. 337) com Gerson, Suarez, Laymann e um muitos outros; também Vasquez, Aversa, etc., citados pelos salamancanos (*ibid.* n. 89 e 90), que julgam provável. São Tomás também é favorável a esta opinião na questão 15 de *de malo* , art. 2, ad 17, onde diz que para os cônjuges, assim como as relações sexuais são lícitas, também o deleite delas.

26.—Por último, aqui, devemos notar com os Salamancans (tr. 20, c. 13, p. 7, n. 65 e 66, e de Lugo, Caetano, Navarra, Palaus, Dic., etc.), que se alguém se vangloriar de um pecado grave que realmente cometeu, na confissão deve explicar também as espécies do pecado, porque então grande prazer é comumente adicionado à jactância que leva a mesma espécie do pecado. É diferente, no entanto, se a jactância fosse sobre um pecado que ele inventou.

27.—4. *A delectatio morosa* , em matérias proibidas apenas pelo direito positivo, não é ilícita, mas não deve ser feita sob o fundamento da proibição; *por exemplo* , se um cartuxo ou outro em um dia de jejum, se deleitaria com o pensamento de comer carne,

não se trata de um trabalho mau, porque a lei apenas proíbe o comer externo. (Laymann l. 1, t. 3, c. 6, n. 9; Lessius l. 4, c. 3, d. 15, n. 111 e 113.)

(E assim deve ser realizado com os Salamancans, *ibid.*, p. 4, §2. n. 37 e 38; Palaus, Vasquez, Sanchez, Lessius em comum, bem como Roncaglia, tr. 2, c. 13, q. 5 r. 11, o que quer que Croix diga em l. 5, n. 81. No entanto, não se pode ter deleite de uma missa perdida por esquecimento, e coisas semelhantes, porque a omissão é objetivamente má, como Roncaglia, *ibid.* q. 5, diz com Azor e Sanchez).

28.—5. Alguém que confesse um pecado mortal de *delectatio morosa* deve acrescentar as circunstâncias do ato, o que foi o deleite, *por exemplo*, em uma questão de raiva, se foi por matar seu irmão, ou outro; um, ou muitos, enquanto em uma questão da carne, seja sobre uma mulher casada, uma freira ou uma parenta. No entanto, Azor, Sa (*verbo. Luxuria*), Salas (t. 7, tr. 13 d. 16 s. 6, n. 59, etc.), colocam o limite que se o deleite fosse tomado de um objeto apreendido de acordo com sua malícia total, mas não apenas de acordo com uma parte, *por exemplo*, apreendida de uma mulher como não sua, mas não casada com outro homem ou como freira. Então dizem que é provável que tais deleites se reduzam à espécie de simples fornicção. Assim também Filliuci, Lessius, Bonacina, Diana, Palaus, etc. (Ver de Lugo, d. 16, n. 363). Por outro lado, há no próprio trabalho externo, que é sempre carregado no objeto de acordo com toda a sua malícia, ou mesmo pelo desejo eficaz que nasce em um trabalho externo, *secundum se*, e como é de parte da coisa e, portanto, é com essa espécie da mesma coisa; e, portanto, suas circunstâncias devem sempre ser confessadas. (Ver os autores citados, e o que foi dito no n. 15).

29.—Resp. 2. Se alguém exercer uma ação sem causa e necessidade, da qual ele entende que o deleite da carne naturalmente surgirá (*por exemplo*, ele lê por curiosidade ou ouve coisas ruins), ainda assim, sem intenção direta e sem perigo de consentimento, ele peca

venialmente; mas se ele teve uma causa justa, não é pecado nenhum. (Veja abaixo o Sexto Mandamento, livro. 4, n. 482, v. 6, *Si pollutio*).

Alguém perguntará se a vontade é positivamente mantida para reprimir o deleite?

Resp. 1. Se a vontade, percebendo-a claramente, se coloca negativa e permissivamente, de modo que não a aprova nem a repele, ela simplesmente não a permitiria do prazer do próprio deleite, nem haveria o perigo de mais consentimento, então o que Caetano e Sanchez (1. mor. c. 12) ensina que é provável que não se peca mortalmente; tanto porque ele não consente no deleite, e porque é moralmente impossível evitar todos esses movimentos, e porque por uma causa justa é lícito permiti-los, mesmo segundo nossos adversários.

Resp. 2. No entanto, na prática parece mais verdadeiro o que Azor, Vasquez, Lessius e Becan. (1.2. t. 2, q. 5, c. 5) ensinam que, sem justa causa, não resistir a eles, é pecado mortal, porque a vontade está quase sempre exposta ao perigo do consentimento, e acreditar no contrário é colocar muita confiança em si mesmo, bem como presunção. Laymann afirma moderadamente cada opinião, e diz que a *delectatio* parece mortal, a menos que se provoque pelo menos um ato de simples desagrado em relação a ela; e se alguém negligenciasse desviar sua mente eficazmente para outras coisas quando poderia facilmente, e esperava poder afastá-lo dessa maneira. (Ver Laymann, l. 1, t. 3, c. 6, n. 3, bem como o que foi dito profusamente sobre este ponto no n. 7).

DUBIUM III: Sobre a distinção dos pecados

ARTIGO I

Por quais espécies os pecados são distinguidos?

- 30. *Como os pecados diferem entre as espécies, na medida em que o pecado é considerado materialmente e formalmente?*
- 31. *Quão múltipla é a raiz da qual a diversidade das espécies é extraída?*
- 32. *Se os pecados se distinguem por espécies da oposição às virtudes ou da diversidade dos objetos?*
- 33. *Se os pecados se distinguem por espécies de preceitos?*
- 34. *Se o pecado pode objetivamente, e mais levemente, exceder a gravidade das espécies superiores de pecado?*

30.— *Resp* . Os pecados, em relação ao ser material ou positivo, distinguem-se pelas espécies dos objetos formais e as espécies das circunstâncias variantes, na medida em que estas têm o raciocínio do objeto formal; em relação ao formal, porém, distingue-se quase de formas opostas, ou da retidão da virtude da qual é uma privação, mas remota e fundamentalmente dos objetos. (Trull., d. 4, *de pec.* d. 1, q. 2). O raciocínio da primeira parte é, porque todos os atos se distinguem por espécies dos objetos, além disso os pecados em relação ao material, eles chamam os próprios atos. O raciocínio da segunda parte é porque as privações são nitidamente distinguidas pelas espécies das formas das quais são privações, mas os pecados são formalmente privações das retidão opostas. O raciocínio da terceira parte é que a retidão de uma virtude é especificada proximamente do objeto: portanto, uma privação de uma retidão é remotamente da mesma coisa.

A partir disso, resolvem-se:

31.—Os pecados diferem em espécies, não apenas por virtudes diferentes, mas mesmo que se opõem amplamente ao mesmo, como a prodigalidade e a avareza, ou por causa de uma deformidade diferente, *isto é*, que o atinge por um raciocínio diferente e malícia da mesma virtude, pois é da natureza do mesmo pecado, não é a mesma facilidade, moralmente falando, nem propensão a cometer cada pecado; coisas como homicídio, roubo, adultério, difamação.

O Concílio de Trento ensina, em sua 14^a Sessão, cap. 5, que devem ser explicadas na confissão aquelas circunstâncias que alteram a espécie do pecado. Por isso,

Quaeritur : I. Quão multiforme é a raiz da qual se retira a distinção específica dos pecados? Resp. Com Busembaum, e a opinião mais comum, é tirada de uma dupla raiz, a saber: 1) Da oposição a diferentes virtudes; 2) de uma deformidade diferente contra a mesma virtude, na medida em que ocorre em perjúrio e violação de voto, ou blasfêmia; pois, embora esses pecados sejam contra a mesma virtude da religião, eles são diferentes por espécies. Os médicos concordam com esta segunda raiz.

32.—Mas em relação ao primeiro, *viz* . a oposição às virtudes, há uma grande questão entre São Tomás e [Bl.] Scotus, se a distinção específica é tomada proximamente de diferentes objetos de pecados, ou de diferentes virtudes às quais os pecados se opõem? São Tomás (1.2. q. 72, art. 1), os Salamancans (tr. 20, c. 12, p. 1, n. 1 e 2) e outros sustentam que são proximamente retirados de diferentes objetos por espécies . O raciocínio de São Tomás, como diz no art. 6, ad 2, é “porque o pecado não tem uma espécie do lado da aversão..., mas do lado da conversão, segundo certos atos”. Scotus, por outro lado, com Busembaum, Becanus, Valentia, Bonacina, etc., sustentam que a distinção específica é tirada das virtudes às quais os pecados se opõem, porque o pecado, tomado formalmente, consiste em oposição a uma virtude, da qual é uma privação. Ambas as opiniões são prováveis e, na verdade, ambas coincidem na mesma coisa, como bem dizem os salamancanos (*loc. cit.* , n. 2). Mas a segunda, ao distinguir os pecados

por oposições às virtudes, é mais clara e mais fácil, como bem afirmam Tapia e qualquer tomista que você goste. No entanto, Roncaglia observa (tr. 20, *de pecc.* , c. 2, q. 1) que, embora os pecados de comissão se distingam das virtudes opostas, como ele se sustenta, por outro lado, os pecados de omissão são totalmente distinguidos por oposição aos seus objetos, ou aos atos dos quais são uma privação; por exemplo, omitir missa e jejuar são pecados diferentes por espécies contra a obediência devida à Igreja; porque Missa e jejum são objetos diferentes por espécie.

33.— *Quaeritur*: II. Se de diferentes preceitos os pecados são distinguidos por espécies? Navarra, Granadus, Tanner, etc., defendem isso. No entanto, deve ser dito com St. Thomas (1.2. qu. 72, art. 6 ad 2), Caetano, Valentia, Azor, Laymann, Coninck, Palaus, Bonacina, Roncaglia (*loc. cit.*), Croix (l. 4, n. 47), os salamancanos (*ibid.* , p. 2, n. 5 e 6) da opinião comum, que se os preceitos se distinguem apenas do lado do legislador (como se faz no furto, que é proibidas tanto pela lei divina quanto pela humana), dificilmente introduzem uma distinção específica de pecados; porque a diversidade do legislador não faz com que um preceito seja formalmente diferente, mas apenas materialmente. Caso contrário, se os preceitos foram distinguidos do lado do motivo de proibir, então diferentes virtudes são feridas; assim, se alguém quebrar o jejum imposto pela Igreja, ao mesmo tempo que violar o que ele se comprometeu com um voto; então ele feriria a virtude da temperança, da qual a Igreja ordena o jejum, e a religião, da qual Deus ordena que os votos sejam observados.

Para saber quando as leis podem ser formuladas para fins diversos, dizem os salamancanos (tr. 20, c. 12, p. 2, n. 9) deve-se ver se os preceitos humanos conduzem o ato a outra virtude especial, ou a oposição com outra virtude especial. Daí se deduz: I. Se alguém mata um padre, não peca apenas contra a justiça, mas também contra a religião, pelo motivo de que a Igreja proíbe ferir um padre. Infere-se II: um sacerdote beneficiado omitindo o ofício divino comete um pecado contra a religião, mas não contra a justiça, se quiser restituir o fruto do benefício, porque pelo mesmo motivo da religião a Igreja ordena o

recitação do ofício por quem é sacerdote e beneficiado, que é mantido pela justiça apenas para realizar seus frutos. (Azor, Trull., Diana, etc., com os salamancans, *ibid.* n. 12 contra Suárez, Laymann e Bonacina. Veja o que vai ser dito no livro 5, n. 145, qu. I.)

34.— *Quaeritur*: 3. Se um pecado do objeto pode exceder mais levemente a gravidade de um pecado de uma espécie superior em razão das circunstâncias? Durandus, Vasquez e outros o rejeitam, mas St. Thomas provavelmente o sustenta em 2.2. qu. 10, art. 3, ad 1, onde diz: “Nada proíbe o pecado que é mais grave de acordo com seu gênero, é menos grave de acordo com algumas circunstâncias”. Padre Concina segue o Doutor Angélico (t. 10, p. 524, n. 6), como Suárez, Azor, Palaus, etc., com os Salamancanos *ibid.* pág. 4, n. 22 e outros em comum; porque regularmente um pecado mais grave é aquele que se opõe a uma virtude mais perfeita, como diz São Tomás (1.2. qu. 73, art. 4). No entanto, quando a gravidade de uma espécie superior de pecado é finita, portanto, mesmo que não possa ser fisicamente superada pela malícia de uma espécie inferior de pecado, pode moralmente. Assim, a sodomia e a bestialidade são pecados mais graves do que o perjúrio, como mostra São Tomás (2.2. q. 154, art. 3, com os salamancanos, *ibid.* in fine). Portanto, a dita regra de pesar a gravidade de um pecado da oposição a uma virtude superior só ocorre quando os pecados são os maiores contra toda e qualquer virtude, mas não quando se compara o maior pecado com o menor.

Além disso, as circunstâncias só pioram as espécies que devem ser confessadas, ou seja, o grau de incesto, a quantidade de roubo, o tempo de duração do pecado? (Veja o que vai ser dito sobre o Sacramento da Penitência, livro 6, do nº 467).

ARTIGO II: Que pecados se distinguem pelo número?

35. *Veja todas as coisas que são ditas sobre este ponto por Busembaum.*
36. *De que raízes é tirada a distinção numérica? Na primeira raiz, que é a multiplicidade de atos moralmente dispersos.*
37. *E I. Como se dispersam os atos internos em relação aos pecados do pensamento?*
38. *Como, em relação aos pecados da palavra e ação?*
39. *Se o mal proposto foi disperso por muito tempo?*
40. *O que é, ainda, o testamento permanecerá com algum efeito?*
41. *II. Como eles estão dispersos ou unidos para o ato externo ?*
42. *Se todos os meios semelhantes ao pecado devem ser explicados?*
43. *E se alguém no começo só quisesse tocar, mas depois fornicar?*
44. *E se alguém [interpolatim] roubar uma moeda de ouro 100 vezes quando no início pretendia roubar 100 moedas de ouro uma vez? E quantos sacrilégios se comete celebrando três missas em pecado mortal no dia de Natal?*
45. *Na segunda raiz, que é a diversidade dos objetos totais.*
46. *As conclusões desta raiz.*
47. *Qu. 1. Quantos pecados comete alguém que blasfema os 12 apóstolos no mesmo ato?*
48. *Qu. 2. Quantos se alguém deprecia ou lança abusos por diferentes contumélias?*
49. *Qu. 3. Quantos se alguém ofende alguém na presença de muitas pessoas?*
50. *Qu. 4. Quantos se alguém negasse muitos artigos de fé? Qu. 5. Quantos de alguém desejam males diferentes para seu inimigo? Qu. 6. Quantos se um confessor absolveria muitas pessoas em pecado mortal? E se o padre ministrasse a Eucaristia a muitas pessoas? E se um padre jogasse seu breviário ao mar, prevendo que ele ficaria impossibilitado de recitá-lo? (Sobre isso ver o que vai ser dito no livro 5, n. 149).*

35.— *Resp .* Eles são distinguidos pelo número de duas maneiras. 1. Dos diferentes objetos totais em número, não apenas material e fisicamente, mas também formalmente e moralmente distintos. 2. Pela dissolução moral dos atos. (Filliuci tr. 21, c. 8)

Digo *moral* , porque mesmo que alguma ruptura baste fisicamente para uma distinção numérica, no entanto, não se repetem em ordem

na confissão, a menos que moralmente haja muitos que, assim como um ato moral na confissão, também a repetição e a moral distinção deve ser observada.

Assim, os atos são moralmente desmembrados, de modo que não podem ser considerados como permanecendo nem virtualmente nem interpretativamente: 1. Por uma vontade e intenção contrárias; 2. Pela cessação de um ato livre e voluntário; 3. Pela cessação involuntária e natural, seja por meio de um sonho ou por uma distração para outras coisas. Através de um sonho, porque quando nele cessaria o uso da razão, não se continua uma ação livre e moral; por distração, porque por meio dela o pensamento anterior se torna involuntário e, portanto, se lhe é devolvido, torna-se voluntário e é moralmente repetido. Assim pense Vasquez, etc. Tal opinião, mesmo que deva ser sustentada pelos pecados externos, ainda nos internos ela não ocupa o segundo lugar. (Filliuci, tr. 21, c. 8, n. 317). A razão é que, mesmo que por meio dessa ruptura os atos se repitam fisicamente, ainda assim não o são moralmente, porque nisso mesmo, porque a mente está involuntariamente distraída, a vontade anterior permanece interpretativamente, pois não foi retratada, ou de outra forma. quebrado. (Ver também Bald., d. 21, n. 3).

A partir daí, resolvem-se :

1. Alguém comete um pecado em número, que odiou em um ato, ou impôs detração a 10 homens; um que matou dois homens em um ataque; alguém deseja omitir o ofício de horas por um mês em um ato, ou jejuar durante a Quaresma. Porque, mesmo que esses objetos sejam muitos fisicamente, ainda assim eles são moral e formalmente um ato, na medida em que estão reunidos em um ato aqui e agora. (Navarra, Filiuci, Bonacina, d. 2, q. 4, p. 1) contra Azor e Vasquez, etc., que dizem, provavelmente bastante, que os pecados são distintos. Mas se você vai dizer dez pecados, *por exemplo* , eu odiei dez homens, ou um, é de pouca diferença quando este é equivalente a dez, e então a gravidade do objeto em confissão deve ser expressa,

de fato, qual ato ele constituiu em seu indivíduo. act, como Filliuci, Bonacina, Suarez (*de poen.* s. 22, s. 4, n. 36)

2. Um ato interno da vontade é mais frequentemente quebrado e repetido, embora fisicamente seja múltiplo, ainda moralmente é um pecado em número, para a confissão, se foi consumado em algum trabalho externo por meio dele depois de pretendido e causou, ou mesmo em muitos atos externos subordinados uns aos outros, para o mesmo fim. Assim, por exemplo, alguém que rouba uma biblioteca durante uma noite inteira, mesmo que renove sua vontade de roubar com muita frequência, é um roubo; e alguém que continua a matar outro homem, e muitas vezes renova seu testamento, ainda comete um homicídio. A razão é que há uma ação externa pretendida e causada por coisas internas, na qual todas as coisas internas são cumpridas e moralmente unidas. (Veja Bald., d. 21, n. 4.)

3. As ações externas, embora distintas pelo número, dizem respeito ao mesmo fim e ato principal, só que não têm dele uma malícia distinta, não se distinguem do fim mesmo ou do ato principal, moralmente falando, e para para confissão. Assim, beijos, toques, palavras impuras, etc., todos precedem as relações carnavais, mais ainda, até os atos de acompanhamento e subseqüentes, como elogios e assistentes de uma obra, são um pecado por número, como Navarra (c. 6, n. . 17),

Azor (l. 4, qu. 6), e Filliuci, etc. ensinam. A razão é, porque eles são começos ou partes ou complementos, e auxiliares de uma obra, do mesmo ato e objeto humano, no qual todos os citados estão moralmente unidos.

Eu disse *complementos* , porque se atos semelhantes não foram iniciados, ou foram realizadas partes da cópula, ou de um ato passado da natureza da coisa que não alcançaram, eles se distinguem pelo número, *por exemplo* , se alguém se gabar de fornicção: e, portanto, eles são explicados separadamente na confissão, mas não como antes do outro, como Suárez ensina em t. 4, *de poen.* d. 22, s. 5, n. 26-27.

36.-Para a compreensão desta questão tão difícil sobre a distinção numérica dos pecados, a respeito da qual os doutores trabalham muito e fazem muitas dissertações, para que tudo o que disse Busembaum seja entendido com mais clareza, devemos prefaciar que é certo do Concílio de Trento que na confissão não só devem ser explicadas as espécies de pecados, mas também o número, já que ensinou em sua 14^a Sessão , cân. 7: “Se alguém disser que no sacramento da penitência não é necessário confessar todas as coisas e cada pecado mortal individual por lei divina, *anátema sit.* ” Portanto, resta saber, de que raízes é tirada a distinção numérica dos pecados? A resposta é tirada das duas raízes, a saber: I. da *multiplicidade de atos desmembrados moralmente* , e nisso todos concordam; II. da *diversidade dos objetos totais*, embora nesta raiz outros tenham dúvidas, como veremos no n. 45 abaixo. E eu, falando na primeira raiz, há uma grande dúvida sobre quando os atos da vontade são moralmente desfeitos? E aqui, para uma explicação mais clara, os atos *internos interrompidos* devem ser distinguidos dos atos *externos* .

37.—E I. Quanto aos atos *internos* , *deve-se distinguir os pecados do pensamento* dos pecados *da palavra e da ação* . Se são pecados *do pensamento* , que se realizam inteiramente internamente, como hostilidade, heresia, *delectatio morosa* , desejos imundos, etc. atos da vontade consentidos. A razão pela qual, em relação a tais atos, um não depende do outro e, portanto, não pode ser continuado moralmente. Assim, os autores costumam tratá-lo (Suarez, Vasquez, Azor, Palaus, Bonacina, etc. com os salamancanos, tr. 20, c. 12, p. 5, § 1, n. 32;; Roncaglia, tr. 2, *de pecc.* c. 2, q. 2;; Pe. Concina t. 10, pag. 526, número 15, o Continuator de Tournely, *de pecc.* parte. 1, cap. 3, art. 2, dico 2, contra de Lugo, d. 16, sec. 14, ex. n. 566, Cano, Homobon, etc. com Tamburinius Meth. conf. c. 1, § 5 n. 52). Dizem que esses atos não são interrompidos por um sonho, uma distração etc., mas apenas pela vontade contrária: e parece que Busembaum adere a essa opinião, com Filliuci (*hic vers. Porro* , in fine) e Tamburinius (*loc. cit.* .) chama a opinião de provável, embora diga que sempre deve ser explicado o tempo, durante o qual a

má vontade perdurou. Mas esta opinião, Concina, Vasquez, Suárez, Diana etc. (com os Salamancans, tr. 20, c. 12, p. 5, §1, n. 34) a rejeitam como falsa, porque a opinião *de Lugo* e *Cano* era pelo menos duvidosamente provável e não deve ser mantida. E, portanto, o penitente deve explicar, se puder, quantas vezes consentiu em sua vontade, mas se não puder, porque uma mente ruim durou muito tempo, basta confessar o tempo em que perseverou com tal uma mente, como dizem outros autores (Roncaglia, Viva, *de sacr. poenit.* q. 5, art. 7, n. 2, com Vasquez). Além disso, I. Coninck e de Lugo, citados por Tamburinius, n. 53 (embora Tamburinius não concorde) acertadamente nota com Viva, n. 5 e Antoine, que deveria ser explicado se as interrupções eram notavelmente raras ou frequentes. Eles observam II. Tamburinius (*loc. cit.*, n. 48) com de Lugo e Viva (dn 5) que se muitos atos desse tipo procedem do ataque da concupiscência, eles consentem em um pecado mortal, mesmo que um breve intervalo entre o atos intervém.

38.-Isso acontece em relação aos atos internos sobre os pecados *do pensamento*. No entanto, quanto aos *atos internos* em pecados *de palavra* e *de ação* que se consumam externamente, como blasfêmias, furtos, etc., esses atos são moralmente interrompidos. I. Por retratação do testamento. II. Pela livre cessação, a saber, se alguém voluntária e livremente cessa de uma má ação que se propôs a fazer; pois então, se ele voltar novamente ao mau ato, moralmente será um novo ato diferente do primeiro, pois não procedeu do primeiro e, portanto, será um novo pecado. Então pense Busembaum, Roncaglia e Croix, l. 5, n. 170.

39.— Além disso, se um mau propósito é interrompido por interrupções comuns, como um sonho, distração, festa, etc.? De Lugo o nega (dict. d. 16, n. 567), e Tamburínio adere a ele (§ n. 35 e 36), mesmo que interviesse uma grande demora; mas esta opinião é contrária ao que é comum, e é justamente rejeitada, como diz Croix (l. 5, n. 178). Por outro lado, a opinião provável é totalmente oposta, com Henno, Vasquez, Nugn., Diana, etc., citados por Viva, todos os quais dizem que os atos internos são interrompidos por qualquer distração que você

queira, mesmo que sejam involuntários. Mas parece mais provável que se diga com os salamancanos (tr. 20, c. 12, p. 5, § 1, n. 38), Viva (*de sacr. poen.* q. 5, art. 6, n. 6, in fin.) Roncaglia, q. 2º, que se pouco tempo intervém, os actos não se descontinuum, mas de outra forma se há muito tempo intervém. Além disso, que duração seria muito tempo, diz Viva um ano, os salamancanos um mês, Roncaglia dois dias, Concina porém um; mas acho que o início de um ato pode ser prolongado com grande dificuldade (pela maneira comum de falar) por mais de dois ou três dias até o fim. Portanto, quem perseverar em um ato mau além de dois ou três dias, deve explicar o tempo, que o número dos atos internos em relação aos pecados externos seria moralmente entendido.

40.- No entanto, deve-se notar que um ato da vontade, se procede da primeira vontade e permanece moralmente em algum efeito, o que é conveniente para consumir o pecado externo, seja qual for o tempo em que a má vontade perdure , eles constituem apenas um pecado. Daí se infere: I. Que se alguém se propõe a matar um homem e, conseqüentemente, prepara armas, o agarra no caminho e mata um inimigo, comete um pecado, embora o tenha procurado por muitos dias e repetido sua vai muitas vezes. Assim São Boaventura, Vasquez, Caetano, Navarra, Bonacina, etc. têm em comum, com os Salamancanos (*ibid.* n. 56) e São Tomás em 2. dist. 42, q. 1, art. 1. A razão (como ensina São Tomás) é porque todos esses atos, “não têm o pecado da razão, exceto que por uma vontade ordenada a um fim perverso”. Infere-se II: Que se alguém decidiu não restituir os bens de outrem, e no mesmo testamento sempre (por pelo menos um ano) permaneceu, comete um pecado porque naquela retenção que nunca foi retraída, o primeiro ficará virtualmente, como provavelmente diz Roncaglia (*de peccat.* , q. 2, r. 1), com de Lugo, *de poen.* d. 16, n. 549), com Navarra, Gabr. e Tanner, os Salamancanos (tr. 13, cap. 1, p. 14, n. 264, e tr. 20, c. 12, p. 5, § 1, n. 37) com P. Navarre e Trull., do mesmo modo Diana, pág. 2, tra. 16, r. 27, Madler, Arag. e Sayro (contra Suárez, Vasquez, Bonacina, Tapia, etc. citados pelos Salamancos, *loc. cit.* , n. 37. Roncaglia sustenta que a vontade é interrompida pelo sono, distração, etc., e sua opinião é provável.) Não mais, de Lugo diz que o testamento não é interrompido,

mesmo que haja uma retratação, mas um intervalo muito breve do testamento (veja o que vai ser dito no livro 4, n. 683). No entanto, Diana corretamente censura (*loc. cit.* , em multa com AA, a quem ele cita) que se um ladrão é incapaz de fazer restituição, e depois torna-se capaz, se a oportunidade é dada e ele não fez a restituição, ele comete um novo pecado. A razão é que, nesse caso, para aquele tempo de impotência, a vontade de não fazer a restituição não perduraria em vigor.

41.—II. Quanto aos atos de pecados *externos* , então estes são moralmente interrompidos, quando não estão subordinados a algum ato principal consumado, digamos, quando alguém tem muitos toques, sem intenção de copular; ou se ele golpearia alguém muitas vezes sem intenção de matar. dele; ou se ele roubasse muitas vezes partes do agregado, sem a intenção de roubar a coisa toda; porque então cada ato tem sua malícia completa. Assim, todos os teólogos têm em comum com Holzman, t. 1, pág. 145, n. 681. Por outro lado, os atos externos unem-se de dois modos, de modo que um constituiria pecado. *Em primeiro lugar* , se procedem do mesmo ataque, digamos, quando alguém golpeia muitas vezes do mesmo ataque, ou toca impura muitas vezes, ou blasfema o mesmo santo ou o santo durante muitos dias, ou censura alguém no mesmo assunto, ou cometer detracção, como dizem com razão os salamancanos (tr. 20, c. 12, p. 5, §2, n. 41), com Navarra, Tappia, Lessius e Cov., igualmente Concina, t. 10, pág. 528, n. 21, Viva (*de poen.* q. 5, art. 6, n. 6) com Palaus, Dic., Bonacina, citado por Croix, (l. 5, n. 179). Mas se ele comete um pecado, que blasfema muitos santos, ou aflige um grande número de injúrias a alguém no mesmo ataque em assuntos diferentes; ou um confessor, que em pecado mortal absolve sucessivamente muitos homens? Veja abaixo, n. 47, Quaer. 1, 2 e 6.

No segundo modo, os atos externos são moralmente unidos se forem dirigidos à consumação do mesmo pecado, como dissemos acima sobre os atos internos repetidos para o mesmo pecado externo, que procedem da primeira vontade. Portanto, se alguém compra armas para cometer homicídio, pega a estrada, procura o inimigo e o mata, comete um pecado. Assim, mesmo que alguém prepare toques, beijos e poesias para realizar a cópula, basta que confesse apenas a cópula obtida. Além

disso, os toques que seguem imediatamente a cópula devem ser explicados? Existem três opiniões.

O primeiro absolutamente afirma isso com Suarez e outros.

A segunda, com *Dicastillus* e Croix (l. 5, n. 168), rejeita-a, se atos deste tipo se destinam a complementar o desejo anterior, mas, caso contrário, se neles se instauram como um novo deleite.

Isto é certamente provável, mas a *terceira opinião de Busembaum* (com de Lugo, *de poen.* d. 16, n. 553, Palaus, Navarra, Azor, Viva, *loc. cit.* n. 6 e os Salamancans tr. 20, c 12 p. 5, § 2, n. 45) não é menos provável, o que diz com a opinião comum que esses atos, como mesmo o prazer da cópula, não são um pecado novo se ocorrerem imediatamente após a cópula, e dificilmente são destinados a uma nova cópula porque tem a aparência de verdade que eles são aplicados como um complemento à cópula obtida.

42.-Ainda, deve-se notar, I. Que também são explicados como pecados distintos, todos os meios colocados para realizar o pecado, se depois do pecado não se consumir, como diz Viva (*ibid.* n. 6) com a opinião comum. E isto, não só se os meios mencionados forem ruins em si, como toques e palavras indecentes, mas também se forem indiferentes, como pegar uma estrada, subir a uma casa para conhecer uma mulher; preparar armas para homicídio, etc. Então o que Viva diz é extremamente provável. A razão é que, então, o pecado não fica apenas interno, mas é exteriorizado nessas ações, que todas se voltam para o mal quando são informadas pela malícia de uma má ação.

43.—Deve-se notar: II. Que se alguém que beija, toca, etc., desde o início recusa a cópula, mas depois, por causa do aumento da luxúria, realiza a cópula, não basta que ele apenas confesse a cópula; pois, então, todos os atos devem ser explicados como pecados distintos, porque quando se verifica neles, qualquer ato que você goste tem em si sua própria malícia consumada. Portanto, a opinião comum é válida. (O Continuator de Tournely, *de pecc.* p. 1, c. 3, art. 2; Collig. 7; Lessius, Dic. com Croix, l. 5, n. 169, e os Salamancans cit. n. 45, circa fin., com Navarra, de Lugo, etc.). E o mesmo deve ser dito de alguém que só

pensava em ferir um inimigo e depois, inflamado pela raiva, o mata; ele comete dois pecados, como ensinam os salamancanos (*ibid.*).

44.—Deve-se notar também com La Croix (l. 5, n. 170) e P. Mazotta (*de consc.* c. 2, q. 4, L). Do final, que se alguém tem a intenção de roubar cem moedas de ouro, mas rouba cem vezes que são moralmente interrompidas em seu roubo, então comete cem pecados; porque os atos individuais têm em si a malícia consumada. Ele também comete três sacrilégios, que no dia de Natal celebra três missas em estado de pecado mortal, porque então os atos se completam por si mesmos. *Eu disse três sacrilégios* , mas isso concorda com a opinião daqueles (como Sporer, *de poenit.* c. 3, n. 435 e Neotericus sustentam) que dizem que celebrar em pecado mortal é um sacrilégio, porque as ações do celebrante, embora sejam muitos, mas integram-se no único ministério do sacrifício. Mas deve-se dizer com mais verdade, pelo menos, que são nove sacrilégios, pois o celebrante em pecado mortal comete mais verdadeiramente três sacrilégios em cada missa que celebra. Além disso, embora ele ofereça um sacrifício, da mesma forma para oferecê-lo, há muitas ações que ele faz que são completamente sacrílegas, a saber, consagrar indignamente, ministrar a si mesmo indignamente e tomar o sacramento indignamente; deve-se dizer o contrário, se após a recepção ele pegar partículas supérfluas. Croix (*loc. cit.*), com Viva (n. 7) concorda. Eu disse *pelo menos* , pois segundo nossa opinião ele comete quatro sacrilégios celebrando em pecado mortal. (Ver livro 6, n. 35, v. *Hinc.*)

45.-Ao falar sobre a segunda raiz da distinção numérica, viz. se os pecados são multiplicados pela diversidade dos objetos totais, devemos notar que é uma opinião famosa entre os médicos.

A primeira opinião nega-o, e isto é sustentado por Busembaum (n. 37), Suarez (in 3, pd 22, sec. 5, n. 34), de Lugo (*de poen.* d. 16, n. 135), Laymann (l. 1 tr. 3, c. 3, n. 2), Viva (*de peon.* q. 5, a. 6 n. 9) Anacl. (p. 81, n. 57) com Navarra, março. etc. e Tamburinius, Meth. (conf. l. 2, c. 1, §9, n. 58), do mesmo modo Bonacina, Filliuci, Gob., etc. com Croix, l. 5, n. 150; e provavelmente Vasquez, Rodriguez, etc. (citado por De Lugo, *loc. cit.*) concordam. Além disso, a referida AA sustenta esta opinião por

diferentes razões, pois Suárez, Laymann, Villalobos, etc. provam que no mesmo ato, enquanto um, não pode haver muitas malícias diferentes pelo número, pois no mesmo sujeito não pode haver muitos acidentes distintos em número. De Lugo e Tamburinius usam outra razão, dizendo que embora no mesmo ato possa haver muitas malícias, ainda assim, pelo preceito do Concílio de Trento, somos obrigados a explicar o número de pecados, não, porém, o número de malícias. .

No entanto, *a segunda opinião* é mais comum, que seguimos, e é sustentada pelo Continuador de Tournely (*de pecc., parte 1, cap. 3, art. 2 Dico 1*), Conc. (tom. 10, p. 531, n. 29), Croix (l. 5, n. 149-150), Holzman (tom. 1, p. 142, n. 668), e os Salamancans (tr. 20, c. 12, p. 6, n. 61), com Azor, Hurt., Vasquez Diana, Dic., e inúmeros outros. Esta opinião ensina que a diversidade dos objetos totais constitui justamente pecados diferentes pelo número. A razão é 1) que, assim como um ato em relação a muitos objetos, por uma espécie diferente, inclui muitos pecados diferentes nas espécies que devem ser explicadas na confissão, assim o ato em relação a muitos objetos, diferentes em número, inclui muitos pecados diferentes. pecados em número. 2) O que o prova mais fortemente é que o mesmo ato pode não só incluir muitas malícias diferentes por espécie, mas até em número. Fica claro com um exemplo: se um marido mantém relações com uma mulher casada que não é sua esposa, nenhum homem nega (como o próprio de Lugo defende no n. 241) que comete uma dupla injustiça, porque viola o direito de sua esposa, porque se deitou com outra, pois viola o direito do marido da outra. Portanto, com o mesmo ato individual pode haver muitos pecados, diferentes em número, contra a mesma virtude. De Lugo objeta que, então, de outro modo, sustenta que o marido fere a justiça, quando viola o direito de sua esposa; quando ele se deita com outra mulher, a outra viola o direito do marido e, portanto, ele comete dois pecados de injustiça. Mas esta resposta não nos opõe, pois a mesma virtude da justiça do mesmo modo, não de outro, em que obriga o homem a preservar a confiança de sua esposa, também o obriga a não se deitar com outra, para que ele não quebrassem a confiança devido ao marido da mulher.

Tampouco nos opõe o raciocínio de Suarez, a saber, que no mesmo assunto não pode haver muitos acidentes distintos em número. Pois respondemos que isso vale nas coisas físicas, mas não nas morais, pois nestas, embora o ato possa ser fisicamente um, ainda assim, pode ser moralmente múltiplo quando, segundo o julgamento de homens prudentes, um ato equivale a muitos, mantendo o raciocínio para objetos totalmente diferentes, na medida em que fica claro pelo exemplo das relações sexuais entre um homem casado e outra mulher casada, e São Tomás ensina isso (2.2. d. 42, q. 1, art. 1) . Nem a razão de Lugo impede, a saber, que na confissão somos levados a explicar apenas o número de pecados, mas não as diferentes malícias do pecado, pois a resposta é que depois de ter sido postulado que há muitas malícias nessa ação, há também muitos pecados, pois não pode haver pecados diferentes se não houver malícias diferentes.

46.—Daí se infere que cometer diversos pecados pelo número, I. Quando, alguém mata muitos homens em um golpe, ou comete difamação contra muitas pessoas, como dizem os autores (Cont. Tournely, *de pecc.* part. 1, cap. 3, art. 2, *colliges* 1; Concina tom. 10, p. 530, n. 23; Bonacina *de sac.* d. 5, q. 5, p. 2, §3 diff. 3, n. 16, e os Salamancanos tr. 20, c. 12, p. 5, §2, n. 42 e 43, com Vasquez, Azor, Henrique, etc., contra Anacl., p. 81, n. 57, Tamburinius *loc. cit.*, n. 61 e 62 com de Lugo, etc.). E o mesmo deve ser dito se alguém pretendesse matar ou desonrar uma família inteira, como ensinam os salamancanos (*ibid.* n. 49), cont. Torneio. *local cit.* , Concina n. 28 e Holzman p. 145 n. 671 contra Roncaglia, p. 16, q. 2, R. 2 e Anacl. *local cit.*) Também não se opõe dizer que uma família tem a sua reputação para uma pessoa singular, de l. 1, ss. *Si familia*, etc. Embora seja uma ficção de direito chamar uma pessoa de família, da mesma forma, esse assassinato ou detração, pois fere o justo de ambos, porque as pessoas dessa família têm vida ou reputação distinta, por por isso constitui pecados diferentes. Mas seria preciso dizer o contrário, como supõem os salamancos, se alguém ferir os bens que alguma cidade possui, um mosteiro ou um capítulo dos comuns; então não bastaria o direito ou os indivíduos em particular, mas apenas para toda a comunidade, razão

pela qual uma justiça é ferida. II. Aquele que deseja em um ato encontrar muitas mulheres (contra Tamburinius n. 62, com de Lugo), ou ver a mesma mulher muitas vezes (contra Lessius, ap. Tamburinius n. 5), tanto mais aquele que conhece o mesma mulher muitas vezes na mesma noite (os Salamancans *ibid.* n. 55, com outros em comum contra Zanardum), pois cada fornicção tem seu término completo. III. Alguém que rouba a muita gente (os Salamancans *ibid.* n. 44 com Azor e Molina contra de Lugo e Tapia). 4. Aquele que causa escândalo a muitas pessoas em uma ocasião (Cont. Tourn. *de praec.* , Dec. cap. 1, sec. 7, punct. 1 § 2, *in fine* , contra Tamburinius, n. 64 , com de Lugo). V. Aquele que em um único ato quer por muitos dias omitir as horas canônicas ou o jejum. (Croix, l. 5, n. 164; Holzm. n. 673; os Salamancans tr. 20, c. 12, p. 5, §2 n. 44, contra Busembaum e de Lugo, etc.) VI. Alguém que deseja o mal para três pessoas em um ato. (Croix n. 158, cum Dicastillus)

47.— *Quaeritur*: I. Quantos pecados comete alguém que blasfema os doze apóstolos em um ato? O continuador de Tournely (*de pecc.* , parte 1, cap. 3, art. 2, *colliges* 3), e Concina (tom. 10, p. 529, n. 21), supõe que comete doze pecados porque fere o honra de cada Apóstolo, e é provável, embora o que Anacleto (p. 82, n. 58) e os Salamancanos (*ibid.* n. 40), e outros pensam não seja improvável, a saber, que ele cometeria um pecado, porque quando todas as blasfêmias pegam malícia contra os santos de uma relação com Deus, moralmente falando, uma injúria é infligida a Deus por meio de tal blasfêmia.

48.— *Quaeritur*: II. se alguém comete pecados diferentes se ele comete difamação contra alguém em muitos assuntos, ou quando ele os aflige com diferentes contumélia. Alguns rejeitam isso (os Salamancans *ibid.* , n. 41; de Lugo *de poen.* d. 16 n. 265, com Cajetan, Sa, Azor, Reg. e Molina, da mesma forma Bonacina, Dic., Diana, etc., citados por Croix l. 5, n. 161), dizendo que se comete um pecado porque, embora tais detrações, ou contumélia sejam materialmente distinguidas por espécies, no entanto, moralmente ferem uma reputação ou honra. Mas outros sentem mais provavelmente que ele comete muitos pecados (Cont. Tourn., *loc. cit.* Colliges 5; Holzman, n. 674; Concina, tom. 10, p. 529, n. 21; Croix *loc. cit.* com Sylvius , Navarra,

etc). A razão é que diferentes leis de reputação ou honra são feridas, que são adequadas para o outro; pois com isso, se alguém foi difamado em um crime, portanto não é difamado no outro. Não se opõe a isso que alguém que toma muitas coisas diferentes de alguém cometa um roubo, pois então é ferido um direito que ele tinha por seus bens; mas quando alguém é difamado em muitos assuntos, seus muitos direitos são feridos, de acordo com muitos aspectos que a reputação tem a virtudes diferentes, por isso, muitos pecados são cometidos. No entanto, os salamancanos advertem com razão que quando as vadias e os homens de classe baixa brigam no mesmo assalto, sobrecarregando-se com muitas contumélias, então cometem um pecado. A razão é que, de acordo com a opinião comum, eles não prejudicam a reputação e a honra, na medida em que, do lado das repreensões entre pessoas desse tipo, não são consideradas graves e, por outro, ouvir não fornece confiança neles, pensar que estes partem muito mais do início da raiva do que da mente e da verdade da questão, e, portanto, tais brigas são muitas vezes desculpadas do pecado mortal, a menos que talvez repreendam um adversário em um ato específico.

49.— *Quaeritur*: III. se um homem que comete difamação contra alguém na presença de muitos cometeria muitos pecados? Croix (l. 5, n. 162) e Holzman (tom. 1 p. 143, n. 675) defendem isso, porque (como dizem) tantos direitos são feridos quanto há pessoas que são difamadas. No entanto, eles pensam que ele comete apenas um pecado. (De Lugo, *de poen.* d. 16, n. 112; Tamburinius; *Meth. conf.* l. 2 c. 9, § 1, num. 2; Azor, l. 13, c. 5, *dub.* 1, e Mol. *de just.* tract. 4, dist. 19, n. 3). A razão é que a detração na presença de muitos é apenas uma circunstância agravante, pois o direito ao bom nome é um entre todos, embora não múltiplo; é por isso que, sendo opinião suficientemente provável, conforme se dirá a seguir (*de poen.* livro 6, n. 467), de que não há obrigação de explicar na confissão circunstâncias agravantes, também é provável que no caso proposto, não há obrigação de explicar o número de pessoas em cuja presença foi cometida a detração, mas bastaria dizer: “Cometi a detração na presença de muitos homens”.

50.— *Quaeritur*: IV. Quantos pecados comete um homem que nega muitos artigos de fé? Borgia (citado por Croix, l. 5, n. 156) pensa muitos, porque (como diz) cada artigo é um objeto distinto de fé. Mas Diana e Oviedo o rejeitam mais verdadeiramente. A razão é que não se pode dizer que o objeto da fé seja múltiplo, pois na verdade é apenas uma coisa, a saber, a veracidade de Deus, o revelador; e é por isso que aquele que nega um artigo de fé não é menos infiel do que aquele que nega todos eles; e assim, por outro lado, aquele que nega muitos artigos não é mais infiel do que aquele que nega apenas um.

Quaeritur: V. Quantos pecados cometeria aquele que deseja males diferentes para um inimigo, digamos, infâmia, morte, pobreza, etc.?

A primeira opinião, que várias autoridades sustentam (de Lugo *de poenit.* d. 16, n. 260, com Valentia, Turr., Bonacina, de 1 pr. d. 3, q. 5, p. ult. § 1, n 10; Diana, 1. p. tr. 7 r. 30 e 3 p. tr. 4, r. 67; igualmente Caetano, Trull., citado por Busembaum, ver l. 3, n. 30, v. *In confessione*), diz que comete uma espécie de pecado e mesmo em número, se os males são desejados no mesmo ataque, porque os pecados de ódio não tomam uma espécie diferente de um mal diferente que se deseja, quando todos são desejados sob o raciocínio do mal, como contrário à virtude da boa vontade; não há dúvida de que as espécies de males devem ser explicadas se o desejo for eficaz.

A segunda opinião, que sustenta Busembaum (*loc. cit.* com Suárez, Palaus e os Salamancans, *de rest.* c. 4, p. 4, n. 29, com Bann., Salon., Prado, Villal., de Soto, Filliuci, e Dic.) diz cometer muitos pecados, exatamente como são espécies de males desejados, se expressados especificamente; porque o desejo toma a espécie de outro objeto desejado, como diz São Tomás (2.2. qu. 76, a. 4, ad 2), dizendo: “Se aquele que mente quer o mal de matar outro, o desejo não diferem do homicídio”. Deve ser dito o contrário se o mal é desejado em comum, exatamente se ele dissesse: “Você é amaldiçoado, que o mal venha sobre você”.

No entanto, *a terceira opinião* é bastante provável, que Croix sustenta (l. 5, n. 159), distinguiu e diz que comete um pecado por espécie, em tal caso esses males são tomados sob um tipo de mal, a saber, como os

meios de ruína desejados para um inimigo; caso contrário, se fosse imposta a vontade de desejar essas coisas diferentes especificamente as coisas consideradas más, como dizem Sylvius, Molina, Bonacina, etc.

Quaeritur: VI. Se um confessor comete muitos sacrilégios que absolve muitas pessoas sucessivamente em pecado mortal? Alguns autores rejeitam isso (os Salamancos tr. 20, c. 12, p. 5, § 2, n. 46; Viva, *de poen.* q. 5, a. 6, n. 6; de Lugo, *eod. tit.* d. 16, n. 558, com Rodríguez, assim como Sporer, Gob., Diana, etc. citado por Croix, l. 5, n. 171; dizendo cometer um pecado porque inflige uma irreverência a Deus; como quem rouba muitos vasos sagrados comete um sacrilégio, mas é mais verdade o que outros ensinam (Concina, tom. 10, p. 531, n. 27; Cont. Tourn. *de pecc.* part. 1 cap. 3, art. 2, Collig. 4; Croix *loc. cit.* com Bonacina; Dicastillius; Escobar; e outros) que ele comete tantos sacrilégios quanto as absolvições que ele dá porque cada absolvição é um único sacramento. muitas pessoas (Croix, num. 172, com Con. Vasquez, Palaus, etc.), porque as comunhões individuais são banquetes individuais completados em relação ao comungante. Mas mais provavelmente, Viva, Filliuci, Busembaum, Diana e outros (citado pelo mesmo Croix, *loc. cit.*, que também acha provável) dizem nisso que um pecado é cometido, pois há uma administração e, portanto, um banquete. (Ver livro 6, n. 35, v. *Hinc.*) Além disso, se ministrar a Eucaristia em pecado mortal seria outro pecado mortal, veja o que foi dito no n. 35, no início.

CAPÍTULO II: Sobre os pecados em particular, Mortal e Venial.

DÚBIO I.

O que é pecado mortal e venial?

51. *O que é pecado mortal e o que é pecado venial?*

52. *De quantas maneiras diferentes um pecado pode ser mortal? Notável advertência deve ser feita para aqueles que condenam coisas fáceis como pecados mortais.*

51.—Resp. 1. É um pecado mortal que, por sua gravidade, dissolve a amizade com Deus e merece o castigo eterno. Algo é chamado de pecado mortal porque abole o início espiritual da vida, ou seja, a graça habitual, e traz a morte à alma.

Um pecado venial é aquele que, por sua leviandade, não abole a graça e a amizade de Deus, embora diminua o fervor da caridade, e mereça castigo temporal. Chama-se venial porque, salvo o início da vida espiritual, a saber, a graça, confere à alma uma debilidade facilmente curável, e o perdão é facilmente obtido. [5](#)

52.—Resp. 2. Um pecado mortal é duplo, por um lado é mortal por seu gênero; por outro lado do seu acidente. É mortífera por seu gênero porque em si mesma fere a caridade de Deus, ou do próximo em relação à sua pessoa, coisas ou direitos, ou corrompe gravemente nossa própria pessoa (Azor, l. 4, c. 9, Sanchez, l. 1, mor. c 3).

Por esse motivo, resolvem-se:

1. Pecados cometidos contra o bem de alguém, que são veniais por seu gênero, tais como inutilidade, vã concupiscência, vãos prazeres, prodigalidade, curiosidade e adoração ou vestimenta supérflua, ou ninharias, preguiça, excesso de comida, bebida, sono, riso, relações conjugais, medo, tristeza, apetite por dinheiro, elogios, etc.

2. Os pecados contra as virtudes teologais são mortais por natureza, porque prejudicam algum bem interno de Deus, *por exemplo* , a veracidade, a misericórdia, a caridade. Da mesma forma, quase todas as coisas que são feitas contra o Decálogo, porque aquelas que são cometidas contra os três primeiros preceitos da mesma forma prejudicam a Divindade, o conhecimento, a onipotência divina e Sua honra externa ou interna, que são feitas contra alguns preceitos, prejudicam a pessoa , bem ou direito do próximo.

3. Os pecados contra as sete virtudes, chamados pecados capitais, não são todos pecados mortais por gênero, porque nem todos ferem gravemente a Deus ou ao próximo, nem nos corrompem.

Resp. 3. Chama-se mortal pelo seu acidente quando algum ato é venial ou indiferente, torna-se mortal *por acidente* , sobre o qual trataremos mais adiante.

Aqui devemos notar corretamente o que diz Roncaglia (*trato*. 2. q. 1, c. 1, reg. 1, na prática) a saber: “Onde é claro que algo não é um pecado mortal, o confessor estaria muito errado em julgando grave tal transgressão e pronunciar seu julgamento de tal pecado sobre o penitente”. Ainda assim, é muito perigoso para os confessores condenar algo como pecado grave, onde a certeza não se manifesta, como ensina São Tomás. “Toda questão em que se busca sobre o pecado mortal, a menos que a verdade seja expressamente mantida, uma determinação é perigosa.” (*Qodlib* . 9, art. 15). Ele aduz o raciocínio desta doutrina um pouco mais tarde, a saber, que “um erro, em que se acredita ser mortal algo que não é, vincula ao pecado mortal pela consciência”. É por isso que Santo Antonino diz: “A menos que alguém tenha autoridade expressa da Sagrada Escritura, ou um cânon, ou uma determinação da Igreja, ou pelo menos razão evidente, algo será determinado como pecado mortal apenas com muito grande perigo. ... Pois se algo foi determinado para ser mortal, e não fosse mortal, agindo contra isso, ele pecará, porque tudo o que é contra a consciência pavimenta o caminho para o inferno”. Em seguida, aprendemos em tal distinção que aqueles que seguem doutrinas rígidas se inserem e facilmente condenam os

homens pelo pecado mortal naquelas coisas em que a malícia grave não aparece por razão evidente, e assim os expõem ao perigo da condenação eterna; o mesmo deve ser dito sobre aqueles que facilmente imprimem a marca da frouxidão em opiniões que claramente não parecem improváveis. (ver o que foi dito no livro 1, n. 89).

DÚBIO II: De que causas um pecado que é mortal por seu gênero se torna venial *por acidente* ?

53. Que coisas são necessárias para um pecado mortal?

54. A partir de que causas pode um pecado mortal tornar-se venial?

I. de aviso imperfeito.

55.II. Do consentimento imperfeito.

56.III. Da insignificância do assunto.

57. Ver resoluções.

58. E se alguém jurasse três vezes dar mil moedas de ouro e não pagasse três?

53.—Resp. 1: Três coisas são exigidas para um pecado mortal e se uma delas faltar, torna-se venial, mas de outra forma, é mortal por si só. 1) Do lado do intelecto, pleno conhecimento e deliberação. 2) Do lado da vontade, consentimento perfeito. 3) Gravidade da matéria, pelo menos, tanto quanto possível. O raciocínio da primeira e da segunda parte é que, quando se considera a fragilidade humana, não parece adequado à bondade divina punir o homem com castigos eternos sem plena consideração e consentimento. O raciocínio da terceira parte é, onde o assunto é de pouca importância, uma ofensa moderada é moralmente considerada tanto quanto possível.

54.—Resp. 2: Um pecado que é mortal por gênero, pode tornar-se venial por três causas, como fica claro do que foi dito. A primeira é, se do lado do intelecto não havia conhecimento perfeito da malícia ou deliberação perfeita. Os sinais de deliberação imperfeita são: a) Se alguém fracamente apreendeu que é mau como se estivesse meio adormecido. b) Se depois, onde melhor ponderasse, julgasse que não o faria se assim o pudesse apreender. c) Se alguém trabalha com veemente paixão, apreensão ou distração, ou estava excessivamente perturbado, de modo que era quase como se não soubesse o que fazia. (Veja o que foi dito no n. 4).

55.—A segunda causa está do lado da vontade, se não houve consentimento perfeito (como ensina S. Tomás 1.2. q. 88, art. 6. Ver o já referido no consenso n. 5). Além disso, os pecados do consentimento imperfeito são: a) Se alguém estivesse tão disposto que, embora pudesse facilmente cometer o pecado, ainda assim não o faria. b) Se alguém hesitar se deve consentir, especialmente se for um homem devoto. c) Se alguém costuma ser tão afetado que prefere morrer a cometer expressamente um pecado mortal, porque não consente facilmente. d) Se alguém estava extremamente medroso e ansioso para lembrar o que apareceu. e) Se alguém estava meio em um sonho e não suficientemente composto, etc., e julgará que não o teria feito se estivesse totalmente acordado. (Veja Sanchez, 1, *mor.* c. 10, Baldell., l. 10, d. 8)

56.—A terceira causa está do lado da questão, se isso for de pouca importância. Além disso, quando assim for, deve ser *discernido* por um juízo moral do prudente, para o qual servirão as seguintes regras: respectivamente ao fim pretendido, para o qual se faz pouca coisa, é leve, mas grave, se faz muito, como ensina Vasquez, 1.2. d. 158.

(A regra é, a pequenez do assunto onde por causa da pequenez o raciocínio da ofensa não é desculpado, como acontece na infidelidade, ódio a Deus, simonia, perjúrio, assuntos venéreos e blasfêmia.)

2. As circunstâncias devem ser atendidas, porque muitas vezes acontece que um assunto que é em si leve, com atenção dada às circunstâncias do bem comum para evitar escândalos, etc., pode se tornar grave. 3. Se alguma parte do assunto ordenado é grave, estas devem ser consideradas tanto absolutamente como *secundum se*, e mesmo em ordem ao todo. 4. Nas transgressões repetidas, se muitas coisas pequenas, *secundum se* ou segundo os efeitos produzidos por elas mesmas, forem moralmente unidas, a questão torna-se grave, porque então todos são moralmente reputados como um. Mas, por outro lado, então a matéria grave não é incensada se as pequenas coisas, nem *secundum se*, nem segundo os efeitos deixados para trás, foram unidas entre si.

Assim, resolvem-se:

57.—1. Peca-se mortalmente para que um assunto se torne grave se muitas vezes rouba uma coisa pequena e não faz restituição, conforme vai ser dito no livro 4, número 533; da mesma forma, se enquanto ele interrompe alguns salmos, ele omite do mesmo ofício; se no mesmo dia de jejum com mais frequência ele comesse um pouco, ou trabalhasse um pouco mais no mesmo dia de festa.

2. Ele não pecaria gravemente se trabalhasse um pouco em festas diferentes; se diariamente na Quaresma ele comeria um pouco de comida; o que é verdade mesmo que ele tivesse ao mesmo tempo o propósito de fazê-lo: porque quando essas coisas não estão moralmente unidas entre si, as coisas individuais são pequenas. (Ver Sanchez, *loc. cit.*)

3. Não peca mortalmente quem violar um voto em dias diferentes, diariamente ou em dias individuais, que reze por pouco tempo ou dará uma pequena esmola, se o fardo estiver preso ao dia; porque quando a obrigação é extinta diariamente, esses assuntos não são continuados. Mas é verdade, mesmo que ele se proponha sempre a omiti-los, porque esse propósito não se impõe em matéria grave. Mais ainda, contra Sanchez, eles realmente pensam que é verdade, mesmo que alguém tenha 100 tipos diferentes de votos sobre assuntos muito leves que ele deve cumprir em um dia, porque esses assuntos, quando são independentes uns dos outros, não são Unidos. No entanto, se votos semelhantes não foram fixados a um dia, mas os dias foram colocados lá apenas como um término, além do qual a execução não seria diferente, haverá um pecado mortal depois de ter chegado a um assunto notável.

58.—4. É provável que aquele que jura três ou quatro vezes pagar mil moedas de ouro não peque mortalmente se não pagar três mil, porque, mesmo que tal parte fosse considerada absolutamente notável em si mesma, ainda por uma comparação do todo , em um

julgamento moral não parece ser muito estimado. (Ver Laymann, l. 1, t. 3, c. 5).

DUBIUM III: Por que modos um pecado venial por gênero, ou ato indiferente, se cruza por acidente *em pecado mortal*?

59. *Como o pecado venial se torna mortal, I. por causa do fim ligado a ele.*

60. *II. Por conta do fim final que se pretendia.*

61. *III. Por desacato.*

62. *IV. Por causa do escândalo.*

63. *V. Pelo perigo de cair em pecado mortal.*

64. *Se estaria em estado de pecado mortal alguém que se propusesse a cometer todos os pecados veniais?*

59.-Há cinco modos em que um pecado venial se torna um pecado mortal, como ensinam os doutores em comum, e particularmente Sánchez: 1. Por causa do fim prescrito. 2. Em razão do fim definitivo. 3. Por desacato. 4. Por motivo de escândalo. 5. Por motivo de perigo. Falarei brevemente sobre cada um deles.

Resp. 1. Um pecado venial passa para o pecado mortal por causa do fim prescrito, que se alguém mentir por pouco, mas para extorquir relações carnavais: porque quando o fim é um pecado mortal, também é mortal. Ainda assim, não é necessário explicar essa mentira na confissão, mas apenas o desejo de fornicção; porque sem a malícia do pecado mortal, permanece venial.

60.—Resp. 2. Atravessa também o pecado mortal, por causa de um afeto excessivo em algum assunto: *por exemplo*, constituiria o fim último nele. Para tanto, não basta que se imponha muito intensa e veementemente no objeto, mas é necessário que com apreço a pessoa o aprecie virtualmente de tal maneira que esteja preparado para transgredir o preceito obrigatório sob o pecado mortal, que se alguém seria tão desordenadamente afetado por histórias, brincadeiras, pessoas, que preferiria um banquete e omitiria a missa, etc., do que ser privado deles.

(No caso de quem omite a Missa por causa dos jogos, basta-lhe confessar que a omitiu. Veja o que foi dito no número 10. Se alguém,

porém, por amor aos jogos estava disposto a cometer qualquer pecado mortal, seria um pecado de temeridade e mesmo muito grave, mas sem espécie. Os Salamancans tr. 20, c. 12, p. 2, n. 12 e 13, com Palaus, Azor, Bonacina, Reg.).

Além disso, Bonacina observa que esse afeto não é apenas habitual, mas deve ser atual, de modo que o pecado se contrai porque não é imputado àquela falta, à qual ele estava disposto a cometer por hábito.

61.—Resp. 3. O pecado venial torna-se mortal pelo desprezo absoluto e formal.

Digo, porém, *desprezo absoluto e formal*, nomeadamente quando um preceito é violado formal e absolutamente, porque se recusa a submeter-se a ele ou a um superior, o que é pecado de orgulho consumado: ou quando não quer obedecer a um preceito preceito porque há preceito, e é pecado de desobediência formal, cada um dos quais se opõe gravemente à caridade devida a um superior.

(Portanto, uma coisa é desprezar uma lei, ou um legislador, mesmo humano, não *enquanto* tal pessoa, mas *enquanto* legislador, que é um pecado mortal, e outra é desprezar um assunto ordenado, que é venial se o assunto é leve. Os Salamancans *ibid.*, n. 18, e mais profusamente no tr. 11, c. 2, p. 2, § 4 *per totum*. Veja também o que vai ser dito no livro 5, n. 161, v. *Quarta*.)

A partir do qual são resolvidos :

1. Não é um pecado mortal se você realmente quis obedecer e estar sujeito absolutamente, mas aqui e agora recusou em um assunto modesto; ou se você admitiria a autoridade da lei ou daquele que manda, mas aqui e agora não dê atenção à execução. A razão é, porque não é desprezo absoluto e *simpliciter*, mas apenas *secundum quid*.

2. Se um preceito foi abruptamente violado por indignação, malícia, mau costume ou outra causa, e não por desprezo ao poder do

superior, não é mortal porque não é desprezo formal, mas apenas interpretativo.

3. É pecado mortal fazer ou omitir algo por desprezo a uma justa lei humana. Da mesma forma, por desprezo a Deus legislador, ou mesmo conselheiro (o que, por isso, contém uma blasfêmia tácita, como se Deus mandasse coisas inúteis, ou apenas desse conselho); e então fazer algo por desprezo de um prelado, aquele que tem autoridade de Deus, mas não como um homem, iletrado, imprudente, imperfeito, porque isso aos poucos não é desprezar absoluta e simplesmente, mas apenas *secundum quid*. (Ver Sanchez, 1. mor. c. 5; Bonacina, *de peccat.* d. 2, q. 3, p. 5).

62.—Resp. 4. O pecado venial, ou uma obra indiferente que tenha uma espécie de mal, passa *por acidente* em pecado mortal, se a ruína por ela causada ao próximo for mortal. A razão é que, em tal trabalho, algo gravemente oposto à caridade é superado. (*Veja o que vai ser dito sobre o escândalo*, assim como Filliuci, t. 21, c. 5, q. 10, n. 212).

63.—Resp. 5. O pecado venial, ou obra indiferente, passa ao pecado mortal pelo perigo de cair no pecado mortal quando alguém, sem cautela suficiente, faz algo por necessidade, pelo qual pode entrar em perigo moral e próximo de pecar mortalmente. , porque ele tem tanto desprezo por sua salvação eterna que se exporia precipitadamente a um perigo tão provável. Por esta razão, na confissão deve ser explicada a espécie do pecado, pelo perigo do qual ele se opõe, porque pecou no mesmo gênero do pecado. Além disso, supõe-se um perigo próximo porque freqüentemente homens de condição semelhante o levam ao pecado mortal.

Quaeritur: Peca mortalmente quem se expõe a um perigo meramente provável de pecar mortalmente?

A primeira opinião com Sporer (*de poen.* cap. 2, n. 342), e Gob., Hozes, Lumbier, Murc., etc. todos citados por Croix (l. 5, n. 257, etc.), rejeita esta , porque (como dizem), quando nesse caso também é provável que não haja perigo de pecar, não age precipitadamente quem comete um pecado em tal ocasião; pois onde o perigo não é certo, não

pode haver uma certa obrigação de evitá-lo. Mas o oposto deve ser mantido, com Busembaum (como acima), a quem Croix (*loc. cit.*) segue, com Carden., Eliz. e outros. A razão convincente é que, se é ilícito o uso de opinião provável sem justa causa com o perigo de perda dos bens espirituais ou temporais de outrem, também é certo entre todos, quanto mais não será lícito quando o perigo ameaçar seus próprios alma? Tampouco se opõe a dizer que onde o perigo é provável, também é provável que não haja perigo: pois a resposta é que nesse caso, embora o pecado seja incerto, se foi ou não cometido, ainda é certo que há perigo de pecar. Dissemos *sem justa causa* , pois onde há justa causa, não há obrigação de evitar tal perigo, a menos que a queda no pecado fosse moralmente prevista como certa. (Veja o que vai ser dito no livro 3, n. 26, v. *Pariter*). E assim os médicos são dispensados, se se expõem ao perigo de morte para curar mulheres, pois várias vezes no passado por causa de tal ocasião já caíram; assim também um pároco, que ao receber confissões experimentou a mesma miséria, também outros são dispensados de seu próprio ofício, digamos um cura, um soldado, um lojista ou um comerciante, eles não podem desertar sem grave prejuízo. (Assim pensam os salamancanos, tr. 26, c. 2, p. 2, § 2, n. 47 e *seqq.* , com Navarra, Hurt., Ant. a Sp. Sancto, etc., da mesma forma, Elbel (*de penit.* n. 102,) Ronc, *eod. it.* , c. 4, qu. 3; Sporer, *eod. tit.* , n. 326, e outros em todos os lugares.

A razão é que o perigo que está próximo de si mesmo se torna remoto em razão da circunstância de necessidade, e ao mesmo tempo em razão dos meios a serem cautelosos, que a pessoa se propõe (como se acredita) aplicar, a saber, diligentemente por prevenindo a mente de deleites imundos ou de outra paixão e, além disso, fortalecendo-se com pensamentos piedosos, orações e uso frequente dos sacramentos. O que significa que, embora não bastem para desculpar, onde a justa causa não está presente, na medida em que Deus não ajuda a expor-se precipitadamente ao perigo, ainda assim ele fornece seu auxílio a quem, por uma causa justa, não abandona, enquanto nesse caso ele não permaneceu do afeto ao pecado, mas de uma certa necessidade naquela ocasião. Caso contrário, deve-se dizer sobre os simples confessores que

caíram muitas vezes na confissão, porque são obrigados a abster-se de tal exercício se puderem sem grave prejuízo para sua reputação ou faculdades, conforme deve ser dito no livro 4, n. 438 e 483, v. *Quid*. Mas, de fato, se alguém nessas ocasiões tivesse decaído e não mostrasse esperança de emenda? Veja o que vai ser dito no mesmo lugar, n. 438, onde diremos que isso deve ser realizado com cada ocasião perdida para desertar e salvar sua alma. (Veja também o que vai ser dito no livro 6, n. 453.)

64.—Se havia, porém, em estado de pecado mortal, alguém que se propunha a cometer todos os pecados veniais? Veja o que deve ser dito no livro 5, n. 12, v. *Quaeritur autem*.

CAPÍTULO III: Sobre os pecados capitais em particular

DÚBIO I.

O que pode ser orgulho e que tipo de pecado é?

65. *O que é Orgulho?*

66. *Quais são as filhas do Orgulho?*

67. *Como a pusilanimidade corresponde ao orgulho?*

65.—Resp. 1. O orgulho é um apetite desordenado pela própria excelência; é um pecado mortal por seu gênero se for consumado e realizado, *isto é*, se alguém desejou tanto se sobressair que recusou submeter-se a Deus, aos superiores e às suas leis. No entanto, é imperfeito no caso em que alguém que não se recusa a submeter-se a quem deve, apenas se engrandece em suas próprias emoções, e é apenas venial, como ensinam Caetano e outros no versículo: *Superbia* : porque sem desprezo a Deus e aos outros, elevar-se mais do que o justo, não é uma desordem grave: ainda seria grave se fosse feito com notável desprezo pelos outros, agradando-se com a abjeção dos outros.

66.—Resp. 2. As filhas do orgulho são três: 1) A presunção, que é o apetite por empreender algo além de suas forças. Geralmente é apenas um pecado venial; ainda se torna mortal se causar dano a Deus ou ao próximo, *por exemplo*, se alguém presumir jurisdição eclesiástica, o poder das Ordens Sagradas; do mesmo modo se presumisse o cargo de médico, advogado de defesa, confessor, etc., sem a devida experiência. (Lessius, l. 3, c. 2, d. 3, n. 18, e abaixo, livro 5, c. 3, dub. 9).

2. Ambição, que é um desejo desordenado de dignidade e honra que não é devido, ou devido a um maior, como se alguém solicitasse um benefício ou cargo para o qual não fosse digno; ou ilícitos na modalidade e medida; *por exemplo*, por simonia. É um pecado venial *per se*, mas torna-se mortal ou pela matéria de que se trata, ou pelos

meios pelos quais se busca uma honra, ou pela perda que se inflige ao próximo. E então, se a honra for moderadamente buscada por causa de um fim honesto, será um ato de magnanimidade, como ensina Laymann.

3. Vanglória, viz. desejo de glória fútil, tem seu fim na manifestação desordenada de uma excelência própria, seja verdadeira ou falsa. Chama-se vã quando se busca algo mau, falso ou fictício, ou algo que não é digno de glória, ou não é coisa alguma, como das riquezas, ninharias, etc., ou entre aqueles que não o fazem. julgar corretamente sobre um assunto, ou sem o devido propósito. É um pecado venial em si mesmo, mas muitas vezes é um pecado mortal *por acidente*, como se disse sobre a ambição. Pelo contrário, como Sílvia e Navarra (cap. 17) ensinam com razão contra o Angelus, é apenas venial, mesmo em assuntos sagrados feitos principalmente para vanglória; *por exemplo*, para pregar. Além disso, por vanglória se peca de duas maneiras, segundo São Tomás (1.2. qu. 13). I. *Diretamente*, e isso é feito por palavras, que é jactância que é venial por si mesma; se for em coisas boas, *por exemplo*, em jejum, oração, etc. mesmo que *por acidente* é muitas vezes por causa de perda, se for falso, torna-se um pecado mortal, como das seguintes maneiras: 1) Se alguém falar contra a glória de Deus, como em Ezequiel 28:2, eu sou Deus; 2) Se alguém irromper em contumélias, *por exemplo*, eu não sou como o resto dos homens, um adúltero, etc., como este homem; 3) Para um fim maligno; 4) se causar dano notável ao próximo; 5) Se em um assunto mortalmente mau; porque a aprovação de uma obra tem a mesma espécie: (portanto, que deve ser expressa em confissão, pelo menos quando a complacência pela mesma coisa se juntava à jactância do pecado. Acrescento que, se fosse sem ela, não necessariamente precisam ser explicados. Navarra, Palaus e Diana, t. 2, tr. 4, r. 116, contra Sanchez, Lop., Rodr. etc. feitos, que se são verdadeiros, e têm algo de admiração, chama-se *inventio novitatum* (invenção de novidades); isso é geralmente admirado, como usar roupas de peregrino, opiniões, etc.; é um pecado mortal se corromper notavelmente a juventude ou a moral;

mas se o que foi feito foi falso, é hipocrisia, *por exemplo*, se alguém fizesse algo de bom para parecer bom mesmo que não fosse; que é venial em si mesmo, a menos que tenha sido feito com injúria ou desprezo a Deus e ao próximo. II. *Indiretamente*, na medida em que alguém não deseja ser inferior ao outro. Isso se faz de quatro maneiras: 1) Pelo intelecto, e é pertinácia, por meio da qual alguém adere tenazmente à sua opinião, que é um pecado mortal se uma verdade de maior momento for atacada, ou se for associada ao perigo de um terceiro, *por exemplo*, se um médico com perigo para o doente permanecesse em sua opinião; 2. Pela vontade, e isto é discórdia, pela qual se peca mortalmente quando se trata do bem de Deus ou do próximo, no qual deve haver concórdia; 3) Pelas palavras, e isso é contenda, que é pecado mortal quando em espírito de contrariedade se discute a respeito de uma verdade da fé, ou da salvação da alma ou do corpo; 4) pelas obras, quando alguém não quer fazer o que deve, e isso é desobediência. (Veja Careca.)

67.—Resp. 3. A pusilanimidade corresponde a estas três filhas da soberba, pelas quais alguém faltoso de confiança tiraria de si as honras, a glória ou um dever de que é digno. É venial por sua natureza; e torna-se mortal se alguém depreciar algo a que está sujeito sob o pecado mortal. (Veja Lessius, l. 3, c. 2, n. 28; Laymann l. 3, seção 5)

Assim, resolvem-se:

1. Ouvindo elogios para si ou para outro sobre um assunto que é mortalmente mau, peca-se mortalmente se o aprovar, apoiar ou admirá-lo como digno de louvor. (Sánchez, Bald. d. 29, n. 3).

2. Desprezando outro por causa de vingança não praticada, ou algum outro mal grave, ou um pecado que foi omitido, *por exemplo*, fornicção, ele peca mortalmente porque é uma espécie de jactância e é com aprovação do pecado, e a ocasião para cometê-lo. (*Ibid.*)

3. Introduzindo novos costumes na cidade e prevendo que com tal exemplo impõe aos outros a necessidade moral, que os devem adotá-

los além de suas forças e depois não podem alimentar quem devem, nem satisfazer gravemente os pecados dos credores. (Baldell., *loc. cit.*)

4. Exonerar-se demais de um espírito de leviandade ou vaidade, em si mesmo, é apenas um pecado venial. *Ibid.*

5. Para fingir santidade com uma vontade de realmente não tê-la, Careca. diz ser um pecado mortal. (*loc. cit.*)

6. Fingir maldade é pecado (porque é mentira e certamente escandaloso; também pode ser mortal). Tampouco os santos fazem algo senão fazendo o que é indiferente a si mesmo e permitindo que seja recebido por outros como um sinal de maldade, pois ainda nem por sua natureza nem por sua intenção.

DUBIUM II: O que é avareza?

68. *O que é avareza?*

69. *Quais são suas filhas?*

70. *Quando e como aqueles que abrem e lêem as cartas de outra pessoa pecarão?*

68.—Resp. 1. A avareza é um apetite desordenado por coisas temporais?

Portanto, a partir disso, e da regra proferida acima sobre o pecado mortal, os seguintes casos são resolvidos :

1. É por sua natureza um pecado venial.

2. No entanto, quando cresce a partir daí para que não se duvide de que é a causa da transgressão das leis divinas, torna-se um pecado mortal.

3. A prodigalidade, que se opõe à avareza, e consiste em um defeito de conservação e de um excesso a gastar é, por sua natureza venial; é mais leve que a avareza porque está menos afastado da virtude da liberalidade. Ao mesmo tempo, torna-se mortal se alguém faz com que sua esposa e filhos vivam na pobreza; se ele se tornasse impotente para pagar uma dívida; se esbanjar bens eclesiásticos por causas piedosas. (Veja Lessius, l. 2, c. 47, d. 8).

Resp. 2. As filhas da Avareza são as seguintes:

69.—1. Dureza de coração (contra a misericórdia) por não ter compaixão pelos pobres e necessitados, por censurar aqueles que pesam dívidas muito duras quando o credor não deve ser pago, etc. urge e ainda com tanta dureza não intervém. (Navarra, c. 27; Toledo, l. 8, c. 26. Veja o que vai ser dito sobre Caridade ao próximo).

2. Inquietude do coração, isto é, aplicação veemente e desordenada da mente para adquirir coisas, ou preservar riquezas, com medo fútil e vão, para que não sejam adquiridas ou tomadas. É pecado mortal

quando nos desvia das coisas espirituais, ou outras, às quais somos obrigados por um preceito grave. (*por exemplo* , de ouvir a Missa). Além disso, induz um medo supérfluo e, por isso, desconfiança em relação a Deus. É venial se for para uma coisa boa, mas em um tempo ou lugar indevido, *por exemplo* , no que diz respeito à família, à colheita, à colheita das uvas, quando alguém está na Igreja, ou estar ocioso para Deus. (São Tomás, 2.2. q. 55, art. 6, reg. l. 23, c. 2, q. 3; Escobar).

3. A violência, que é mortal quando é injusta e em relação a um assunto grave.

4. Falácias ou traições nas palavras, que podem ser pecado mortal em razão do fim ou meio.

5. Fraude ou deslealdade nas ações, que é um pecado mortal por sua natureza, e de muitas maneiras acontece nos contratos, tanto em razão da matéria (*por exemplo* , se pensaria ter vícios ou não) quanto em razão do preço . (Navarra, c. 23; Toledo, l. 8, c. 47; Escobar).

6. A traição, que é um engano contra uma confiança dada ou devida, à perda de outro, é um pecado mortal por sua natureza. Em geral, acontece de três maneiras: a) em relação às pessoas, como Judas traiu Cristo e Dalila Sampson; b) Quanto às coisas, sejam imóveis (como se um soldado manifestasse ao inimigo a maneira de tomar a cidadela), ou móveis, como se mostrasse a um ladrão dinheiro escondido, roupas ou o que quisesse; c) revelar um segredo confiado a alguém (o que é contra a fidelidade e a justiça se prometido), porque é um pacto oneroso, como ensina o Cardeal de Lugo (lib. 14, n. 139 e certamente é pecado mortal se poderia ter previsto que daí se seguiriam danos notáveis para outros, ou discórdia, caso contrário é venial). Ou, abrindo e lendo as cartas de outra pessoa. Este último, se fosse feito para que se conhecesse os segredos do outro, é a curiosidade, e se fosse em assunto grave, é pecado mortal *per se* , porque não é comumente conhecido antes da abertura da carta, como os autores ensinam. (Toledo, l. 7, cap. 45; Bald. l. 3, d. 11; Navarre c. pen. d. 6, *de poen.* Mol., Laymann lib. 3, t. 5, p. 1, c 4º, que

acrescenta quando alguém abre à traição cartas alheias e as lê com prejuízo ou prejuízo a outrem, comete o crime de falsidade). Eu disse, *é um pecado mortal per se*, porque *por acidente* pode ser venial, ou nada se for feito com autoridade legítima, por justa causa.

Assim, resolvem-se :

70.—1. Abrir e ler as cartas de outra pessoa muitas vezes não é um pecado se a pessoa provavelmente sabe que um dano injusto foi escrito ali, ou uma injúria lhe ocorre que ele pretende evitar, porque pode consultar a si mesmo. Assim, um príncipe pode abrir cartas não apenas de seus inimigos, mas também de outros que em tempo de guerra vêm das fronteiras do inimigo. Da mesma forma, os ministros públicos, sempre que julgarem necessário para o bem comum. Navarra, c. 18; Rein. eu. 24, n. 60, Escobar, Cárdenas, de Lugo, d. 14, n. 148. (E isso procede não só do príncipe e ministros, mas também para particulares, como de Lugo, dn 148; Roncaglia, de 7 praec., c. 4, q. 5, r. 2, com Sanchez, Navarra, e Bonacina. Mas veja o que vai ser dito no livro 4, n. 970, *in fine*).

2. Costuma-se dizer que não é pecado se o consentimento daquele por quem ou a quem são enviados for expressamente possuído (nem uma lei especial proíbe, Cardeal de Lugo, *loc. cit.*), ou pelo menos permissão tácita: para que você o fizesse sob um comando, razoavelmente confiando que seria ratificado. Assim pensa Escobar, de Navarra, Regin. etc. (*loc. cit.*)

3. Um superior religioso abre e lê licitamente as cartas de seus súditos (só se não forem enviadas a um superior maior ou a quem os estatutos dispensam, e não provêm dele); ou do estatuto da religião, ou do costume, ou mesmo da provável suspeita que pode conter algo de mal. Ver Payrin., *de relig.* t. 1, q. 2, c. 1, e Diana, pág. 3, T. 6, R. 55.

4. Não é pecado se for necessário ou conveniente evitar uma injúria que ameaça outro: mas não se deve ler mais do que o necessário para esse fim. Cardeal de Lugo, *loc. cit.*

5. Quem abre e lê pensando que não contém assuntos de grande importância, apenas peca venialmente. (De Lugo, *loc. cit.*).

Assim os doutores têm em comum (de Lugo, d. 14, n. 148; Roncaglia, de 7 *praec.* c. 4, q. 5, r. 2). Além disso, Concina (*de rest.* q. 2, n. 5), com Molina, Navarra, Sa, etc., sustentam que, mesmo que a matéria da leitura fosse leve, a leitura pode ser um pecado mortal se a outra parte tomasse como uma lesão grave. Devemos admitir com razão que isso pode ser um pecado mortal, mas não contra a justiça, como parece a Bonacina, porque a gravidade do dano sofrido é do próprio objeto, se o assunto era *per se* adequado, segundo a estimativa comum dos homens. , ou causa grave tristeza, como diz Croix (l. 3, p. 2, n. 2, com a opinião comum), mas contra a caridade, em razão da grave tristeza que dela sofre a outra parte, mesmo que seja uma lesão leve.

6. Se você rasgar cartas de outro, e se você juntar o que foi jogado fora pelo dono em público e ler as partes que foram unidas apenas por curiosidade, é um pecado venial: mas (*per se*) nada se você deveria prover para si mesmo por esse conhecimento, porque o que é deixado para o abandono é lícito converter em outro uso. Careca. de St. Antoninus, e Ros., Sylv. v. *Emptio* , q. 17, Laymann, l. 3, sec. 5, T. 3, pág. 1, c. 4, num. 4, Diana, t. 2, tra. 6, R. 55.

(Assim também pensa de Lugo, d. 14, n. 150, assim como Roncaglia, de 7 *praec.* mas outros mais provavelmente contradizem isso, como Croix, l. 3, p. 2, n. 1236, com Reb., e Petsch. A razão é porque neste assunto que ele os rasgou em pequenas partes mostrou bastante que não queria que fossem lidos e, portanto, não desejava abrir mão de seu direito).

Ainda assim, Laymann observa com razão (*loc. cit.*) tal pessoa é considerada pela caridade para não manifestar um segredo contido neles se dele pudesse resultar dano de qualquer tipo: ainda, (ele acrescenta), revelando um segredo desse tipo (conhecimento do qual ele adquiriu com justiça) pecará contra a justiça se ele entender que aqueles que o ouvem usariam esse conhecimento para infligir injustiça injusta. Ver Laymann, *loc. cit.*

Eu disse 1: *jogado fora pelo dono* ; porque se eles foram jogados fora por outro (sem o conhecimento do proprietário) ou foram perdidos em algum caso, não é lícito lê-los.

Eu disse 2: *em local público* ; porque se eles foram jogados no fogo ou na fornalha para ser queimado, alguém pecaria se os desembaraçasse e os lesse. Ver Cardeal de Lugo, d. 15, n. 150.

Eu disse 3: *per se* ; porque pode acontecer que estejam contidas coisas cuja leitura seria perniciosa.

7. Aquele que lê furtivamente os segredos de outro contra sua vontade pecaria. E a) é pecado por curiosidade, ainda que o tenha feito com a intenção de aprender e sem suspeita de perda; b) De injustiça, porque cada um tem o direito de guardar segredo nos seus escritos que não quer que sejam do conhecimento comum entre outros. Navarra, c. 15, Molina, t. 4, D. 36, n. 2; Reg. eu. 24, c. 6, n. 119, e pode ser mortal algumas vezes, nomeadamente se for feito com danos notáveis; ou a outra parte preferiria que fosse secreto, e iria infligir danos muito graves. Careca. d. 11. Ver também Cardeal de Lugo, *loc. cit.*

8. Quem violar segredo sem justa causa com prejuízo de outrem; ou quem abre injustamente as cartas de outro, do qual se segue o dano a outro, é considerado restituído. Bonacina, D. 2, *de descanso*. q. 1, pág. 1; Verdade. eu. 7, c. 10, D. 32.

DUBIUM III: O que é luxúria?

71.— *Resp* . A luxúria é um apetite desordenado de prazeres venéreos, cujo uso, desde que foi estabelecido por sua natureza para a preservação do gênero humano, que é um grande bem para os homens e eterno para Deus, portanto, quem abusa dele, fere Deus e homem. É um pecado mortal por sua natureza. Ver livro 2, cap. 1, D. 2, e abaixo, livro 4, tr. 4, c. 2.

Resp . 2. As filhas da luxúria, que se seguem, são muitas, são oito, quatro do lado do intelecto e quatro do lado da vontade.

1. Cegueira da mente, quando alguém está tão viciado nessa torpeza, que não pensa em coisas celestiais.

2. Pressa, pela qual alguém age pela mesma causa sem conselho.

3. Desconsideração, quando alguém em um modo falha em um dever, agindo sem consideração que prejudique seu estado ou pessoa.

4. Inconstância, quando alguém logo se afasta de proposições piedosas pelo mesmo afeto de desejos.

5. O amor de si mesmo, pois tal homem, por causa dos desejos, dirige suas ações para seu próprio fim, não para Deus.

6. Ódio a Deus, pois um homem devasso geralmente estremece com as coisas divinas, ainda mais com o próprio Deus, como o vingador dos pecados.

7. Afetado para a presente idade; pois o amor dos desejos carnaais afeta tanto a alma que ela estaria preparada, imediatamente, para renunciar à bem-aventurança eterna, se sempre lhe fosse permitido desfrutar do presente.

8. Horror da era vindoura; quando alguém imerso em desejos teme a morte de maneira desordenada e se recusa a pensar nela, é zeloso em propagar sua vida por meios ilícitos, etc.

Os quatro primeiros são mortais quando colocam o fim último na criação, ou renunciam a algum preceito de Deus que os obriga gravemente; os quatro segundos, se tiverem o pleno consentimento da vontade, são pecados mortais *per se* , se por falta de deliberação

ou outra imperfeição dos atos, são muitas vezes veniais. Ver Escobar e Bald., *loc. cit.*

DUBIUM IV: O que é a inveja?

72.—Resp. Há tristeza em outro bem, exatamente como é diminutivo de uma excelência própria, de modo que estes seriam diretamente contra a caridade; pois este se alegra com o bem do próximo, mas a inveja deseja que o bem do próximo seja destruído, ou fica triste quando não o é.

(Quando alguém discute sobre este pecado, observe as proposições 13, 14 e 15 entre os condenados por Inocêncio XI).

Assim ficam resolvidos:

1. É mortal por sua própria natureza, e muito grave e também contra o Espírito Santo, se for sobre a própria graça, ou a ajuda de Deus. 2. As filhas, da mesma forma, são mortais por natureza e são numeradas: a) ódio, de que falamos acima; b) ^{Detração}, sobre a qual falaremos no 8º mandamento; c) Alegria nos males do próximo; d) A fofoca, que é falar sobre o próximo para destruir sua amizade com os outros, o que, portanto, é considerado como restituição por fofoca, e novamente para reconciliar, não de outra forma e o detrator da reputação não de outra forma. Veja no 8º mandamento.

Se alguém poderia dissolver a amizade de outro com pouca infâmia contando aos outros, *viz* . sobre defeitos naturais, ou coisas semelhantes, que seguiria ele ser expulso do lugar? Alguns autores rejeitam isso (Azor, Trull. Filliuci, etc., citados pelos Salamancans *de rest.* c. 4, p. 3, n. 22). Mas outros o defendem (os Salamancans *licitam.* , com de Soto, Bonacina, Arag. Serra, Prado), porque embora sem força ou fraude obter boa gratificação para alguém, com exclusão de outro. Mas a primeira opinião é mais provável, enquanto Lessius (l. 2, c. 11, dub. 3, n. 14) e os próprios salamancans (*ibid.* , p. 5, § 2, n. 45), com Navarra, Bonacina, Sayr e Diana ensinam em comum que a publicação

de defeitos naturais será um pecado grave, se um impediu o outro de obter algum bem temporal: pois, portanto, uma publicação desse tipo será injusta em si mesma, caso contrário, é obtida fraudulentamente. da amizade adquirida.

3. Se houver tristeza pelo bem de outro, na medida em que é para ele, ou se alguém teme o mal, por exemplo, seu inimigo é levado ao cargo para que ele possa prejudicá-lo mais facilmente, não é inveja, mas medo, que não é um pecado *per se* , *a menos que seja desordenado*. Laymann, L. 3, tra. 3, c. 10.

4. Se a tristeza fosse por aquilo que um é bom que falta em nós, que outro tem, de modo que, no entanto, não o desejamos para outro, não é inveja, mas emulação, ou zelo, que é em relação a um bem genuíno , e é louvável; mas se em relação às coisas temporais, é pecado venial, como se um bem fosse desproporcional ao que estava triste, como se um caipira estivesse triste por não ser rei. Laymann, L. 3, tra. 3, c. 10, n. 2.

5. Se a tristeza é sobre o bem de outrem, na medida em que é indigno, não é inveja, mas indignação, que não é pecado; ainda assim, será até mesmo um pecado mortal se qualquer um deles discordar da providência de Deus (e isso é uma blasfêmia), ou se isso afetar tanto que levaria os homens a imitar um mal. Cajetan, Laymann (*loc. cit.*)

6. Se alguém fica triste porque outro pode aumentar para ser igual a ele, ou não muito desigual em excelência, que ele se torna superior a ele e o primeiro apreende o aumento da excelência como ruim para ele, é inveja propriamente assim chamado; pois diz-se que alguém é invejoso porque não está vendo, porque não pode ver o bem de outro homem sem tristeza. [6](#) Careca., D. 29, l. 3. Assim costumam pecar: a) os ambiciosos, e aqueles que buscam glória em algum assunto que, quando nele se põem, para que só nele sejam singulares, ficam entristecidos e tristes quando outros a ele acedem; b) Os pusilânimes, a quem tudo parece grande, eles pensam que

cada bem do outro os diminui, assim como algumas mulheres facilmente apreendem e ficam tristes se alguém tiver um bem maior do que eles, *por exemplo*, a beleza; c) Os velhos em relação aos jovens, e todos que têm dificuldade obtêm algo que outros obtêm facilmente. Careca., *loc. cit.*

7. Alguém em sua adversidade, ou por causa da prosperidade alheia, deseja que nunca tenha nascido, ou que tenha sido transformado em animal bruto, ou amaldiçoa o dia em que nasceu, ou que viu pela primeira vez outro homem, ou casado, se pretende apenas amaldiçoar criaturas irracionais, *por exemplo*, dias (ou o dia de seu nascimento ou casamento), que lhe parece ter causado tantos males ou castigos, é apenas venial (às vezes também não é pecado todos, como Jó), além disso, se ele deliberadamente pretende desejar o mal para um homem, ou para si mesmo, ou outro no dia em que eles nasceram ou se casaram, é um pecado mortal. Escobar, e Marchant., *cara. c. 3.*

DUBIUM V: Sobre a Gula

ARTIGO I

O que é gula?

73.—Resp. A gula é um apetite desordenado por comida e bebida, e se opõe à abstinência e é cometida de cinco maneiras: 1) Se comer antes da hora; 2) Se for extremamente requintado. 3. Se for mais do que justo. 4) Se ele come vorazmente. 5) Se for preparado com muito requinte. Laymann L. 3, tra. 1, sec. 4, n. 2.

Assim fica resolvido:

1. A gula por sua natureza é apenas um pecado venial, porque nenhum desses modos se opõe precisamente ao amor a Deus ou ao próximo. (Observe aqui a proposição 8 condenada por Inocêncio XI, a cada um e beber até a saciedade apenas por causa do desejo não é pecado. No entanto, pode-se usar o deleite para comer ou beber para a saúde do corpo, como ensinam os salamancanos, tr 25, c. 2, p. 1, n. 4, in fine, de Santo Agostinho).

2. Portanto, é provável que o que Navarra, Toledo, etc., ensinam, e o que Laymann diz não se opõe, que, desde que o escândalo e outras coisas sejam removidas, seja apenas um pecado venial encher-se de comida e bebida até vomitar ; e que também, se alguém vomitasse para poder beber de novo e de novo, Sa e muitos outros, no verbo *comedere* , pensam que seria um pecado mortal. Veja Bald., Escob. t. 2, e. 2, c. 5. (Comer ou beber até vomitar é provavelmente apenas venial por sua natureza, a menos que haja escândalo ou dano notável à saúde, como os autores costumam dizer; Holzman, t. 1, p. 154, n. 732, e os Salamancans, tr. 25, c. 2, p. 1, n. 8, com Caetano, Navarra, Henriquez e Laymann, l. 3, sec. 4, n. 2. sua própria vontade para que ele pudesse comer ou beber novamente, dificilmente estaria isento de um pecado mortal, pois isso parece envolver grande deformidade,

então Holzman e Wigandt, tr. 5, ex. 3, n. 70, r 2, mantêm contra Busembaum).

3. Dificilmente há qualquer dúvida de que se pode comer ou beber ou vomitar se for considerado saudável.

4. Entretanto, a intemperança é considerada pecado mortal pela circunstância e grande desordem nestes casos: a) Se alguém por causa da gula violar um jejum da Igreja; b) Se alguém da gula se tornar notoriamente inepto para as funções a que está submetido sob pena de pecado mortal; c) Se alguém prejudicar gravemente a sua saúde, notando-o, caso contrário, apenas levemente, *por exemplo* , se estiver com febre, aumentará sua doença com um gole de água; d) Se as festas e as bebedeiras fossem feitas continuamente para que ele tivesse como Deus o seu ventre; e) Se alguém bebeu até a embriaguez perfeita, sobre a qual falaremos a seguir; f) Se alguém comesse carne ou sangue humano por pura gula, tanto porque repugna à piedade devida aos mortos como porque é contra o instinto repugnante à natureza. Será desculpado se foi feito por causa da medicina, ou por outra causa justa, *por exemplo* , fome extrema de um cerco, ainda assim, não se considera que assim preserva a vida. Sanches, 1. mor. c. 8; Lessius, Laymann, L. 3, sec. 4, Sa, Bonacina, Bald., l. 3, c. 29. Assim também alguns homens dispensam os atendentes que, para melhor administrar seu dever, dizem que se animam com um gole de sangue humano, especialmente quando o sangue não foi animado de acordo com muitos. Veja *leilão. cit.*

74.—5. As filhas da gula são também veniais por sua natureza, do lado da alma. 1. Lentidão da mente, ou estupidez nascida da intemperança, *por exemplo* , que não se pode orar, etc., que se torna um pecado mortal quando alguém por comer ou beber voluntariamente de maneira desordenada se torna incapaz de entender ou fornecer as coisas que são necessárias para salvação, ou que são devidas de um ofício, ou outras coisas mantidas sob pecado grave. Careca. d. 29, l. 3, n. 15.

2. Alegria inepta, pela qual não se entende toda desordem que segue o pecado, mas aquelas que levam a canções obscenas, atos imundos, danças ou danças de grupo desonestas, etc. e torna-se mortal quando induz outro a consentir, ou mortal deleite, ou ordenado a ele. *Ibid.*

3. Loquacidade.

4. A grosseria, que difere da alegria inepta e da loquacidade, porque está no apetite, a primeira está nas palavras, esta está nas palavras e nos atos; e é sempre chamado de desonestidade, embora *per se*, desde que o escândalo seja removido, é um pecado venial, *por exemplo*, dizer coisas indecentes, ou cantar, quebrar o vento, etc. da leviandade para provocar o riso; ainda assim será um pecado mortal se se tornar a causa de deleite venéreo. Careca. *local cit.*, Escobar, T. 2, e. 2, c. 4.

Do lado do corpo, impureza, vômito e efusão de sementes. O último, se for voluntário, será um pecado mortal. Ver Laymann, l. 3, sec. 4, Lessius, l. 3, c. 3, careca. eu. 3, c. 29.

ARTIGO II: O que é embriaguez?

- 75. Em que consiste o pecado da embriaguez? E quando é mortal?
- 76. Se é pecado embriagar-se com receita médica? ou por medo da morte?
- 77. Se é sempre um pecado mortal embriagar outro?
- 78. Quando a embriaguez é desculpada do pecado mortal? Se todos os males cometidos na embriaguez são pecados?

75.—Resp. A malícia da embriaguez plena e perfeita consiste em que, porque alguém sem justa e grave causa, por mero desejo ou gula, sabendo e mesmo desejando isso o privaria do uso da razão, não simplesmente do que acontece em um sonho estabelecido de modo natural pelo autor da natureza para preservar a força corporal e a imagem de Deus; mas violentamente, e de maneira não natural, perturbando a razão e desfigurando a imagem de Deus à maneira de um bruto irracional e, ao mesmo tempo, privando-se adicionalmente do poder próximo do uso da razão para cada necessidade repentina. Isso é o que os médicos ensinam em comum.

Portanto, os seguintes são resolvidos .

1. A embriaguez perfeita, pela qual a razão acima mencionada se torna claramente insensível, é por sua natureza um pecado mortal, porque é considerada uma ofensa a Deus, cuja imagem se desfiguraria assim. É o ensino comum dos médicos.

É certo de todos que, para isso, para que a embriaguez seja um pecado mortal, é necessário que ela seja perfeita, ou seja, que prive totalmente do uso da razão, como ensina São Tomás (2.2. q 150, a. 2), e com ele todos os médicos. A malícia da embriaguez consiste em que *um homem, voluntarioso e conhecedor, se priva do uso da razão* . Santo Antonino ensina a mesma coisa (p. 2, tit. 6, c. 3, § 1). É por isso que não pecaria mortalmente quem não perdesse totalmente o uso da razão de beber vinho, mesmo que a mente estivesse perturbada, mas não tanto

que não pudesse discernir entre o bem e o mal, como costumam dizer os autores (Toledo, *de pecc. mort.* , c. 51, n. 3; Caetano em D. Th. *loc. cit.* ; os Salamancans t. 25, c. 2, p. 2, n. 21; Elbel, t. 1 , p. 225, n. 663; Wigandt, tr. 3, ex. 3, n. 70, Holzman t. 1, p. 154, n. 730 *in fine* ; Laymann, lib. 3, seção 4, n. 5, e outros. Croix acrescenta (l. 5, n. 327) junto com Angelus, Tanner, Fab., Gob., e outros em comum, que a embriaguez não é um pecado mortal se privar alguém da razão por apenas um Além disso, Croix diz que uma hora parece muito tempo. Mas aquele que bebe vinho até vomitar para embriagar-se pecaria mortalmente? Veja o que foi dito no n. 73, v. 2.

76.—2. Não é pecado embriagar-se por ordem de médicos, se não se pode recuperar a saúde de outra forma. Sylvius, Caetano, Laymann.

Quaeritur: I. Se alguém pode embriagar-se pelo conselho dos médicos quando se julga que a embriaguez é absolutamente necessária para expulsar uma doença. Os autores trabalham muito nessa questão, embora pareça que esse caso dificilmente poderia acontecer.

A primeira opinião a sustenta, e há vários autores que a sustentam. (Busembaum, Lessius, l. 4, c. 3, n. 13; Toledo, *de pecc. mort.* c. 61, num. 4; Laymann l. 5, sec. 4, n. 5; Palaus, tr. 30 , d. 3, p. 5, número 2; Roncaglia, tr. 2, q. 2, c. 4; Sporer t. 1, p. 95, n. 69; Tamburinius *de praec. eccl.* c. 1, n.º 31; e os salamancanos tr. 25, c. 2, p. 3, n. 55; com Sílvia, Caetano, Silvestre, Escobar, etc.). A razão é porque a comida e a bebida são então pecados quando são imoderadas; por outro lado, São Tomás (2.2. q. 150, art. 2 ad 3) ensina que, a comida e a bebida são moderadas de acordo com o que convém à saúde do corpo, e por isso sempre que acontece... alguém que está em excelente saúde pode ser moderado pela enfermidade. Portanto, um gole de vinho, mesmo inebriante, não deve ser considerado supérfluo em relação à fraqueza, para a qual é necessário a saúde. E parece que St. Thomas favorece esta mesma opinião em 1.2. busca. 88, art. 5, ad 1, onde diz: Que um homem sem necessidade se tornaria impotente para o uso da razão apenas pelo desejo do vinho, pelo qual um homem é ordenado a Deus, e evita a ocorrência de muitos pecados, é expressamente contrário a uma

virtude. Note que sem necessidade, portanto, se a necessidade estivesse presente, ela não seria contrária à virtude.

A *segunda opinião* rejeita isso, e é sustentada pelo Continuador de Tournely (*de pecc.* parte. 2, cap. 4, art. 3, quaer. 4, n. 8; Petrocorens, t. 2, p. 181, quaest. 3; Holz. t. 1, p. 155, n. 756; Félix, *Potesta de vitiis* , n. 3782), etc. A razão é que a privação voluntária da razão pela embriaguez é intrinsecamente má; por essa razão, assim como a fornicção nunca pode ser permitida, isso também não pode. Mesmo assim, a primeira opinião é bastante provável, na verdade, parece-me mais provável que em um caso em que um gole de vinho fosse oferecido para expulsar ou corrigir maus humores, então a privação da razão *por acidente* e indiretamente ocorreria , e portanto licitamente pode ser permitido, assim como é lícito que uma mãe tome medicamentos diretamente tendentes a salvar sua vida, embora indiretamente possa ocorrer um aborto espontâneo, como diremos no livro 4, num. 394, v. *Quaer. igitur* . Caso contrário, deve-se dizer que se a bebida fosse dada diretamente com o propósito de embriaguez ou para causar privação da razão, isso sempre seria intrinsecamente mau. Por isso, como adverte Croix (l. 5, n. 341), com Tanner, Dicastillus e Gob., nunca é lícito embriagar-se para enfraquecer os sentidos para não sentir dor física.

3. Da mesma forma, não é pecado alguém ser obrigado a beber sob ameaça de força. Ver Lessius, l. 4, c. 3, D. 4, n. 37; Azor, Reg. e Careca.

Quaeritur: II. Se alguém pode ficar bêbado para evitar a morte, que de outra forma o ameaçaria se ele não estivesse bêbado?

A *primeira opinião* o afirma, e Lessius (l. 4, c. 3, n. 37), Bonacina, *de praec. ecl.* d. ult. q. 1, pág. 1, n. 3, Palaus, (tr. 30, d. 3, p. 5, n. 2) sustenta-o com Busembaum, e Laymann pensa que é provável (l. 3, sec. 4, n. 5). O raciocínio é tanto porque um homem, embora possa não ter domínio do uso da razão, ainda assim o tem para o bem do todo e, além disso, ele pode dispor de tal uso exatamente como é necessário para a preservação. do todo; e porque uma privação da razão aqui não é pretendida, mas apenas permitida, portanto, um homem não deve impedi-la com o descarte de sua vida.

Mas a *segunda opinião* mais provavelmente rejeita que isso seja lícito, e é sustentada por Holzman (t. 1, p. 155, n. 736), Wigandt, (tr. 5, ex. 3, n. 71), Azor, (p.1 l. 7, c. 3, q. 5, *in fine*), cont. Torneio. *local cit.* , e os Salamancans, tr. 25, c. 2, pág. 3, n. 45, com Caetano. A razão é porque (como dissemos) privar-se diretamente do uso da razão é intrinsecamente mau; e então não pode haver uma causa de desculpas como no caso da questão anterior, pois ali o vinho é o meio *per se* ordenado para expulsar uma doença, mas não aqui. Além disso, nesse caso há perigo para a vida de uma causa intrínseca, a saber, de uma praga vexatória e, conseqüentemente, é lícito expulsá-la por meio de um gole de vinho; mas neste caso o perigo é de causa extrínseca, razão pela qual é ilícito livrar-se dele pela embriaguez, assim como é lícito à mulher expulsar um feto inanimado para conservar sua vida, mas não é lícito expulsá-lo para fugir da morte por causas relativas, conforme vai ser dito no livro 4, n. 394. [7](#) Nossa opinião é reforçada pela autoridade de Santo Agostinho (serm. 232 *de tempore*), onde diz: “Mesmo que para isso se diga: 'você deve beber ou morrer', melhor seria que sua carne fosse morta sóbria do que sua alma morrer embriagada”. Nem valeria dizer com Lessius (n. 38), que este texto deve ser entendido quando alguém é obrigado a beber por desprezo da virtude, pois ali o Doutor Angélico nada diz sobre o desprezo, mas apenas fala sobre a embriaguez, aqueles que “geralmente se desculpam tanto que dizem: 'Uma pessoa poderosa me obrigou a beber mais, e em um banquete real eu não poderia fazer de outra forma'.” Pode-se insistir, alguém pode licitamente querer que sua mão seja cortada para não matar alguém, portanto, ele pode igualmente e licitamente querer estar bêbado para evitar a morte. Mas respondemos com Holzmann, o raciocínio é desigual, pois aquela parte do corpo se ordena, em si mesma, à preservação de todo o corpo; ainda assim, o uso da razão não se ordena à vida do corpo, mas à preservação da integridade da alma.

E aqui, novamente, repito o que protestei desde o início, a saber, que quando chamo uma opinião singularmente mais provável, não entendo,

portanto, o contrário como provável. Assim como, igualmente, quando falo de alguma opinião que *não ousa condenar* , ou *dizer que é improvável* , não a admito, portanto, como provável, mas hesito quanto à sua probabilidade. Da mesma forma, quando chamo alguma opinião de mais verdadeira, entendo que o contrário não tem forte probabilidade, embora não a condene totalmente.

77.—4. É um pecado mortal embriagar outro homem, ou desafiá-lo a uma competição de bebida com a intenção de embriagar-se, ou sabendo que a embriaguez se seguirá nele ou no outro homem. Lessius, *loc. cit.*

5. Se por justa causa, *por exemplo* , um grande mal pode ser impedido de outra forma se o autor estiver bêbado, é lícito induzi-lo à embriaguez, que pelo menos não é voluntária, viz. além da intenção e, portanto, ele está inculpavelmente bêbado; *por exemplo* , um vinho muito forte, ou brindar com uma bebida medicada, quando o outro homem é enganado, sem saber sua força. Portanto, pode-se embriagar os outros, que de outra forma trairiam a cidade ou o sequestrariam. (Lessius, *loc. cit.* , e Sanchez, l. 2, *de matr.* d. 11). Mas, neste caso, seria permitido induzir alguém à embriaguez se fosse um ato voluntário? Há uma dúvida. Lessius (l. 4, c. 3, d. 4, n. 32), afirma; porque, diz ele, pode-se persuadir e induzir a um mal menor que impede um maior. Laymann, (lib. 3, sec. 4, n. 6) o nega com mais razão, porque em nenhum caso se pode induzir alguém a pecar.

Quaeritur: Se é lícito induzir alguém a embriagar-se, impedi-lo de um mal mais grave, digamos, de cometer um sacrilégio ou um homicídio? Existem três opiniões.

A *primeira* a sustenta, e Lessius (l. 4, c. 3, d. 4, n. 53) a considera provável, e Medina, Gob., Diana e outros citados por Croix (l. 2, n. 224) acho que é provável. A razão é porque alguém pode estar disposto a cometer um mal maior para induzir alguém a praticar um mal menor.

A *segunda opinião* , que Laymann (l. 3, sec. 4, n. 6), Bonacina (tom. 2, d. *ult. de praec. eccl.* , q. 1, p. 1, n. 3), Palaus (t. 7, tr. 50, d. 3, p. 5) e os

salamancanos (tr. 25, c. 2, p. 4, n. 51) o sustentam, dizendo ser lícito induzir outro à embriaguez material , *ou seja* , quando ele se embebedaria sem pecado, digamos, colocando um vinho muito forte na frente dele, ou um que é medicado; porque então de seu lado ele não pecaria, e de outro o dano da embriaguez é permitido para evitar danos ainda mais graves aos outros. Mas não é lícito dizer que se pode induzir a embriaguez formal, nomeadamente quando é pelo seu próprio pecado, pois isso é intrinsecamente mau e, portanto, nunca permitido. Tampouco se opõe (como dizem) a razão de Lessius, pois eles respondem que isso vale quando um mal menor é incluído em um mal maior, precisamente quando você leva aquele que deseja matar seu inimigo a apenas golpeá-lo; mas não quando o mal é díspar.

A *terceira opinião*, longamente, que o Continuador de Tournely defende (*loc. cit.* , *Unde* 9), e Holzman (tom. 1 p. 155, 735), junto com Arsdek., diz que não é permitido induzir ninguém a a embriaguez, formal ou material, por fugir de ambos os males, porque (e nisto falam com razão), um mal, ainda que material, contra a lei natural é verdadeiramente um mal, e por isso nunca se deve cooperar com ele. . Mesmo assim, apesar disso, a primeira opinião me parece bastante provável, e a outros sábios que consultei, se a embriaguez foi material ou formal, por causa do raciocínio que foi fornecido, porque é lícito induzir outro a um mal menor para que ele seja impedido de um maior, conforme diremos no livro 3, número 57. Nem o que dizem os salamancanos (*loc. cit.* , contra Lessius) se opõe, pois, embora o mal de a embriaguez não parece incluída nesse mal maior do sacrilégio ou do assassinato, pois são males *per se* díspares; no entanto, realmente, virtualmente já está incluído nesse mal espiritual maior, pois todo mal espiritual inclui, ou mais excede, todo mal temporal, tanto que qualquer um é considerado mais propenso a sofrer todo mal temporal para evitar até mesmo o menor mal espiritual. Tampouco nos impede de dizer que não é lícito persuadir um mal menor a ser imposto a um terceiro, porque então aquele que persuadir seria a causa direta do dano do terceiro, porque isso não lhe aconteceria se não persuadir, pois isso ocorre quando um mal é imposto a um terceiro homem inocente, que

não é considerado como sofredor do dano, para evitar o mal espiritual de outro; mas não no nosso caso, onde aquele que é induzido à embriaguez, é de fato considerado tolerante (como dissemos acima) todo mal temporal para pôr em fuga um mal espiritual maior.

78.—6. Se alguém não prevê o perigo da embriaguez e é tomado pelo vinho, ou ao sair de manhã é perturbado pelo vento, nem previu isso, está livre do pecado. Por isso, escusam-se muitos que muitas vezes julgam com prudência, mas ainda podem fazer para si um pequeno rascunho sem culpa; ainda assim, eles deixarão de julgar o assunto com prudência se tiverem experiência em contrário.

Os médicos concordam com isso em comum, com St. Thomas em 2.2. q. 150, art. 2, onde diz: “[A embriaguez] acontece de três maneiras, em uma para que o homem não saiba que a bebida é imoderada, e tem a potência de embriagá-lo, e assim a embriaguez pode ser sem pecado... , de modo que alguém que percebe que a bebida é imoderada, ainda não pensa que ela tem a potência de embriagá-lo, e assim a embriaguez pode ser com pecado venial. No terceiro modo, pode acontecer que alguém saiba bem que a bebida é imoderada, e isso o embriaga... razão.” Além disso, acrescenta na primeira resposta: “porque a assiduidade faz da embriaguez um pecado mortal, não é pela repetição do ato, mas porque não pode ser que um homem se embriague assiduamente sem saber e desejar que incorra em embriaguez, desde que tenha experimentado muitas vezes a força do vinho e sua capacidade de embriagá-lo”.

Aqui, devemos notar cuidadosamente que se alguém toma apenas um gole de vinho, que é adequado, e já sabe que tende à embriaguez, de modo algum está isento do pecado mortal, ainda que antes de ser destituído de seus sentidos, ele comete em um sonho em que foge ao efeito do vinho, porque essa bebida agora por si mesma é intrinsecamente má, pois por si já é adequada para privar um homem do uso da razão, e *por acidente* , fica isso por si mesma ou por um sonho, ou privado de seus sentidos por embriaguez.

7. Se alguém depois de uma bebida ainda pode discernir entre o bem e o mal, embora possa ser perturbado por alguns fantasmas, ou vômitos se seguirem, ou a língua gagueja, seus pés vacilam, ou se ele vê o dobro ou a casa parece se mover ao redor, a embriaguez ainda não está completa e, portanto, é apenas um pecado venial, embora de coisas mais graves se fosse deliberadamente cometido. Ver Laymann, *loc. cit.*

8. A embriaguez completa é notada por estes sinais, que Lessius (l. 4, c. 3, d. 3, n. 30) e Regina dão: 1) Se alguém não tem memória de palavras e ações, como ou quando foi escoltado para a casa; 2) Se ele cometeu coisas que normalmente nunca faria quando ele estava em sã consciência, *por exemplo*, é contra seu costume usar linguagem obscena ao falar, perturbar a casa, bater em sua esposa, etc.

9. Os males cometidos na embriaguez, se não forem previstos, ou se houver cautela, isentam-se de culpa.

E se os males fossem previstos? Os salamancanos (tr. 20, cap. 10, p. 3, § 2. n. 27, e mais profusamente no tr. 25, c. 2, p. 2, n. 30) com Domingo de Soto, distinguem e dizem que se os males fossem de uma obra, como homicídios, fornicções, etc., são imputados ao pecado; mas de outra forma, se são pecados de fala, como contumélias, blasfêmias e perjúrios, porque dizem que essas palavras são proferidas pelo bêbado não são palavras formais por um ato distintivo, na medida em que não foram ditas por um homem de posse de sua razão, mas são sons simples ou palavras materiais, como as apresentadas por um papagaio ou uma pega. Não ousa dizer que esta opinião é improvável, mas aderi mais à opinião oposta com Sanchez (dez. l, 1, c. 16, n. 44), que, com Caetano e Toledo, ensina que blasfêmias previstas são verdadeiras pecados formais em sua causa, uma vez que ele os colocou livremente; pois palavras contundentes em homens avançados em estado de embriaguez, ele diz com razão, não infligem desonra aos homens; senão, se professam crer em Deus, conforme se dirá no livro 4, n. 124, onde diremos que as blasfêmias, mesmo sem afeto, ou adiantadas materialmente, não são eximidas do pecado, pois seu pronunciamento voluntário beira a diminuição da honra divina. E no nosso caso, embora

o pronunciamento não tenha sido voluntário em ato, ainda assim parece voluntário na causa.

ARTIGO II: O que é embriaguez?

79. *Quando a raiva é um pecado?*

80. *De quais pecados surgem da ira?*

81. *Se as contumélias às vezes estão livres de pecado?*

82. *Quão múltiplo é o contumum?*

83. *O que é necessário para que uma maldição ou imprecação feita contra os homens seja um pecado mortal?*

79.— *Resp* . É um apetite desordenado por vingança. Tal desordem pode ocorrer de duas maneiras, segundo São Tomás: 1) Do lado do modo de irar-se, *por exemplo* , se ardia muito interiormente ou se deixava muito claro por pecados exteriores; 2) Do lado do objeto, que se alguém deseja vingança, é manifestamente injusto por causa da causa, ou se é mais do que justo, *por exemplo* , desejando a morte de um inimigo que não é devida, ou para realizar por a autoridade adequada ou por fim, se a vingança fosse justa, ainda assim, não a desejaria como justa, mas para satisfazer sua atitude malévola.

Assim ficam resolvidos :

1. Se a vingança é desejada de maneira ordenada, não é o pecado da ira, como quando os superiores se zangam com os pecados dos subordinados e os punem ou justificam.

2. A cólera desordenada, no primeiro modo que já dissemos é por sua natureza um pecado venial, mas pode tornar-se mortal pelo acidente, como se lhe acrescentassem blasfêmia, xingamento e escândalo.

80.—3. A cólera desordenada, no segundo modo, é mortal por natureza porque é diretamente contra a caridade. Careca., L. 3, dist. 21.

4. Nas filhas da ira, que são em parte do coração, como a indignação e o inchaço da mente; e em parte pela fala, como gritos, blasfêmias, insultos, xingamentos; e em parte de ações, como brigas, brigas, sedições, feridas, deve ser falado de diferentes modos de acordo com a regra acima. Pois 1) Indignação, que é uma afeição desordenada daquilo que alguém se julga indignamente tratado por tal, em comum é venial; mais ainda, se procede de um julgamento justo da razão, não é pecado. Ainda assim, pode ser um pecado mortal se aumentar até mesmo o ódio deliberado e o desprezo grave de uma pessoa. 2) Inchaço da mente, em que alguém rabugento inventa diferentes maneiras de vingança, e depois de inventados incha sua mente, é um pecado que é determinado pelo tipo de vingança que foi inventado. (Ver Toledo, l. 8, c. 58). 3. Gritar, quando um homem irado levanta a voz, derramando muitas coisas desordenadamente e confusamente, é comumente venial, a menos que algo seja acrescentado. 4. A blasfêmia é um pecado mortal, do qual falaremos a seguir (livro 4, tr. 2, c. 1, n. 5). A contumélia, pela qual alguém lança algum mal ao próximo, com a intenção de desonrá-lo, é em si um pecado mortal.

81.—Eu disse, *com a intenção de desonrar*, porque com o espírito de corrigir, humilhar, ou qualquer outra razão, um superior pode repreender com alguma palavra de outra forma contundente, da mesma maneira que Cristo chamou os apóstolos de loucos; e o apóstolo chama os gálatas de insensatos. No entanto, pode pecar se exceder o modo da devida correção, ou se o sujeito for mais gravemente desonrado do que deveria pelo crime. Veja Careca. d. 34, n. 10. Da mesma forma, como ensina Caetano, a injúria pode ser apenas um pecado venial, se for apenas pequeno, ou se for apenas material sem a intenção de desonrar: apenas uma ferida notável à honra do próximo não se seguiria. E tantos pais são escusados, pelo menos do pecado mortal, quando chamam seus filhos de burros, etc. Da mesma forma, as mais mesquinhas mulheres, crianças e homens se sobrecarregando com ruidosas importunações, já que não lhes é

confiada a confiança, sua honra é não gravemente ferido. Ver Bonacina, l. 3, q. 2, pág. 5.

Por fim, se por causa de uma brincadeira, por meio de recreação adequada, são descartados defeitos de luz, é urbanidade, segundo São Tomás (2.2. q. 72, art. 2), desde que outro não se entristeça ou se enfureça.

82.—5. Contumely também é feito a partir de um ato, tanto indiretamente, como se alguém pisasse ou queimasse a imagem ou letras de outro; tanto diretamente, como se alguém batesse um homem honesto com um porrete, que colocasse chifres em sua porta, ou representando algo que fere a honra de outro homem. A partir daqui, o escárnio, a ilusão e o escárnio, nomeadamente quando se faz com sinais, como franzir o nariz, ou estender os lábios, etc. vizinho ficaram muito tristes, são pecados mortais. (Bonacina, Molina, Badl. 1. 3, d. 3, etc., de St. Thomas). Quanto às marcas de que alguém lesa a honra alheia por meio de injúria, ele é obrigado a restituir por isso, mesmo que sua reputação não seja ferida. Isso pode ser feito por uma saudação honorífica e amigável, ou um convite para uma refeição, ou implorando perdão (mesmo de joelhos à vista de testemunhas), de acordo com a gravidade da lesão. Ver Cardeal de Lugo (d. 15, n. 53). Acrescente que pode não ser necessário explicar a qualidade de um mortal contumamente na confissão, como Azor, Sa, Molina, de Lugo (d. 56, *de poenit.* n. 269) ensinam contra Filliuci, etc.

(Veja o que vai ser dito no livro 4, n. 984).

83.—6. A maldição, pela qual alguém deseja ou invoca o mal sobre outro, por causa do mal, é um pecado mortal por sua própria natureza.

São Tomás ensina isso (2.2. q. 76, art. 3) que a maldição ou impreciação contra o homem, “segundo seu gênero, é um pecado mortal e é mais grave dependendo da pessoa que amaldiçoamos, se somos chamados a amar e reverenciá-los mais. No entanto, acontece que uma maldição trazida é um pecado venial, seja por causa da pequenez da

maldição que alguém invoca sobre outro com maldição, ou mesmo por causa de seu estado emocional, que profere as maldições, seja de um movimento leve, ou de um jogo, ou devido a alguma surpresa pelo qual ele pronuncia tais palavras; porque os pecados das palavras são especialmente considerados pelo afeto”. De que doutrina do Doutor Angélico se infere que para que a maldição seja pecado mortal, são necessárias três coisas: 1) Que o mal promovido seja verdadeiramente desejado; 2) que seja desejado com perfeita deliberação; 3) que o mal desejado é grave. Assim, todos os teólogos ensinam em comum. Veja Os Salamancans *de rest.* c. 4, pág. 4, n. 28. Além disso, se todas as maldições são da mesma espécie, ver o que foi dito acima, n. 50.

7. As brigas, se não ultrapassarem o modo, como brigas muito pequenas, são veniais; é diferente, se eles progridem para sedições, feridas e matança. Estes são comumente pecados do lado de quem começa a luta, pois o outro pode se defender com autodefesa contida sem culpa.

DUBIUM VII: O que é Preguiça?

84.—Resp. A preguiça, ou tristeza da mente, pode ser retomada de duas maneiras, seguindo São Tomás (2.2. q. 35, art. 2): 1) Geralmente, para cada remissão da mente no exercício das virtudes, para o razão que algum trabalho seria adicionado; 2) Particularmente, pela tristeza e cansaço da amizade divina, na medida em que pelo laborioso exercício das virtudes se deve conservar; e por isso ele não cuida dessa amizade.

Assim ficam resolvidos:

1) A preguiça, recebida no primeiro modo, não é apenas um pecado mortal, mas também uma obra proibida cometida sob o pecado mortal.

2) A preguiça recebida no segundo modo é em si um pecado mortal, porque se opõe à caridade de Deus.

A partir do qual um julgamento pode ser feito facilmente sobre as filhas da preguiça, que são as seguintes:

1. A malícia, pela qual alguém tem no lazer bens espirituais e não os quer, ou pela qual se arrepende de ter feito o bem ou por ter cumprido o que lhe era devido, ou pela qual despreza os benefícios de Deus, por *exemplo* , pelo desejo de nunca ter nascido, ou de não reconhecer Cristo, etc., mas é por sua natureza um pecado mortal.

2. Pusilanimidade e desespero da salvação, que também é pecado mortal.

3. Rancor, em que aqueles que são levados à vida espiritual no ódio.

4. Torpor, quando se fazem coisas boas, mas sem o devido fervor.

5. Perambulação da mente, pela qual alguém no exercício das coisas espirituais vagueia por coisas ilícitas, ou por um pensamento, e se chama curiosidade; ou pela fala, e se chama verbosidade; ou por inquietação, e é chamado de inquietação, que são comumente

considerados pecados veniais. Ver São Tomás, q. 35; Laymann, L. 2, tra. 3, c. 9; Toledo, L. 8, c. 70.

Além disso, a errância culposa será pecado mortal, quando for notável, e é necessário atenção para cumprir um preceito obrigatório sob pecado mortal, *por exemplo*, recitar as horas canônicas, celebrar ou ouvir a Missa. (Reg., Palaus, *de char.* t. . 6, dub. 1, p. 3; Trull., l. 1, c. 6, dub. 1, contra Tamburinius, *de exped. sacrific.*, l. 2, c. 3, onde ele ensina que uma distração voluntária e por um tempo notável durante o sacrifício fora do Cânon, é apenas venial, embora ele conceda que durante o Cânon, especialmente na consagração, é mortal, por causa da grave irreverência e perigo de erro).

Eu disse *para cumprir um preceito*; pois na oração ou algo não ordenado ou sob uma obrigação que é apenas venial, então é apenas um pecado venial. São Tomás, Navarra, Suárez, Lessius (l. 2, c. 37, dub. 11), pelo contrário, sustentam que não é pecado algum, se alguém não pretendia rezar, mas apenas se ocupou no exercício piedoso de recitar as palavras das orações; já que ele não reza formalmente, mas apenas materialmente; *por exemplo*, quando alguém que trabalha com as mãos diz salmos, ou recita orações ou canta não no espírito de oração, mas para estar em guarda contra pensamentos vãos, ou para se divertir. Sanches, *contra*. partes 2, t. 7, c. 2, dist. 13; Verdade. eu. 1, c. 7, dist. 10. Ver abaixo no livro 5, c. 2, dublador. 2.

FIM DO LIVRO II

LIVRO III

SOBRE OS PRECEITOS DAS VIRTUDES TEOLÓGICAS

TRATADO I: Sobre o preceito da Fé, Capítulo I

CAPÍTULO I

Quais mistérios da fé devem necessariamente ser acreditados?

1. *Que mistérios devem ser acreditados pela necessidade de meios?*
2. *Deve-se crer explicitamente no mistério da Santíssima Trindade e da Encarnação?*
3. *O que deve ser conhecido por preceito? e deve ser conhecido pela memória?*
4. *Que tipo de coisa é o objeto material da fé, e qual é o objeto formal da fé?*

1.— Daqueles em que os fiéis são explicitamente chamados a crer, alguns devem necessariamente ser acreditados pela necessidade de meios, ou de fim, sem os quais, se alguém ignorasse mesmo inculpadamente, não poderia obter o seu fim último; outra consideração é a necessidade do preceito, sem o qual, se fosse omitido sem culpa, se poderia obter seu fim último. Sanchez, 2. mor., c. 2, Azor, Val.

Resp. 1. Pela necessidade de meios são necessárias duas coisas: 1) crer explicitamente que existe um Deus que é galardoador das boas obras, conforme diz o Apóstolo em Hebreus 11:6, É preciso crer. (Concílio de Trento, sess. 6, *de Justicee*, c. 6, 2.) Depois que o Evangelho foi suficientemente promulgado, deve-se acreditar explicitamente, como Molina o teria, ou pelo menos implicitamente, como alguns provavelmente ensinam com Concina e Laymann, em Cristo e na Santíssima Trindade. (Ver Escobar, ex. 2, c. 9, n. 20, onde ensina de Vasquez, l. 2, d. 126, c. 3 que a ignorância culposa desses mistérios, ou a negligência em aprendê-los, é um pecado grave, distinto daquilo que é a causa (ver Diana, p. 3, t. 5, r. 47 e 48).

fé é assim definida: *é uma virtude teologal, infundida por Deus, que nos inclina a assentir firmemente à veracidade divina em todas as coisas*

que Deus nos revelou e nos propôs para crer por sua Igreja. Chama-se: 1) *Uma virtude teologal*, isto é, que diz respeito a Deus, pois a fé, assim como também a esperança e a caridade, consideram Deus diretamente à diferença das virtudes morais que o consideram indiretamente; 2) *infundido por Deus*, porque a fé é um dom divino sobrenatural; 3) *inclinando-nos a acreditar firmemente*, pois o assentimento da fé não pode estar presente sem medo, conforme o que foi dito erroneamente na ^{4ª} proposição proscrita por Inocêncio XI, antes, deve ser totalmente firme; 4) *Por causa da veracidade divina*; pois a verdade infalível (que o próprio Deus é), é o objeto formal da fé; 5) *Que Deus revelou a todos*, portanto, tudo revelado por Deus é o objeto material da fé; 6) *E proposto para nossa crença por meio de sua Igreja*, pois a revelação divina não nos é esclarecida senão pela Igreja, que propõe revelações; pois é evidente de outra fonte pelos sinais de credibilidade (como são as profecias, os milagres, a constância dos mártires e outras coisas) que a Igreja não pode ser enganada nem enganada. Além disso, Santo Agostinho pronunciou essa frase famosa: “Eu não acreditaria no Evangelho a menos que a autoridade da Igreja Católica me obrigasse a fazê-lo”.

2.— *Quaeritur*: se os mistérios da Santíssima Trindade e da Encarnação, depois da promulgação do Evangelho, devem ser cridos com fé explícita por necessidade de meio ou preceito?

A primeira opinião, que é mantida em comum, parece mais provável, e ensina que eles devem ser acreditados pela necessidade de meios. (Sanchez, *em Dez.* lib. 2, c. 2, n. 8; Valent. 2.2. d. 1 qu. 2, p. 4; Molina, 1. parte. qu. 1, a. 1, d. 2; Cont. Tourn. *de praeceptis Decal.* cap. 1, art. 1 §2, concl. 1; Juven. t. 6, diss. 4, a. 3; Antoine *de virt. theol.* cap. 1, qu. 2; Wigandt, tr. 7, ex. 2, *de fide* n. 22; Concina, t. 1, diss. 1. *de fide* cap. 8, n. 8; com Ledesma, Serra, Prado, etc. Salamancans tr. 21 c. 2 punct. 2 n. 15; Cuniliat. tr. 4, de. 1; Dec. *praec.* c., § 2 e Roncaglia, tr. 6, c. 2, qu. 2). Mas os três últimos da lista de autoridades, valem *por acidente* e que em casos raros alguém pode ser justificado apenas pela fé implícita. Eles

provam isso pelas Escrituras, pelas quais (dizem) a necessidade de meios é claramente provada. Pois, provam-no pela razão de que, embora antes da promulgação do Evangelho bastasse a fé implícita em Cristo, todavia, depois da promulgação, na medida em que o estado de graça é mais perfeito, é necessário um conhecimento mais perfeito, ou seja, a fé explícita em Cristo e na Santíssima Trindade.

No entanto, *a segunda opinião* também é suficientemente provável, e diz que, pela necessidade do preceito, todos são levados a crer explicitamente nesses mistérios, mas basta pela necessidade de meios se forem acreditados implicitamente. Domingo de Soto concorda com isso (em 4. Sentença. t. 1, d. 5, qu. un. art. 2, concl. 2), onde diz: “Embora o preceito da fé explícita (a saber, o Santíssimo Trindade e a Encarnação), obrigam absolutamente todo o mundo, da mesma forma, muitos podem ser desculpados pela ignorância invencível do mesmo.” Francis Sylvius (t. 3, em 2. 2. qu. 2, art. 7, e 8, concl. 6), escreve: “Depois que o Evangelho foi suficientemente promulgado, a fé explícita na Encarnação é necessária para todos para a salvação a necessidade de preceito, e também (como é provável) pela necessidade de meios”. E na seguinte conclusão ele também avança isso para o mistério da Santíssima Trindade. O cardeal Gotti diz: “Digo 1) a opinião negativa, de que a fé explícita em Cristo e na Trindade é tão necessária que sem isso nenhum homem pode ser justificado ou salvo, é muito provável”. (Theol. t. 2, tr. 9, qu. 2, d. 4, § 1 n. 2). E afirma no n. 1 que Scotus mantém essa opinião. Eusébio Amort, escritor recente e muito erudito (tom. 1, d. 3, *de fide* quaest. 17), defende absolutamente a mesma opinião. Elbel., (t. 4, conferent. 1, n. 17) escreve que hoje esta opinião é sustentada por teólogos famosos como Castropolau (part. 2, tr. 4, d. 1, p. 9), Viva (em Prop. 64 *droga. ab Inocente. XI*, n. 10), Sporer (tr. 11, cap. 11, sec. 11, §4, n. 9), Laymann (lib. 2, tr. 1, cap. 8 n. 5) que dizem que isso não é menos provável do que o primeiro, com Richardus, Medina, Vega, Sa e Turrianus. O Cardeal de Lugo (*de fide* d. 12, n. 91) chama a primeira opinião especulativamente provável, mas sustenta esta segunda absoluta e profusamente mais provável, com Javell., Zumel e Suarez (d. 12, sec. 4, n. 10) e de Lugo escreve que parece que São

Tomás mantém a mesma opinião (3 parte qu. 69, a. 4, ad 2) onde o Doutor Angélico diz que antes do batismo, Cornélio e outros como ele obtiveram graça e virtudes através a fé de Cristo e o desejo do Batismo, implícita ou explicitamente. É por isso que de Lugo argumenta que, assim como Cornélio obteve graça por meio da fé implícita, porque o Evangelho ainda não havia sido perfeitamente promulgado naquela região, também aquele que ignorava esses mistérios poderia obter graça; pois o Evangelho ainda não foi igualmente promulgado para eles. Além disso, eles dizem que se opõe à bondade e providência divina para malditos adultos que são invencivelmente ignorantes, que vivem honestamente de acordo com a luz da natureza, enquanto por outro lado (Atos 10:35) é sustentado: “Em cada nação há quem o teme e faz justiça, tendo sido por ele recebido”. Mas eles respondem que todas as Escrituras e os testemunhos dos Padres que se opõem, podem ser facilmente explicados pela necessidade de preceito, ou porque normalmente quase ninguém é salvo sem fé explícita nesses mistérios, porque após a promulgação do Evangelho quase ninguém trabalha em ignorância invencível, ou porque, como diz de Lugo, eles podem ser explicados pela fé implícita ou explícita no desejo. Além disso, Laymann diz que um homem adulto, se fosse mudo e surdo de nascença, embora batizado, não poderia receber os demais sacramentos se quisesse, mais ainda não poderia ser salvo, pois é inacreditável que um homem de este tipo poderia apreender o conceito e acreditar explicitamente nos mistérios da Encarnação e especialmente da Santíssima Trindade.

Além disso, Tanner (em 2.2. d. Th. d. 1, qu. 7, dub. 2, n. 49), Sylvius (*ibid.* , qu. 2, art. 8, concl. 8), Azor (t. 1, lib. 8, cap. 2, qu. 6), e Valent., com Guilielmus Paris, citado por Sanchez (*Dec.* lib. 2, cap. 3, n. 18) que se alguém fosse tão indouto que pudesse não perceber esses mistérios, então ele é desculpado por causa da impotência e é comparado com crianças e idiotas. Mesmo assim, Sanchez (*loc. cit.*) diz que uma coisa é crer e outra conhecer os mistérios, ou seja, prestar contas deles; é por isso que ele pensa que todos os adultos são levados pela necessidade de meios em algum momento para acreditar em mistérios desse tipo, mas pela necessidade de preceito para conhecê-los; por qual preceito de

conhecimento aqueles embotados na mente são desculpados; e assim o que dizem os autores citados deve ser entendido dessa forma. Ele conclui com Gabriel, que diz: “Basta para eles [viz . os iletrados] que acreditariam explicitamente em artigos de fé individuais quando lhes fossem propostos”. No entanto, há duas proposições condenadas por Inocêncio XI, as de número 64 e 65, que diziam: a Santíssima Trindade e a Encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo. ... Basta que ele uma vez tenha acreditado nisso.” No entanto, Viva diz com March., que provavelmente não é necessário repetir confissões feitas com ignorância dos mistérios mencionados, pois, pelo referido parecer era provável que fossem válidas se a ignorância fosse inculpável. Pois é certo que tal ignorância, se fosse vencível, seria um pecado mortal. Em seguida, a referida proposição foi justamente condenada, porque dizia que também tinham capacidade de absolvição mesmo aqueles que, no momento da confissão, trabalhavam com ignorância dos mencionados mistérios. Além disso, a opinião do Pe. Viva não me parece suficientemente provável, embora o penitente provavelmente satisfeito por uma confissão válida, de modo que parecesse ter dispensado de repetir a confissão, uma vez que confessou de boa fé, todavia, em relação a quem certamente pecou. gravemente, a obrigação de satisfazer a confissão sempre impera e de antemão estava em vigor, não apenas provavelmente, mas certamente válida. É por isso que, quando ele percebe que sua confissão era provavelmente válida por desconhecimento dos mistérios da Santíssima Trindade ou da Encarnação de Jesus Cristo, mas mesmo provavelmente inválida, ele é considerado mais tarde, depois de instruído sobre esses mistérios, para repetir a confissão.

Por isso, diz-se que acredita implicitamente aquele que acredita explicitamente em algo em que outro está implicitamente, *por exemplo* , se alguém acreditasse no que a Igreja acredita. Veja Escola. e Laymann, lib. 2, tra. 1, c. 8.

3.—Resp. 2. Pela necessidade de preceito todo membro

dos fiéis acredita e conhece explicitamente, sob pena de pecado mortal, pelo menos de forma simplista e quanto ao mérito, os seguintes:

1. O Credo; 2. O Pai Nosso e a Ave Maria; 3. Os preceitos do Decálogo e da Igreja; 4. Os Sacramentos, especialmente os mais necessários, como o Batismo, a Eucaristia e a Penitência; depois o resto quando ele quiser tomá-los. Suárez, Sanchez, Filliuci, n. 39. A impotência ou a ignorância invencível desculparão todas essas coisas.

Assim ficam resolvidos:

1. Nem todos estão sob o pecado mortal para memorizá-los na ordem ou nas palavras em que são propostos, mas em relação ao Pai Nosso, ele é obrigado a conhecer todos os bens procurados de Deus, que é o seu principal ponto, enquanto em relação ao Credo, aos preceitos e aos sacramentos, basta que alguém seja solicitado a responder corretamente em cada ponto. Bonacina, Laymann, L. 2, cap. 9, Sanches, lib. 2, cap. 3. (Isto está em conformidade com o que São Carlos Borromeu transmite em sua *Instrução* para confessores, onde ele ensinou que era suficiente que os fiéis incultos conhecessem o Credo pelo menos em sua substância).

2. Embora seja preceito da Igreja memorizar o Credo e o Pai Nosso, bem como a Ave-Maria, Barb. (p. 3, c. 27) diria que não se deve absolver quem não se preocupa em aprendê-las por negligência ou respeito humano; no entanto, o costume, como observam Navarra e López, explica a obrigação de não estar além do pecado venial, como não está além do pecado venial não saber fazer o sinal da cruz, como ensina Sanchez contra Sylvius, que ensinou era mortal. (Assim também outros autores sustentam, a saber Viva, *super prop. I. Alex. VII.* com Azor, Trull., e Villal. com os Salamancans *de praec. fidei* cap. 2 n. 47, do conselho de Rhemensi e Toledo, 4. Ver *Práxis Confess.*, n. 22).

3. Da mesma forma, é moralmente necessário que os mais incultos memorizem o Credo em sua língua, porque de outra forma não

podem ter conhecimento suficiente dos artigos.

4. É falsa a opinião de certos canonistas, de que basta aos indoutos acreditar nos artigos de fé e nas outras coisas mencionadas implicitamente, acreditando no que a Igreja acredita.

5. São escusados os que não têm mestre ou para quem nunca lhes passou pela cabeça a obrigação de aprender, ou são tão iletrados que não podem compreender ou reter essas coisas, o que Azor e Becanus ensinam muitas vezes acontece, contra outros escritores.

6. Se o confessor julgar provável que o penitente desconheça as coisas da doutrina cristã que ele julga saber (porque sobre os letrados ou os que confessam com frequência ele se atreve a não adverti-los, Sanch. 2 mor. c. 3) , ele deve perguntar-lhe sobre a negligência em aprender essas coisas, já que muitos pecam gravemente por isso. Ledesma, Azor, T. 1, l. 8, c. 8; Verdade. eu. 1, c. 1 d. 4.

7. Podem ser absolvidos (de certas coisas) aqueles que ignoram aqueles que eu disse que devem ser conhecidos sob pena de pecado mortal. A razão é que, embora eles pecassem por omitirem aprender, ainda assim eles podem se arrepender por isso com o objetivo de aprendê-los. Sanches. (Com os salamancanos, *de praec. fidei* , tr. 21, cap. 2, punct. 5, n. 58, a menos que já tenha sido avisado e ainda tenha deixado de aprendê-los). Ainda assim, se alguém ignora as coisas que devem ser conhecidas pela necessidade de meios, deve ser instruído antes da absolvição. Bonacina, D. 3, q. 2, pág. 2, Sanches, *loc. cit.* boné. 3, n. 21.

8. Um pároco (como um pai para seus filhos) é obrigado, sob pena de pecado mortal, a ensinar ao seu rebanho, por si mesmo ou por outro, as coisas que eles devem saber sob o pecado mortal. Sanches, 2. mor. c. 3; Filliuci, Palaus, Trull. eu. 2, c. 1, Concina, etc.

4.-Deve-se notar que o objeto *material* da fé (ou seja, o que devemos acreditar) é principalmente o próprio Deus, e então todas as coisas que Deus revelou, que São Tomás ensina no qu. 14 *de veritate* , art. 8, dizendo: “A fé que ordena um homem ao conhecimento do divino por

meio do consentimento, tem o próprio Deus como o objeto principal, enquanto outras coisas são consequentemente unidas a ela”. Além disso, o objeto *formal* da fé (isto é, o motivo pelo qual somos levados a crer no que foi revelado) é a veracidade de Deus. Argumentou-se entre os escolásticos se a revelação divina também era o objeto *formal da fé*. Do lado afirmativo, há Jeuninus e outros, que dizem que a veracidade de Deus é o objeto formal *quod*, ou seja, a razão especial pela qual acreditamos, enquanto a revelação é o objeto formal *quo*, este é o meio em que acreditamos. Mas a opinião de Habert, Cardeal Gotti e Holzman com Scotus etc., é mais comum e ensina que o objeto formal da fé é total, a veracidade de Deus e a revelação é apenas a condição, sem a qual não creríamos, ou o meio através do qual o conhecimento daquelas coisas que acreditamos é aplicado a nós.

CAPÍTULO II: Como o preceito da fé obriga

5. *A quem obriga o preceito da fé e quando?*
6. *As proposições condenadas devem ser observadas neste assunto?*
7. *Quantas vezes somos levados nesta vida a suscitar atos de fé e esperança?*
8. *Com que frequência somos acusados de provocar atos de caridade?*
9. *Quando um herege deve rejeitar sua seita?*
10. *Se em relação à fé se pode seguir uma opinião menos provável?*
11. *Quando devemos confessar a fé externamente? E quem é obrigado pela lei eclesiástica à profissão de fé externa?*

5.—Resp. 1. O preceito da fé interna obriga: a) os filhos educados entre os fiéis, quando obtiveram perfeitamente o uso da razão, ouvir os mistérios da fé e compreendê-los, porque crer nessas coisas é necessário para a salvação, e pecam mortalmente por omitindo-o. Sanchez e Bonacina (t. 2, d. 3, p. 3) acrescentam que muitos deles são desculpados por inadvertência, ou ignorância invencível. b) Infiéis adultos, quando a razão começa a ditar que os assuntos de fé são suficientemente propostos e a seita contrária é falsa. (Sanchez, lib. 2, *mor. cap.* 1; Concina, d. 14, *de fide* ; Filliuci, n. 25). c) Quando sobrevém uma tentação contra a fé, que de outro modo não pode ser vencida. Ainda assim, não convém aos escrupulosos, como bem aconselha Sanchez, porque assim, desviando a mente para outros objetos, eles a conquistam mais facilmente. E nos dois primeiros casos o preceito obriga *per se* , nos seguintes *por acidente*. d) Quando sobrevier uma tentação contra outras virtudes que de outra forma não podem ser vencidas. e) Quando uma profissão de fé externa deve ser feita, ou de um ato de outra virtude deve ser obtido, *por exemplo* , de esperança, caridade, arrependimento, que supõe fé. Bonacina, q. 2, pág. 2. Ferido. acrescenta a estes, contra Sanchez: f) Na hora da morte; g) Uma vez por dia. Ver Diana, pág. 5, T. 13, r. 19.

6.-É certo que o homem é obrigado pela lei natural a se voltar a Deus pela fé, esperança e caridade, e por isso suscitar os atos dessas virtudes, pois cada virtude vive em seus atos. Portanto, antes de tudo, devemos observar todas as proposições proscritas sobre este assunto, a saber:

Prop. 1 condenada por Alexandre VII: “Um homem nunca é considerado em nenhum momento de sua vida para suscitar um ato de fé, esperança e caridade pela força dos preceitos divinos pertencentes a essas virtudes”.

Proposição 16. condenada por Inocêncio XI: “A fé não é considerada como um preceito especial e *secundum se*”.

A prop. 17, condenada pelo mesmo Papa: “Basta suscitar um ato de fé uma vez na vida”.

A prop. 6, condenada pelo mesmo Papa: “É provável que o preceito da caridade para com Deus não obrigue nem rigorosamente a cada cinco anos”.

7.— *Quaeritur*: Quantas vezes somos levados a suscitar atos das virtudes teologais nesta vida?

Há muitas opiniões que consideram este preceito. Scotus pensava que somos obrigados a provocar atos de fé em todos os dias de festa. Nyder tantas vezes quanto os mistérios são celebrados na Igreja. Mas os Salamancans *de praec. encontrar* tr. 21, cap. 2, punção. 3, n. 31, e Croix (l. 2, n. 51) não aprovam seus pareceres; ao contrário, Oviedo, com Croix (*ibid.*) afirma que eles são rejeitados em toda parte por outros teólogos. De Lugo, citado por Croix (dn 51) diz com razão, que os fiéis são obrigados a fazer repetidos atos de fé com a frequência que bastaria para professar os mistérios de nossa religião. No entanto, como essa regra é obscura, provavelmente é suficiente o que os salamancanos pensam (*dict.* c. 2) com Sanchez, Trull., Bann., Ledesma e outros, que os fiéis sejam mantidos pelo menos uma vez por ano para exercer um ato de fé, e Concina assim como Franzoja pensam a mesma coisa com a visão comum. Ainda assim, Prado e Suárez percebem a mesma coisa, e Croix diz que para este preceito basta o exercício das outras virtudes, seja pela recepção dos sacramentos, seja de qualquer outra ocasião em que se exija um ato de fé.

No entanto, somos considerados para eliciar esses atos de fé formalmente, *viz.* do motivo de Deus, o revelador? Viva afirma isso (*d. prop. I. Alex. VII* , n. XI), “Seja o que for”, como ele acrescenta, “sempre como a fé é sobrenatural, repousa sobre esse motivo pelo menos levemente tocado”. [revisar] Mas note n. 7, no final, que os homens tímidos podem não estar ansiosos a esse respeito, pois dificilmente acontece que eles não satisfaçam abundantemente esse preceito. Diz também Croix (dn 51) não há razão para que alguém escrupulosamente crie problemas por isso, pois a este preceito basta (como afirma no n. 27), ouvir a missa, adorar o crucifixo ou fazer o sinal da cruz, oração, etc., embora não sejam feitos reflexivamente a partir do motivo da fé. Pois, quem diz que mais frequentemente coloca a fé como a regra de suas ações, pelo que pretende apontar para Deus, qualquer bem que faça depois, ele dirige, a Deus empregando a mesma regra, embora não a perceba. E também, Hurtad., citado por Cárdenas (*prop. 17 Inocência XI*), esses atos são verdadeiramente atos de fé porque surgem, radicalmente, do motivo da fé. Além disso, de Lugo (*de fid. diss. 13*, n. 45) assim ensina: “Quando a questão de agir honesta e desonestamente ocorre com frequência, não se deve duvidar que um homem que uma vez abraçou a fé cristã, deve mais do que suficientemente satisfazer o preceito da fé”.

8.—No entanto, já notamos o que se refere a um ato para o preceito da caridade acima quando nos referimos à proposição condenada de que esse preceito não obriga *per se* “nem obriga rigorosamente a cada cinco anos”. Palaus (citado por Croix, dl 2, n. 141) diz que é pecado grave atrasar três anos um ato de caridade. Outros, como Hurtad., Ills. Mendo, etc., com Croix (*loc. cit.*) dizem que é necessário provocar um ato de caridade para com Deus pelo menos uma vez por ano; os salamancanos seguem este (trato. 21, c. 6, n. 12), assim como Trull., Tapia, Lastra. Mas outros, como Gabr., Almain, Tapia, citados por Croix (n. 133), dizem que este preceito é obrigatório em cada dia de festa. Cárdenas, por fim, em 2. *Crisi* d. 6, n. 8 (a quem Croix adere no n. 141), pensa que não está isento do pecado mortal que atrasa um mês de caridade; e esta opinião me parece totalmente persuasiva, pois um

homem só poderia preservar por muito tempo os mandamentos divinos com grande dificuldade, a menos que freqüentemente promova o amor a Deus, que é alimentado e alimentado apenas por esse ato de caridade. Além disso, Cardinas observa também (n. 14) que basta provocar um ato de amor, mesmo que seja para cumprir outros preceitos, ou para exercer outra virtude, digamos, confessar-se, vencer a tentação. Croix também diz (n. 143) que existem verdadeiros atos de amor em que se satisfaz corretamente este preceito, todas as obras meritórias exercidas com o propósito de agradar a Deus, como esmolas, jejuns e coisas semelhantes. Além disso, tal fim certo diz o que se presume naqueles que já sabem agradar a Deus dessa maneira, só que não agem com um fim ruim. Croix acrescenta ainda que ainda rezando se satisfaz, tipicamente com a oração do Senhor, onde se diz: “*Sanctificetur*, etc.; *Adveniat*, etc.; *Fiat voluntas tua*, etc. Aqui se adverte a proposição 10, condenada por Inocêncio XI, que dizia: “Não devemos amar o próximo com um ato interno e formal”. Portanto, o Pe. Viva (citação prop. 10, n. 8 e 9) diz com razão que, assim como somos chamados a suscitar atos formais de caridade para com Deus, também somos obrigados a fazê-lo para com o próximo por um motivo sobrenatural, ou seja, por causa do amor de Deus, ou obedecer ao preceito de Cristo, que dizia: “Novo mandamento vos dou, que vos ameis uns aos outros”. (João 13:34) É por isso que São Tomé ensina: “No amor ao próximo, o amor a Deus está incluído, assim como uma causa em seu efeito.” (*Em epist. ad Rom.* 13, seção 2). Portanto, assim como somos intimados pelo menos uma vez por mês a fazer um ato de caridade para com Deus, assim também pelo menos uma vez por mês somos incumbidos de praticar um ato de caridade para com o próximo. Além disso, Suarez sabiamente escreve (disp. 5, *de charit. sec.* 4) com outros de São Tomás (2.2. qu. 25, art. 8) que às vezes esses atos de caridade são bem exercidos por uma ocasião de evitar o ódio, ou dar esmolas. E ocasiões desse tipo ocorrem com frequência, daí o Pe. Viva diz que é moralmente impossível que cristãos fiéis não possam satisfazer abundantemente esse preceito.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos:

9.—1. Um herege, desde que julgue sua seita mais crível ou igualmente crível, não acredita porque a fé ainda não lhe foi suficientemente proposta, e ele age imprudentemente. Sanches, 2, m. c. 1; Laymann L. 2, T. 1, c. 10 e 12.

2. Quando aqueles que se alimentam de heresia são persuadidos desde a infância a nos desprezar como idólatras, enganadores pestilentos e a fugir de nós como a peste e seguir a palavra de Deus, eles não podem, embora favorecendo essa persuasão, a não ser pela consciência, nos ouvir e trabalham em invencível ignorância, desde que não duvidem de que estão no bom caminho. Laymann, c. 10; Sanches, L. 2, c. 1.

3. Se surgir uma dúvida para tais pessoas sobre sua seita, eles devem buscar mais e buscar a luz de Deus; mas se recusam, pecam contra a fé, pois não empregaram os meios para cumprir o preceito da fé. Mas se, então, nossa fé foi suficientemente proposta a eles, eles devem abraçá-la. *Ibid.* Veja Ferdin. de Castropalão, t. 4, D. 1, pág. 12 e D. 2, pág. 2.

10.—Aqui, deve-se notar a proposição 4 condenada por Inocêncio XI: “Um infiel é dispensado da infidelidade não acreditando que é guiado por uma opinião menos provável”. Devido a isso, alguns inferem incorretamente que é proibido em todos os assuntos seguir uma opinião provável, abandonando uma mais provável; pois a Viva responde, comentando a proposição supracitada, n. 5, assim como outras comumente, que mesmo se fosse permitido seguir uma opinião menos provável, ainda assim nunca se pode, com perigo de perda grave; quando evitá-lo não depende da probabilidade da opinião, como acontece na concessão dos sacramentos, na cura, etc., e isso é igualmente em seguir uma seita menos provavelmente verdadeira. Portanto, pela probabilidade da opinião acontece que o pecado formal é evitado nas ações humanas, mas não pode acontecer que uma falsa seita se torne uma verdadeira seita. Além disso, com uma seita que é

sempre falsa, o perigo da condenação nunca é evitado com todas as probabilidades, pois não será evitado o perigo de faltar a fé necessária à salvação, a graça dos sacramentos, etc. Acrescente que um infiel nunca pode ter a verdadeira probabilidade de sua seita sem pecado; pois se ele orasse, Deus, sem dúvida, infundiria sua luz nele sobre a verdadeira religião. (Viva)

11.—Resp. 2. O preceito de confessar a fé exteriormente obriga pela lei natural em duplo caso, a saber, quando uma honra devida a Deus, ou uma vantagem para o próximo, foi prejudicada de forma privada ou contrária. Eu disse 1) *de forma deprimente*, como se cessasse uma grande honra para com Deus, ou uma vantagem fluindo para o próximo. Eu disse 2) *de modo contrário*, que se de outra forma Deus fosse infligido com uma injúria, ou nosso próximo com um grande mal, *por exemplo*, se a conversão dependesse de outros, ou perversão, desprezo da religião, escândalo, etc. a resposta é que um ato de virtude parece então um preceito, quando é necessário ao fim do preceito, que este toca, porque o fim do preceito é a caridade. São Tomás, 2.2. qu. 3, art. 2, Suárez, Reg., Filliuci, tr. 22, c. 3, questão. 1.

Assim fica resolvido:

Se os hereges destruírem imagens e afligirem a fé com outras injúrias, um católico deve sustentá-lo em sua confissão, se de fato ele espera prudentemente lucrar.

Resp.3. As seguintes pessoas são mantidas pela lei eclesiástica a uma profissão de fé externa sob pena de pecado mortal, com juramento de obedecer à Igreja Romana, de acordo com o Concílio de Trento, como ensina Filliuci (t. 2, tr. 22, c. 3):

1. Os prestados como curas benfeitores, e no prazo de dois meses a contar do dia da posse na presença de um Bispo, ou do seu vigário geral, ou de um funcionário. (Concílio de Trento, sess. 24, c. 22, *de Ref.*)

2. As providas de canonaria, ou dignidade em igreja catedral, e não só na presença de um Bispo, ou do seu Vigário, mas também no

capítulo, *ibid.* com uma pena acrescida (pela qual não parecem ter sido detidos antes da sentença), pois de outra forma teriam um fruto que não mereciam. Ver Sanchez, (l. 2, c. 5), Barb., *de potestate Episc.* , 3, pág. arte. 61, n. 29.

3. Primazes, Arcebispos, Bispos no primeiro Concílio provincial, no qual estão presentes. Concílio de Trento, sess. 25, c. 2, *de Reforma*.

4. Pio IV estende esta lei a todos os prelados de religião, mesmo sobre os exércitos; Pio V, no entanto, (citado por Rodríguez, t. 2, reg. quest. 72) promoveu-o a todos entre médicos, professores, reitores, professores, acrescentando excomunhão *latae sententiae* e privação de todos os benefícios em quem promove outros a tal um diploma sem a referida profissão. Ver Filliuci, t. 22, c. 3, busca. 11, Barba. *em remissão*. seita 24, n. 12. Mas, onde este decreto não foi recebido em uso, ele não aconselha que obrigue. Sanches, c. 3, n. 4.

Assim fica resolvido :

1. Não exercem a referida profissão as que são providas de canonaria em Igrejas meramente colegiadas, ou apenas em benefícios simples.

2. Ainda que fosse provável que esta profissão pudesse ser feita por um procurador, como ensinam Azor, Navarra e Sánchez, é mais provável que o faça pessoalmente, como ensina Filliuci. A razão é, tanto porque, caso contrário, não parece que o juramento seja suficientemente feito, que a Glosa ensina que deve ser feito pessoalmente (citado em Filliuci), e porque a Rota assim decidiu (Garc. l. 3, *de benef.* c. 3)).

CAPÍTULO III: Se em algum momento é permitido negar a verdadeira fé externamente ou professar o que é falso?

- 12. *Se alguém pode negar positivamente a fé?*
- 13. *Pode-se usar palavras ambíguas? Ele pode ficar em silêncio?*
- 14. *Se alguém pode fugir? Veja outros, ibid.*
- 15. *Se se pode usar panos ou marcas de incrédulos?*
- 16. *Se alguém pode ouvir os sermões dos hereges. Veja outros, ibid.*

12.— *Resp.* Em nenhum caso se pode negar a fé, seja por palavras ou por outro sinal, conforme a palavra de Cristo: quem me negar diante dos homens, etc. No entanto, não é lícito mentir ou fingir o que não é, ainda pode-se dissimular o que é, ou cobrir a verdade com palavras e outros sinais ambíguos e coisas indiferentes por causa de uma justa causa, e não há necessidade de afirmar a fé. Esta é a opinião comum. São Tomás; Concina, dis. 15, dub. 2, n. 9; Laymann, L. 2, T. 1, c. 11.

Assim fica resolvido :

13.-a) Inquirido sobre a fé no ódio à religião, ou por uma autoridade pública ou privada, não pode de modo algum usar uma reserva mental, ou palavras ambíguas para responder, que parece aos presentes que ele negou a fé, muito menos dizer que ele é um herege, ou um calvinista, ou não um católico. Açor; Filliuci, c. 3, n. 97.
b) Aquele que é interrogado por uma autoridade privada ou pública, ou cala-se ou responde obscuramente, ou diz que se recusa a responder, não é interrogado sob juramento, não é tido como querendo dizer senão o que acredita, e em maneira semelhante, recuar de modo semelhante, não parece negar a fé, mas se recusa a promovê-la. Por essa razão, se ele pode ser assim liberto de uma inquisição problemática, ele pode, como sustenta Concina (*loc. cit.*).

Geralmente, não é verdade que alguém solicitado por uma autoridade pública seja considerado para professar positivamente a fé, exceto quando for necessário para que não pareça aos presentes que ele a negou. Concina, D. 13, dub. 2; Navarra, Azor, Sanchez, Becanus, c. 9, q. c) (Sobre este assunto, ver proposição 8 entre os condenados por Inocêncio XI).

14.—3. Não se nega a fé, mas a trai, quem foge, mas mesmo que fosse permitido, ainda não é para um pastor, então, quando as ovelhas precisam de seu trabalho; por outro lado, se ele for mais prudente com eles, para que possa sair por um tempo e poupar em seu bem, ele deve fugir. Reg. eu. 17, n. 26; Becanus c. 9, Filliuci, n. 75, etc

d) Se em algum caso acontecer que calar é negar, então não seria lícito, *por exemplo*, se, quando perguntado por outros, ele quisesse negar a fé, e não respondendo a eles negaria a fé. *Ibid.*, Bonacina, *loc. cit.*; Laymann, *loc. cit.* Tom. 1, c. 11; Toledo, lib. 4.

e) Se um príncipe ordenar por uma lei geral que os fiéis se traiam usando uma marca, ou defendendo-se, ou de outra forma, eles não são mantidos quando nenhum homem é acusado de dizer a verdade, a menos que especificamente solicitado. Exceto, a menos que as circunstâncias fossem que neste assunto, que ele não se traiu, parece que ele negou a fé, *por exemplo*, certos homens antes eram conhecidos e então eles foram considerados como tendo desertado por causa disso. Sanches, s. 19, Becanus, Reg., Filliuci, n. 88, etc

f) Quando não se pergunta sobre a fé, não só é lícito, mas muitas vezes é melhor para honra de Deus e vantagem do próximo esconder a fé do que confessá-la; como se escondendo-se entre os hereges fizesse mais bem, ou se de uma confissão se seguissem mais males, *por exemplo*, distúrbios, mortes, exacerbação de um tirano, perigo de deserção, ou se alguém fosse ser torturado. Por esta razão, seria temerário oferecer-se gratuitamente. St. Thomas, Sanchez, Laymann, c. 11, n. 2.

g) Fazer o bem com dinheiro, para que não haja qualquer indagação sobre sua fé, é lícito, e muitas vezes a grande virtude da discrição é uma vida para servir à glória de Deus, e ocultar a fé por meios lícitos.

15.-h) Tal modo é não usar os panos e sinais de infiéis, que não têm outro uso senão ser sinais professos de falsa religião ou culto, como seriam as roupas que são usadas em sacrifícios: da mesma forma a incensação de incenso, ou genuflexão feita na presença de um ídolo; da mesma forma assumir o sacrifício no jantar, etc. (Sanchez, l. 2, cap. 4; Filliuci 9), e a opinião comum.

i) Além disso, o modo é lícito quando uma causa é a base (como, *por exemplo*, derrubar pecado grave, obter vitória, iludir inimigos) para usar vestimentas e sinais dos infiéis, que tem outro uso que não professar religião, como as vestimentas de um certo tipo de nação (não religião), que eles usam, mesmo que sejam convertidos, como são as roupas e os sinais da nação dos turcos, o que é verdade mesmo que sejam os trajes dos religiosos mesmos, desde que não tenham um sinal peculiar para professar erro, mas sejam meramente indicativos do culto, como uma sábia mulher de sábios na Alemanha, ou de vida mais eminente entre eles, como os Bonzi no Japão. A mesma coisa deve ser dita sobre os sinais que os judeus usam, *por exemplo*, um pequeno anel amarelo na capa por aqueles em Frankfurt, etc., porque estes são apenas sinais políticos e distintivos de uma raça de homens de outra, mas não propriamente professos. De fé. Tal opinião é provável. Ver Sanchez, 2. mor. c. 4,; Becanus, 2.2. c. 9, qu. 5, D. 6; Laymann L. 2, T. 1, c. 11; Vocarr., contra Cajetan, Navarra, Toledo.

j) Da mesma forma, o modo é lícito, quando um católico passa por territórios heréticos e grave perigo ameaça sua vida ou seus bens (mas não se houver apenas escárnio ou vexação, como sustenta Becanus, c. 9), *por exemplo*, para dissimular a fé ou comer carne em dia proibido, porque o preceito da Igreja não obriga sob tal perigo. Nem isso é negar a fé, pois o comer carne não foi estabelecido para professar a religião, e os maus católicos, assim como os gulosos, o fazem. No entanto, se pelas circunstâncias se tornar um sinal professo, digamos que se os convidados do jantar estabelecessem com ódio à fé que se alguém é inimigo da fé papista, que coma carne, então ele pecaria contra a fé se fosse comer sem protestar, embora

fosse diferente se ele protestasse. Sanchez, Azor, Becanus , *etc.* com.
lc

16.—k) Na Alemanha, ouvir os sermões dos hereges, assistir aos ritos fúnebres, assistir ao batismo como padrinho, não são considerados sinais professos de fé ou da comunhão com o culto dos hereges. Filliuci, Azor, Sanchez, *loc. cit.* Por isso, enquanto não houver escândalo, perigo ou assunto proibido, e se por justa causa, tornam-se lícitos.

(Mas no Sínodo de Nápoles, é expressamente proibido ajudar com sermões, catecismos e quaisquer ritos de hereges a partir de qualquer pretexto. E o caso é reservado com uma excomunhão *ipso facto* . n. 522 considerar lícito, desde que ausentes o escândalo, o perigo de perversão e a comunicação com impiedade).

Mais ainda, um padrinho de tal criança, parece muito mais desejável, desde que outros assuntos sejam isolados, porque não é outro senão obrigar-se a alguém que anteriormente teria sido instruído na fé católica.

l) Não é permitido estar tão presente nos ritos dos infiéis e hereges que se suponha que se comunique com eles, caso contrário é permitido, *por exemplo* , que alguém observe como se fosse uma peça ou preste serviço político ao seu mestre , como Naoman Syri, sobre cuja vida você encontrará mais com Becanus, Filliuci, Sanchez (*loc. cit.*) e Laymann (l. 2, t., c. 11).

m) Se um príncipe herético ordenar sob a pena mais grave que todos os seus súditos estejam presentes nos sermões dos hereges, mesmo que com suas palavras não pretenda exigir mais do que obediência civil no assunto, nem deseja obrigá-los a sair a fé, embora pareça que ele realmente quer dizer o contrário (pois ele pode treinar sua obediência de outra forma e este assunto é adequado, por si só, para perverter os católicos pouco a pouco e, além disso, conciliar a autoridade da heresia, para não falar da depreciação da verdadeira fé), não se pode obedecer. E foi assim que Pio V respondeu duas vezes ao inglês (citado por Sanchez, l. 2, c. 4, n. 27; Filliuci; e Azor, *ll.cc.*)

n) Os católicos vivendo entre hereges, se por preceito do magistrado contraíssem matrimônio na presença de um ministro herético, pecariam contra a fé, ainda que o tivessem contraído antes ou o fizessem depois na presença de um padre católico (Concina, d. 15, art. 3; Palaus tr. 4, d. 1, p. 17, n. 12, 13, 14), e aquele que contrata aquelas cerimônias, que são intrinsecamente más, testemunha ele próprio a reconhecer o ministro da verdadeira fé (Madl. 2,2. quest. 2, art. 3), porque a autoridade do ministro e, conseqüentemente, sua doutrina, é aumentada e faz a mesma reivindicação que os ritos heréticos que o ministro exerce neste ato. Ainda assim, eles contratam legalmente na presença de um magistrado civil, ou melhor, testemunham o contrato, desde que antes ou depois contratem em um rito católico: porque essa ação foi estabelecida para um fim político, eles serão considerados como marido e mulher e que seus filhos não serão considerados ilegítimos.

CAPÍTULO IV: Sobre a infidelidade e os vícios opostos à fé, Dubium I

DÚBIO I

O que e quão múltipla é a infidelidade?

17.— *Resp . 1.* A infidelidade é geralmente tripla: 'Primeiro, é dito negativamente, viz. daqueles que nunca ouviram a fé. Isso não é um pecado nem uma punição pelo pecado; porque, se eles fizessem o que estava neles, Deus não esconderia a fé deles. *O segundo* é chamado contrário, viz. daqueles para quem a fé foi suficientemente proposta e eles a desprezam ou se opõem pertinazmente a ela, como hereges. *A terceira* é dita privativa, que se opõe privativamente à fé, e é ignorância culposa ou erro em matéria de fé. St. Thomas, Sanchez, Vasquez, Laymann, c. 12.

Resp . 2. A infidelidade contrária de tríplice maneira de negar a fé acontece de três maneiras, a saber, o paganismo, que é de fé ainda não recebida, o judaísmo, que é uma fé recebida em um tipo, e a heresia, que é incompatível com uma verdade de fé. A apostasia da fé é reconvocada à heresia e pela qual só difere porque a heresia é um erro de fé apenas do lado do mais contrário, mas apostasia do todo. St. Thomas, Laymann, *loc. cit.*

DUBIUM II: Sobre o Judaísmo

Aqui se pergunta: que comunhão com os judeus é proibida aos cristãos?

18.—Resp. 1: Nestes casos, alguns são recolhidos de c. *Nulo* , c. *Omnes* , c. *Judeu* ; a) Não é lícito morar sob o mesmo teto; b) nem estar presente entre os convidados do jantar; c) nem usar banho comum; d) Nem empregá-los como médicos; e) Nem receber os medicamentos por eles administrados embora seja permitido pelo que for prescrito; f) Não criar filhos de judeus em suas casas; g) Não os empregar como empregados; h) Nem estar ao seu serviço; i) são proibidos de exercer cargos públicos entre os cristãos; j) É proibido comer pão ázimo com eles. Azor acrescenta a isso que é proibido ir aos seus casamentos e festas e sinagogas,

(Entrar nas sinagogas por curiosidade não é pecado grave, como dizem os salamancaes, tr. 21, c. 2, punct. 2, n. 123, in fine, com Bonacina, Concina, Palaus, etc.),

brincar e dançar com eles, etc. A razão para isso não é apenas que a dignidade da religião cristã seria conservada, mas também que se estaria atento à familiaridade com os judeus e ao perigo de perversão. Ver Laymann, l. 2, T. 1, c. 12 e 17; Sanches, L. 2., c. 3, Filliuci, trad. 22, c. 5, n. 128.

Resp. 2. Nos dez casos citados, comunicar-se com os judeus parece, por sua natureza, ser um pecado mortal. A razão é que, se um clérigo o fizer, incorre em perigo de deposição, mas um leigo de excomunhão (c. *Constituit* , caus. 17, q. 4), que geralmente não são impostas senão por causa de um pecado mortal. Eu disse *de sua natureza* , porque é provável, ou por causa da pequenez da matéria, ou necessidade, ou outra causa razoável (ainda que, se não houvesse perigo de infidelidade ou familiaridade com os judeus), é muitas vezes escusado de um pecado mortal e às vezes até de todo pecado, como os teólogos comumente acertam. Ver os autores citados acima, e Bonacina, *loc. cit.* e Laymann, L. 2, T. 1, c. 17. (Príncipes cristãos

podem permitir aos judeus e pagãos, ou hereges, liberdade de consciência apenas por causa do bem da religião, e por causa da esperança de conversão, mas não por causa da vantagem temporal. Os Salamancans tr. 21, c 3, punct. 1, n. 5. Além disso, a Igreja pode justamente, como qualquer príncipe supremo, obrigar os judeus e súditos pagãos a ouvir a nossa *fé* . com Suárez, Azor, Becanus, Bonacina, etc. (contra Concina e Valentia), e é certo pela prática que está em uso em Roma.

DUBIUM III: O que é heresia?

19.—Resp. A heresia é um erro livre do intelecto, bem como uma pertinácia contra a fé em um homem que recebeu a fé. Tão comumente, Suarez, Becan., c. 14, qu. 2). É por isso que é claro tanto para a heresia quanto para a apostasia duas coisas são necessárias: 1) julgamento errôneo, que é quase como sua causa material; 2) Pertinácia que é como sua causa formal. Além disso, a pertinácia de errar aqui não é sustentar ou sustentar seu erro de forma acre e tenaz, mas é retê-lo depois que o contrário é suficientemente proposto: se, quando alguém sabe o contrário é sustentado pela Igreja universal de Cristo na terra, para cujo julgamento ele deveria preferir; ou se for por vanglória ou pela *libido contradicendi*, ou por outra causa. A razão é que, então, ele pensa que o julgamento da Igreja não é um fundamento suficiente para a crença, o que é a verdadeira pertinácia, que (com Coninck) outros explicam mais facilmente do que ser, quando, mesmo que o objeto da fé seja credível proposto, para que ele não possa prudentemente ter dúvida, ainda assim julgará o contrário, do qual se recusará a ser arrancado em qualquer caso, ou pelo menos até que seja evidentemente condenado. Veja Coninck, d. 18.

Assim ficam resolvidos:

1) Não é um herege que apenas nega a fé externamente, ou adora um ídolo. A razão é porque ele não erraria; nem incorre em tais censuras no foro de consciência imposto contra os hereges, ainda que no foro externo procedesse uma censura externa. Filliuci, T. 22, c. 6, questa. 4.

2) É herege quem duvida afirmativamente de algum artigo de fé, isto é, julga-o duvidoso. Eu disse *afirmativamente*, porque só negativamente é duvidoso, isso é suspender o juízo, *per se*, e ele simplesmente não é herege porque não tem juízo; portanto, não é errôneo; ainda aquele que não apenas suspende, mas virtualmente

julgará, não é evidente na certeza do objeto. Sá, Azor, L. 8, c. 9, q. 5; Toledo, contra Sanchez e Maldonado. Veja o que vai ser dito no livro 7, n. 302).

3) Nenhum homem é herege enquanto estiver disposto a submeter seu julgamento à Igreja, ou não souber que possui algo contrário à verdadeira Igreja de Cristo, ainda que o defenda tenazmente por ignorância, mesmo culpável e grosseira ignorância. Laymann *loc. cit.* n. 2.

4) Tampouco é herege aquele que está tão disposto, pelo menos habitualmente, que se afastaria de seu erro se soubesse que era contrário à fé, desde que nunca tivesse pertinácia real. *Ibid.* , e *Con.* , *loc. cit.*

5) O povo rústico e outros homens mais simples da Alemanha, considerados hereges, e ainda não pertinazes, podem ser absolvidos por seus párocos. A razão é que eles não são hereges formais; e eles têm a fé católica recebida no batismo que não se perde, exceto por pertinaz erro. Laymann, *loc. cit.*

6) Embora a heresia e a infidelidade sejam pecados mortais, também pecam mortalmente quem se expõe ao perigo, seja conversando ou ouvindo sermões ou lendo livros que, se perigosos, são ilícitos pela lei da natureza; mas se o perigo estiver ausente, a leitura de livros heréticos é tão ilícita pela lei positiva da Igreja, como até mesmo a disputa formal por um leigo sobre a fé. Ainda assim, pouco a pouco na Alemanha e lugares semelhantes, onde os católicos se misturam com os hereges, o costume anula. Azor, Filliuci, Becanus, Sanchez, Bonacina, disp. 3, q. 2, pág. 5.

7) Contrair matrimônio com herege, mesmo sendo ilícito *per se* e considerado na Espanha e na Itália como pecado mortal, ainda é provável por causa da autoridade de médicos sérios (Sánchez, *de matrim.* l. 7, d) 72, n. 5; Azor, l. 8, d. 3, c. 3; Reg. tr. 2, l. 32, n. 169; Basilius Pontius, *de matr.* c. 6; ver Cardeal de Lugo, *de sacramentis in genere*, disp. 8, sec. 14, n. 120), na Alemanha é permitido por causa grave, salvo por lei natural, e com o perigo afastado tanto para o contratante como para os filhos, razão pela qual desde o início deve

ser estabelecido que eles receberão uma educação católica. Ver Becanus, l. 5, c. 19; Dian. pág. 3, T. 4, R. 269.

8) Um homem que caiu em heresia não é obrigado a explicar na confissão de que espécie foi, porque todos são da mesma espécie, como Reg., Diana (tr. *de circumst.* , r. 46, citando outros), e Escobar (ex. 2, c. 9). No entanto, outros sustentam o contrário, a quem o cardeal de Lugo segue, *de poenit.* d. 16, n. 288, e n. 291. (Veja o que foi dito no livro 2, n. 50.)

TRATADO II: SOBRE O PRECEITO DA ESPERANÇA

20.—Por esperança, que é a segunda virtude teologal, entende-se o anseio de amor por Deus, no qual ansiamos por Deus mais do que todas as outras coisas desejáveis, de modo que estamos preparados para perder todas as coisas antes de Deus e as coisas divinas. Muitas vezes se pergunta sobre isso, quando o seu preceito obriga?

Resp . 1. É provável que o preceito da esperança obrigue *per se* , quando o homem primeiro atinge o uso da razão, Deus e a bem-aventurança, como um fim, ao qual ele deve tender, foi suficientemente proposto para que em um tempo tão notável ele não adiá-lo. Então Becan., c. 17, quares. 7, n. 2; Tur. e outros em comum. E a razão é que no ato da esperança não se justifica nem persiste na justiça divina, nem agimos em matéria meritória. Escola.

Resp . 2. O preceito da esperança *por acidente* obriga 1) quando um ato de oração, penitência, caridade, etc. está em preceito que, sem preceder um ato de esperança, não pode ser exercido. Assim pensam as autoridades citadas, e Filliuci, tr. 22, c. 8, n. 255. 2) Quando alguém é tão tentado que haveria perigo de consentimento, a menos que a mente se elevasse na esperança. Ver Filliuci, *loc. cit.* 2., Laymann l. 2, T. 2, c. 2; Bonacina, D. 5, busca. 3.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos :

1. É um pecado mortal esperar ou amar (com o amor do desejo) as coisas terrenas mais do que as celestiais, *por exemplo* , se alguém foi tão composto para desejar permanecer perpetuamente nesta vida e deixar o céu para Deus se ele ficar atrás na terra.

2. É igualmente um pecado mortal desesperar de alcançar Deus, ou a salvação e o perdão dos pecados ou os meios necessários para obtê-los, *por exemplo* , desesperar da assistência divina e da correção da vida. No entanto, não pode ser um pecado venial em razão da pequenez do assunto, pois seria prejudicial à misericórdia de Deus. São Tomás, q. 20, A. 3, Laymann, l. 2 t. 2. c. 2. n. 3.

3. Também é pecado mortal presumir a misericórdia de Deus, *por exemplo*, porque alguém espera o que é impossível de acordo com a lei ordinária; que se ele esperasse a remissão dos pecados e a salvação sem penitência, ou por seus próprios méritos e força natural, ou mesmo se alguém decidisse perseverar nos pecados o quanto quisesse, e ainda esperasse que ele estivesse indo fazer penitência antes da morte. St. Th., q. 21, art. 1; Laymann, *loc. cit.*

4. Por fim, é um pecado mortal odiar a Deus (isto é, com ódio à abominação ou aversão), *por exemplo*, se Deus nos desagrade, por assim dizer, como hostis por causa da vingança contra os pecadores. Ver Laymann, *loc. cit.*, Bonacina, disp. 3, q. 3.

21.—Esperança é definida de forma mais breve e apropriada como: “A virtude pela qual depositamos certa confiança na bem-aventurança vindoura e esperamos os meios para alcançá-la com a ajuda de Deus”. O *objeto material primário* da esperança (ou seja, aquilo que esperamos) é a bem-aventurança eterna, que é desfrutar o próprio Deus; o objeto *secundário*, porém, é a graça divina e nossas boas obras obtidas pela assistência divina. No entanto, o objeto *formal* (ou o motivo pelo qual devemos esperar) alguns dizem ser a misericórdia de Deus, outros a onipotência divina, exatamente como os tomistas têm em comum; outros dizem a promessa divina, assim como Jeuninus pensa; outros, por fim, dizem que é a bondade divina, na medida em que ele nos comunica as próprias graças para obter a salvação e, de acordo com esse entendimento, a bondade é a mesma coisa que a misericórdia divina; se alguém quiser que o objeto formal da fé seja a bondade de Deus, visto que ele é a coisa que se espera, o Continuador de Tourne, com razão, diz que não falaria corretamente. (*de praecept. Decalque. boné.* 1, art. 2, sec. 2, conclusão 2).

Posto isso, creio que se deve concluir que os três primeiros motivos mencionados constituem o objeto *formal* da esperança, a saber, a misericórdia, a onipotência divina, pela qual Deus nos dá assistência para vencermos os inimigos de nossa salvação e esses dois motivos são expressamente ensinados por São Tomás em *Quaestionibus disputatis*,

qu. un. *de Spe* , onde diz: “Assim, o objeto formal da esperança é a assistência da piedade e do poder divinos, por causa da qual os movimentos da esperança tendem aos bens esperados, que são o objeto material da esperança”. Acho que, além desses dois, um terceiro deve ser adicionado, a saber, a promessa divina, assim como Jeuninus corretamente pensa, ou a fidelidade divina em relação à promessa que ele mostrou para nos salvar por causa dos méritos de Cristo; caso contrário, sem essa promessa, não valeria a pena esperar a salvação com certa confiança.

Os vícios opostos à esperança, porém, como dissemos acima, são o desespero e a presunção. Quanto à presunção, deve-se notar que pecaria por presunção quem espera a salvação, seja apenas por seus próprios méritos, seja por causa dos méritos de Cristo, sem qualquer cooperação de suas boas obras.

Bussembaum diz aqui (n. 3) que peca gravemente quem deseja perseverar no pecado até a morte, esperando talvez se arrepender antes da morte, e cita São Tomás e Laymann, mas nenhum diz isso; em vez disso, St. Thomas apenas diz em 2.2. q. 21, A. 1, essa presunção é “esperar perdão sem arrependimento, ou glória sem méritos”. Além disso, ele acrescenta em a. 2, ad 3, que “pecar com o propósito de perseverar no pecado sob a esperança do perdão é presunção e aumenta o pecado. Mas pecar na esperança de receber o perdão em algum momento com o propósito de deixar de pecar e fazer penitência pelo pecado não seria presunção e diminuiria o pecado, porque assim parece que a vontade está menos estabelecida no pecado”. É por isso que, segundo São Tomás, não é pecado contra a esperança perseverar no pecado com a esperança de se arrepender em algum momento. Mas é verdade que só com grande dificuldade se pode ser absolvido de pecado grave contra a caridade para consigo mesmo, pois pelo comum consentimento dos Doutores, aqueles que assim o quisessem expor-se-iam ao grande perigo de sua condenação.

Por isso, Bonacina e Sporer (*de praec. spei* c. 4, n. 17) e Croix (l. 2, n. 126) dizem com razão que quem adia a penitência sob a esperança do perdão não peca contra a esperança enquanto essa esperança de a

remissão está apenas concomitantemente em relação ao pecado, mas não eficazmente para ele o motivo ou razão para pecar. O mesmo deve ser dito sobre aquele que pecaria sob a esperança do perdão. Pois então alguém deve ser julgado como pecando contra a esperança, quando a prontidão da esperança para obter o perdão se tornasse seu raciocínio, ou o motivo que o influenciava a pecar. Caso contrário, deve-se dizer que, se ele pecasse por paixão, esperando concomitantemente que o pecado fosse posteriormente remido. Então ele aumentaria os pecados sob o pretexto de que Deus perdoará dez pecados com a mesma facilidade com que perdoará cinco, ele peca por presunção, como diz o Cont. de Tournely diz, *loc. cit.* seita 6, conclusão 2, *Raro* .

TRATADO III: SOBRE O PRECEITO DA CARIDADE

CAPÍTULO I: Se, quando e como obriga o preceito da caridade para com Deus?

22. *Quando Deus deve ser amado?*

23. *Quando obriga o preceito da caridade?*

24. *Os casos são resolvidos .*

22.-A caridade de Deus é o amor da amizade, em que com justiça queremos a Deus e desejamos para ele todas as coisas boas, por causa da perfeição suprema e infinita da natureza divina.

Resp . 1. O preceito da caridade de Deus ordena que Deus seja amado acima de todas as coisas. Está claro nas Escrituras. A razão é que o fim último deve ser amado mais do que todos os meios que se referem a ele: certamente não intensamente (mesmo que isso também coubesse, ainda assim não está no preceito), mas apreciativamente, para que se faça nenhuma criatura mais do que Deus, e preferiria mais perder todas as coisas do que ofender a Deus e assim desejar o mal dele. São Tomé. 2.2. busca. 27, art. 3; Azor, Sanchez, Becanus, 2.2. c. 19.

(Veja o que vai ser dito no livro 6, n. 442, v. *Id Clare .*)

23.— *Resp . 2.* É provável que o preceito da caridade de Deus não obrigue: I. Quando um homem obteve suficiente conhecimento de Deus infinitamente bom, de quem tem todos os bens, a quem deve todas as coisas. A razão é que, embora ele possa servir a Deus por toda a sua vida por amor filial, não parece que isso possa ser feito a menos que ele obtenha um ato de amor. (Sobre este assunto, ver a proposição contrária condenada por Alexandre VII, prop. 1). São Tomás concorda (quest. 89, art. 6) e Navarra e Valent. etc. em comum (como observa Concina, disp. 24, d. 3, n. 50) não imediatamente após tal notificação se comete um pecado mortal, mas apenas se ele se atrasou notavelmente, *por exemplo* , além de um ano), contra Palaus, que o diz é provável que não obrigue. Se um escrúpulo perturba alguém sobre se ele cumpriu o preceito, Escobar ensina de Peter

Hurt. (2.2. d. 172, set. 1 § 24), que se alguém não se lembrou positivamente de que o omitiu, pode afirmar que o satisfaz. Verdade. (l. 1, c. 5, dist. 13, n. 9) contudo, adverte que é conveniente que alguém se acuse em algum momento na confissão com dúvida, se porventura violou aquele preceito, ou outros preceitos afirmativos. sobre os quais ele não tem certeza se eles obrigam ou foram violados. II. Quando houver o perigo de cair no ódio a Deus, a menos que se provoque um ato de caridade. III. Quando alguém é preso para expurgar, *por exemplo* , que vai morrer, ou celebrar, cujo confessor está ausente. A razão é que a contrição inclui um ato de caridade. 4. Se alguém pensa que não pode vencer a tentação grave, especialmente à beira da morte. Nesses casos, alguns acrescentam absolutamente o ponto da morte, na medida em que o caminho que devem escolher é muito seguro. Ver Laymann, l. 2, c. 2; Bonacina, L. 3, q. 4, parte. 2; Ferir. 2.2. dist. 174, sec. 6, § 17.

(E é muito provável, como Sporer, num. 45, e March., e Cont. Tourn. *de praecept. Decal.* , cap. 1, art. 3, sec. 3, concl. 1, num. 2, com Antoine, e em comum).

24.-1) É mortal se alguém omitir o amor de Deus quando o preceito obriga.

2) Ele também pecaria mortalmente se alguém amasse a Deus com um amor apreciativo ou estimativo menor do que pelas coisas criadas.

3) Da mesma forma, pecaria contra a caridade de Deus, se alguém não ama a Deus principalmente e pelo que ele é, como o fim último de todas as coisas; mas apenas por causa de outra coisa, *por exemplo* , a vida eterna ou para evitar o inferno, que Sylvest. e Navarra, ensinar é um pecado mortal, porque Deus não é amado apreciativamente acima de todas as coisas, se uma coisa diferente dele fosse amada como o fim principal. Acrescento, *principal* , porque (como bem diz Toledo, l. 4, c. 9), Deus pode ser amado por causa da recompensa da vida eterna, mas menos principalmente, que viz. a vida eterna ou os outros bens de Deus só seriam amados como causa

movente, para serem amados mais facilmente, com mais rapidez e fervor.

4. É um pecado mortal e o mais grave de todos se alguém odiar a Deus formalmente com o ódio da inimizade ou malevolência (que se opõe ao amor amigável), *por exemplo*, se alguém não deseja que Deus tenha conhecimento e poder, etc. Sobre isso, ver Laymann, Bonacina, *loc. cit.*; Sanches, L. 2, c. 3 e 5; Reg. eu. 27.

O objeto material da caridade para com Deus é primeiramente Deus, secundariamente nós e nosso próximo; além disso, indiretamente existem todas as coisas que aumentam a glória divina. O objeto formal é Deus, enquanto bondade infinita, segundo a agregação de todas as perfeições, ou perfeição infinita, como diz o Cont. de Tounrely diz (*loc. cit.*, seção 2, concl. 3). Mas Gonet supõe que o objeto formal da caridade é a bondade da natureza divina, exatamente como é a raiz de todas as perfeições, mas virtualmente distinta das perfeições. Bouvin, no entanto, diz que é cada perfeição divina, por causa da qual Deus é amado. Além disso, do senso comum dos sábios o verdadeiro ato de amor é dizer: “Meu Deus, porque és infinita bondade, ou porque és infinitamente bom, eu te amo sobre todas as coisas”.

Aqui há uma dúvida: 1) se o desejo de possuir Deus é objeto de caridade? E dizemos que deve ser afirmado, porque a caridade (como foi dito acima) visa a Deus como seu fim último e, portanto, o desejo de possuir Deus, que é certamente nosso fim último, é um ato de caridade mais próprio, ou mais perfeito do que os outros, pois a posse de Deus é caridade consumada. Daí um ato perfeito de caridade, pronunciou o Apóstolo quando disse: “Tendo desejo, me derreto e estou com Cristo”. (Filipenses 1:23) E Santo Agostinho ensina isso expressamente, escrevendo: “Chamo a caridade um movimento da alma para desfrutar de Deus por si mesmo”. Tampouco se opõe dizer que neste modo o objeto da caridade evitaria ser a mesma coisa e o objeto da esperança, que é igualmente a posse de Deus que se espera. Pois Habert responde com razão (tom 3, *de Spe*, cap. 2, quaest. 2), dizendo que a esperança visa a posse de Deus, como nosso bem, mas a caridade deseja possuir

Deus por causa da glória do próprio Deus; enquanto (como diz São Bernardo) “Quando um homem possui Deus, ele se esquece de si mesmo e ama a Deus com todas as suas forças”.

Há uma dúvida: 2) Se um ato de caridade é amar a bondade divina como algo que nos convém, visto que aqui o ato parece ser mais de amor de concupiscência do que de amizade? Jueninus, Habert e Gotti respondem com razão que se em um ato desse tipo consideramos nosso próprio bem como o fim, tal ato é realmente o amor da concupiscência, que pertence apenas à esperança. Mas se considerarmos o nosso bom ato como o termo da glória de Deus, amando a bondade divina, como nos convém, na medida em que nos ajuda a cumprir a vontade de Deus e alcançar o nosso fim último, que é amar a Deus e por causa do qual Deus nos criou, este é um verdadeiro ato de caridade, razão pela qual Santo Agostinho diz: “Então você deve amar isso para que você não deixe de desejar somente aquele que irá satisfazer você para sua recompensa.” (*No sal* . 134).

Além disso, amar a Deus por causa dos benefícios não é um verdadeiro ato de caridade, mas de gratidão, como dizem Habert e Croix (lib. 2, n. 147), a menos que, diz Habert, os benefícios sejam considerados comunicações com o divino. bondade: pois naqueles não amamos o nosso fim último, que recebemos, mas a bondade de Deus, que comunica.

Aqui, observe a proposição 10 entre os condenados pelo Papa Alexandre VIII: “A intenção, pela qual alguém detesta um mal e busca um bem, apenas para obter a glória celestial, não é correta nem agradável a Deus”. Então, ainda (Laymann diz, *de charitate* , cap. 2), alguém pecaria contra isso quando na intenção real ele se recusasse a amar a Deus, exceto por esperança ou medo.

CAPÍTULO II: Dos preceitos da caridade para com o próximo

A caridade para com o próximo ordena: 1) ordem em amá-lo; 2) amor aos inimigos; 3) esmola; 4) correção fraterna. Em seguida, proíbe: 1) o ódio ao próximo; 2) escândalo; 3) que injúrias, guerras e outros graves danos e males não lhe sejam impostos. O último é tratado no Decálogo, aqui no resto.

DUBIUM I: Que ordem deve ser preservada entre as pessoas amadas?

25. *Qual é a ordem da caridade para conosco e para com o próximo?*

26. *Se é lícito em algum momento privar-nos dos bens espirituais, ou expor-nos ao perigo de pecar por causa da caridade?*

27. *Quando somos obrigados a vir em auxílio do nosso próximo?*

25.—Resp. 1. Na ordem da caridade todos são mantidos segundo o amor de Deus: a) amar a si mesmo, segundo os bens espirituais; b) amar o próximo, em relação aos mesmos bens; c) a si mesmo quanto aos seus bens corporais; d) Nosso próximo, em relação ao mesmo; e) por último a si mesmo e, portanto, ao seu próximo em relação aos bens externos. Então pense Laymann, l. 2, T. 3, cap. 3, de São Tomás, em comum.

Assim estes casos são resolvidos:

1. Um homem pecaria contra a caridade para si mesmo se negligenciasse sua saúde espiritual ou corporal, o que é grave se for feito sem causa e com grande perda, *por exemplo*, de morte ou de uma peste grave. Verdade. eu. 2, c. 6, D. 1.

26.—Observe-se que falando *per se* alguém que pudesse se privar de bens espirituais que não são necessários para a salvação por causa de um bem espiritual ou corporal para o próximo, seria ele omitir entrar na religião para cuidar de seus pais ou filhos. Os Salamancans, *de praecepto charitatis*, tr. 21, cap. 6, ponto. 3, § 1, n. 26. Mas veja o que vai ser dito no livro 5, n. 78.

Da mesma forma, é lícito, por causa da salvação espiritual do próximo, expor-se ao perigo de provavelmente pecar, porque esse

perigo, quando existe uma causa grave para sofrê-lo, não é julgado como assumido voluntariamente (os Salamancans *ibid* n . 27, com Sanchez, de São Basílio). Ao contrário, *ibid.* , n. 28, com Valentia Azor e o ensinamento comum diz para este fim aquele que duvida do seu perigo, enquanto o perigo para o próximo é, por outro lado, certo; ou seja, se uma criança vai morrer com certeza sem batismo se você não vier, embora você não possa se aproximar sem perigo de subversão. Ver livro 2, n. 63, e livro 6, n. 453.

2. Não é lícito pecar para obter algum bem, mesmo venialmente, porque isso seria um mal espiritual. Laymann, *ibid*.

27.—3. Todos são obrigados a socorrer o próximo constituído em extrema necessidade espiritual, mesmo com certo perigo de vida; desde que houvesse esperança igualmente certa de ajudá-lo e um mal mais grave não ameaçasse; *por exemplo* , um foi detido com perigo de vida para batizar ou absolver aquele que vai morrer, se outro não estiver presente que o faria. Santo Agostinho, *de mendacio* ; São Tomás, qu. 20, art. 5; Rein., cap. 4).

Eu disse, em extrema necessidade, por exemplo, no caso de alguém estar prestes a morrer em pecado mortal, porque aquele que de seu ofício cuida de outro, como um pároco de uma paróquia, só é obrigado assim em um assunto sério, conseqüentemente não lhe é permitido fugir em tempo de peste, a menos que haja um substituto igualmente adequado. Valente. e Laymann, *loc. cit*.

Certamente, todos são obrigados a socorrer o próximo em extrema necessidade espiritual, até o ponto de jogar fora sua vida, desde que estejam presentes três coisas: a) Que a esperança de ajudar seja igual, como diz Busembaum, a Laymann; b) Que o nosso próximo não tivesse outros por quem pudesse ser assistido; c) que nosso próximo certamente seria condenado se não o ajudasse; de modo que (Malderus acrescenta) será certo para alguém que seu próximo não é convertido de outra forma por contrição ou pela operação da graça divina.

Por isso, se o próximo estiver apenas em grave necessidade, não é considerado que alguém o socorra com perigo de vida, bom nome ou bens, a menos que seja seu pároco, como diz com Busembaum, Cont. Torneio. *de praecept. decalque*. boné. 1, art. 3, sec. 4, pun. 1, conc. 2. *Dico* 2; ou a menos que sua perda temporal fosse leve, como os salamancanos, trato. 21, cap. 6, ponto. 3 § 1, n. 34. Por isso os salamancanos dizem (*ibid.* n. 32) com Suárez, Palaus, Coninck, de São Tomás (2.2. q. 26 art. 5 ad 3) que não se deve trazer de volta pecadores com tal perigo, nem navegar para converter índios quando há outros que podem fazer isso e os frutos eram incertos, como Tamb, Bonacina (*de char.* disp. 3, q. 4, p. 4, n. 2); Palaus, (p. 9, n. 9) e Cont. Torneio. *local cit.*

Por outro lado, eles dizem que um é realizado (os Salamancans dn 32) I. Se alguma comunidade estivesse em grave necessidade espiritual; porque então o dano grave que deve ser evitado é mais do que o seu dano particular. Daí, eles inferem que alguém está em perigo de vida para ministrar os sacramentos ao povo, que de outra forma estaria em perigo de perder a fé; ou se em um tempo de peste o povo fosse destituído de todos os sacerdotes, como Laymann *de char.* c. 3, n. 3.

Eles dizem: II. Está em grave necessidade aquele que, de seu ofício, deve vir em socorro que só espera o fruto. Portanto, pastores, viz. Bispos e párocos são afastados da justiça com perigo de vida para administrar os sacramentos necessários às ovelhas; como batismo e penitência, mas não outros. Tampouco o pároco pode então renunciar ao seu ofício (embora possa substituir outros com justa licença do Ordinário, como Laymann *ex communi* com Valent., *de char.* c. 3, n. 3; Palaus, p. 9, n. 13).). Assim, com Busembaum, o Salamancans tr. 21, c. 6, ponto. 3, § 1, n. 33 e 34 com São Tomás, Palaus, etc. E isso é certo, diz Croix (l. 2, n. 174). Ali, Suárez acrescenta que o pastor também corre o risco de grande perda temporal de seus bens temporais para obter a grande utilidade espiritual de seu súdito. Além disso, o que é uma necessidade espiritual extrema e grave? Croix (dln 175, com Cárdenas, Valent., etc.) diz que é extremo quando um vizinho está em perigo próximo de danação, ou de pecar pela veemência de sua paixão (mas os

salamancanos dizem melhor, *ibid.* n. 32 , assim como o Palaus, dn 9 com Bonacina, que ninguém é considerado com perigo de vida ou bens para arrancar a outrem de pecados dos quais se possa libertar por conta própria ou por penitência), grave mas é quando pelas circunstâncias tornar a salvação eterna difícil para ele.

Qual é a obrigação de absolver o moribundo com perigo de vida? Deve-se afirmar, se alguém estava habituado aos pecados e era tão inculto que não sabia provocar um ato de contrição. Então Palaus, pág. 9, n. 6; Coninck, d. 13, dub. 7, n. 90; Navarra, c. 24, n. 9; os Salamancans *ibid.* n. 31; Mazz, c. 2; § 3, etc. Mas em tempo de peste penso com Laymann, que acima contra Palaus, dn 6, in fin. os sacerdotes são considerados, depois que outros caíram, para absolver o moribundo com perigo de vida, porque em tal multidão de moribundos os ignorantes desse tipo falharão.

Quaeritur: se alguém é considerado culpado de matar um homem que prejudica alguém para a defesa de uma vida inocente? Laymann (*de char.* dc 3, n. 5), afirma-o como é mais provável com Navarra, Molina, etc., a menos que não pudesse matar sem grandes problemas. Mas é mais verdadeiramente negado, como abaixo no livro 4, no 5º preceito, n. 390.

4. Normalmente não é permitido desconsiderar sua vida por outro. Acrescento *ordinariamente* , porque é lícito se for uma pessoa pública de quem muito depende, como mesmo em uma república, para a fé, para defender a religião, ainda mais para um amigo querido por causa de Deus. Lessius, L. 2, c. 9, D. 6; Laymann, *loc. cit.*

Resp. 2: Em relação aos próximos, entre eles esta ordem deve ser preservada: 1) Quem é melhor, mais amável, por aquele amor que acompanha a alegria em relação aos bens possuídos, assim como a honra, o culto e a reverência. Assim, *por exemplo* , um homem santo deve ser mais amado do que um pai perverso. A razão é porque ele está mais unido ao objeto particular da caridade, que é Deus. Da mesma forma, pais mais do que filhos ou esposa, e benfeitores mais do que aqueles a quem fazemos o bem. Laymann, *loc. cit.* e comum.

2) Agradecidamente, e por aquele deleite com que desejamos o bem de outrem que ainda não possui, sejam mais amados com bondade aqueles que mais se unem a nós em relação a esses bens, que são devidos a tal conexão e em que se baseiam.

Assim, resolvem-se :

1. Nos bens da natureza e na conservação da vida corpórea, deve-se prover (fora de extrema necessidade) em primeiro lugar a esposa, porque ela é uma só carne com o marido. Em segundo lugar, para os filhos (Em igual necessidade, em primeiro lugar deve-se prover tanto para os filhos quanto para os pais. Os Salamancans *de IV praec. Decal.* tr. 24, c. unic., punct. 1 § 1, n. 21, com St. Thomas e o ensino comum). Em terceiro lugar, para os pais e, na verdade, para o pai e a mãe; em quarto lugar, para irmãos, irmãs, depois os mais próximos, domésticos e empregados domésticos. Eu disse *fora de extrema necessidade* ; porque nisso os pais, na medida em que lhes deram a vida, devem ser preferidos até mesmo à esposa e aos filhos. Laymann, *ibid.* , n. 5 e 6, assim também o Continuator de Tournely, (*de praecept. Dec.* cap. 1, art. 3, seção 4, punct. 2, concl. 4, in fin. num. 2), e mais provavelmente contra os salamancanos dn 21. Note-se aqui que em extrema necessidade os pais devem ser preferidos aos credores. Os Salamancans *ibid.* , n. 25; com Caetano, de Soto, contra Navarra, etc.

DUBIUM II: Sobre ódio e boa vontade para com os inimigos

28. *Se alguém é considerado para mostrar sinais comuns de boa vontade ao seu inimigo?*

29. *Se alguém é obrigado a perdoar uma injúria?*

30. *Se uma abominação poderia ser lícita? Se o dano desejado contra nosso próximo deve ser explicado na confissão? E se às vezes pode ser lícito desejar mal ao próximo?*

28. — É certo que os inimigos devem ser amados de alguma forma, pois são nossos vizinhos, o que diz São Tomás em 2.2. qu. 25, art. 1, em comum com todos. Em vez disso, é perguntado sobre o modo e se eles poderiam ser mantidos com ódio.

Resp. 1. Cada homem, pelo menos um homem particular, deve mostrar sinais comuns de boa vontade e bondade para com seu próximo, mesmo que seja seu inimigo por preceito, mas coisas especiais apenas por conselho, a menos que o raciocínio de uma obrigação venha de outro fonte. Assim, a opinião comum é válida, com Laymann c. 4, ex. São Tomás, *loc. cit.*, q. 25, A. 8 e 9. Eu disse 1) *sinais comuns*, do tipo segundo Caetano, v. *Odium*, há coisas que devem ser para um cristão de qualquer cristão em comum, para um concidadão de um cidadão, de parentes para parentes. A razão é, no entanto, porque essas coisas negam a vingança por um dano, o que não é lícito para um homem privado. Eu disse 2) *a menos que a fundamentação da obrigação viesse de outra fonte*, tal seria, *por exemplo*, a) medo de escândalo por omissão; b) esperança de salvação para um inimigo; veja Azor, lib. 11, cap. 3, c) Necessidade temporal, ou espiritual; d) súplica de culpa e exibição de sinais especiais de amor. A razão é que negligenciar esses casos de sinais especiais seria uma declaração externa de ódio. Laymann, *loc. cit.*

Assim, ficam resolvidos os seguintes casos:

1. Ao falar *por si* , nenhum homem é considerado como positivamente amado por um inimigo, e por um ato peculiar, nem para cumprimentá-lo, falar com ele, visitá-lo quando está doente, consolá-lo quando triste, recebê-lo como hóspede ou comportar-se de maneira familiar com ele, etc., porque estes são sinais especiais de amor. Filliuci, trato. 28, c. 1. Digo, *per se* , porque se houvesse uma omissão escandalosa, ou por algumas horas se pudesse reconciliar um inimigo consigo mesmo e com Deus sem inconvenientes, e omitir estes seria um pecado grave, assim também, se uma pessoa de um posto mais baixo costumava preceder outro na saudação, *por exemplo* , um súdito e um prelado. Laymann, *loc. cit.*

(Assim também, se alguém antes persuadissem um inimigo a mostrar sinais peculiares, como Cont. Tourn. *de praecept. caridade.* , *loc. cit.* seita 3, conclusão 3. Em quinto lugar, com Suárez, Bonacina, etc., pois este ainda não é mantido com grande inconveniência para si mesmo, desde que remova o escândalo).

2. Não é permitido excluir um inimigo das orações comuns, *por exemplo* , da oração do Senhor, que foi estabelecida para a comunidade, nem das formas comuns de esmola, saudação, resposta, na venda dos produtos expostos, porque estes são sinais comuns de boa vontade e, portanto, agir contra eles, *por exemplo* , convidar todos os parentes, expostos a todos na vizinhança ou na sociedade, a cumprimentar por costume, embora apenas tenha excluído o inimigo, é de sua natureza e regularmente um pecado mortal. St. Thomas, Navarra, Laymann, *loc. cit.*

Acrescento 1) *pela sua natureza* , porque se a leveza do assunto ou uma causa razoável desculpar, *por exemplo* , se um pai ou superior tirar essas coisas de um inferior ou subordinado por causa de correção por um tempo, será leve ou nada, porque ele tem o direito de punir. Acrescento, 2) *regularmente* ; porque se uma pessoa não cumprimenta um inferior muito maior, *por exemplo* , um nobre e um rústico, um pai e um filho, não parece ser um pecado mortal, como observam as autoridades. Sá, *verbo. Charitas* , Bonacina, D. 3, q. 4, pág. 3; ver Azor, 3, p. 1., 12, c. 2, 13.

(Além disso, o Continuator de Tournely, *loc. cit.* , *Tertio, si quis* , observa que se alguém se recusou a conversar com um inimigo porque não pode esperar nada além do mal, ou porque (como diz São Bernadine de Siena) , provavelmente ele teme que isso aconteça uma coisa pior, então ele pode se abster desses sinais de amizade, apenas ele deve amá-lo interiormente e reparar escândalos com os outros).

Quaeritur: Segura- se para cumprimentar um inimigo? Resp. Não, falando regularmente, porque a *omissão* de uma saudação não é um sinal de ódio, a não ser que antes de sempre o tenha feito, ou a menos que pelas circunstâncias se conclua que um odeia o outro porque não fez uma saudação, ou que se ele fosse um superior, ou a menos que ocorra com um grande número de pessoas presentes, entre as quais ele saúda os demais com uma exceção. Palaus, (*de char.* p. 6, n. 5, com Valentia et Concina, Slam. tr. 21, c. 6, punct. 2, n. 21, Mazz, *de char.* c. 21, § 2, q 3, Bonacina, *de char.* d. 2, q. 2; Tamburinius, *de char.* c. 1, n. 11; Sporer I praec. n. 29). Ou mesmo (deve ser acrescentado) se sem grande inconveniência ao cumprimentar um inimigo se pudesse libertá-lo do ódio e da falta grave, para isso parece justo que a caridade o vincule, como o Cont. Torneio. corretamente diz (*ibid.* , Quinto, num. 4). Ao todo, deve-se cumprimentá-lo de volta, porque, caso contrário, ele seria pensado para desprezar seu inimigo e pretender perseverar na hostilidade, como os autores citados comumente ensinam. Exceto, a menos que alguém fosse um prelado, pai ou juiz, ou a menos que fizesse isso não por ódio, mas apenas por tristeza por uma injúria recebida, como Sporer, Mazz e Hurt (citado por Tamb, *loc. cit.*) ensinar, apenas (como Roncaglia e Mazz com anúncio de Tamb) de um curto período de tempo de quando recebeu a lesão. Além disso, um religioso que se recusasse por um tempo notável, digamos, depois de uma semana, a falar com um inimigo, Sporer (n. 34) diz com razão que não deve ser absolvido.

29.—3. Quem você gosta não só perdoa interiormente um inimigo que legitimamente pediu por isso, mas também mostra sinais

exteriores de perdão; ainda Trul. (l. 15, c. 5, d. 5) de Azor e Filliuci, negam que ele seja detido imediatamente após uma ofensa ser perdoada na medida em que possa ser um assunto violento, e além da fragilidade humana.

(Assim também Sporer pensa ser provável, *de 1 praecept.* , cap. 6, n. 44 com Tamburinius, de comm., porque parece além da fragilidade humana obrigar um homem ferido a reconciliar-se quando a perturbação ainda não foi acalmada. Por isso, deve-se buscar um momento oportuno, e, entretanto, bastará que o ofendido deixe de lado o ódio.)

Ele não está obrigado a retribuir a satisfação do dano se foi ferido por ele, nem aceitá-lo, se oferecido, mas também pode buscar juridicamente uma compensação, desde que em cada caso tenha sido posto de lado o ódio, como Valent., Navarra, Laymann, L. 2, T. 3, c. 4 ensinar. Mas se um castigo ainda fosse muito grave, *por exemplo* , a pena de morte, a mutilação, nem para o ferido dele surgisse uma vantagem, não parece que, depois de rezar pelo outro, a vingança possa ser buscada sem pecado. Da mesma forma, se satisfaria o quanto pode, ao que não pode, parece pressioná-lo contra a caridade, como ensinam Sylvius e Filliuci, tom. 28, cap. 11, qu. 9.

Embora qualquer pessoa que você queira seja condenada a perdoar um inimigo por uma injúria, ainda assim os salamancos dizem (trato. 21, c. 5, punct. 2 n. 18) que nenhum homem é considerado para perdoar a vingança pública, uma vez que a punição resulta em o bem do Estado. Mas aí, Bañez sustenta, com Busembaum (como acima) que é difícil então não usar a inveja como vingança se a pena for capital ou de mutilação: e isso deve ser dito de toda pena grave, porque é difícil para o ofendido amar a vingança pública por amor ao bem comum separado do amor à sua própria vingança, como advertem os autores. (Laymann, *de charitate* , c. 4, assert. 3; Sporer *de l. praec.* c. 6, n. 20; Viva, *de char.* art. 5, n. 3; Roncaglia, tr. 6, c. 2 , q. 2). Por isso, adero a Antoin (*de virt. Theol.* cap. 2 qu. 3), porque falando de forma prática, nunca é permitido buscar o *castigo de um inimigo, mesmo que seja feito pelo justo e*

Autoridade Legítima. Além disso, o Cont. de Tournely diz (*de praecept. Charit. sec. 3, concl. 3, Quaer. 4, Dixi* , com Habert), alguém pode justamente buscar a satisfação por danos na presença do juiz, caso contrário, toda a sua família pode sofrer infâmia . Da mesma forma, São Tomás (2.2. qu. 108, art. 1) diz que a vingança pode em algum momento ser lícita, nomeadamente se for tomada “para a correção do pecador, ou para o seu governo, e as demais .” Acrescenta: “E a preservação da justiça”, mas esta última (como foi dito) é mais especulativa do que praticamente verdadeira, ou pelo menos mais rara.

30.—Resp. 2. Mesmo que o ódio à hostilidade, seja para uma pessoa como ela é em si mesma, e seus bens, desejando o mal para ela, como tal, ou enquanto é mal para ela, o que por sua natureza seria um pecado mortal , no entanto, o ódio à abominação, seja da qualidade em que não um homem, mas sua malícia, ou pelo menos uma pessoa na medida em que ela é apenas má, ou nós a evitamos como prejudicial a nós, muitas vezes é lícita, como ensina Coninck. a 29, dist. 3) com outro pecado comum.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos:

1. Na confissão, basta dizer que desejou um grave mal ao próximo, não precisa explicar as espécies do mal, *por exemplo* , a morte, a infâmia, etc., todos abraçados sob uma única razão de malícia. (Cajetan, Bonacina, Turr., Trull., lib. 1, cap., ensinam que isso é provável; mas Suarez e Palaus, t. 6, dist. 4, p. 1, ensinam que o contrário é mais provável. Além disso, a primeira opinião não é provável se alguém propuser eficazmente algum mal especial para infligir a alguém, pois então a espécie do mal deve ser explicada, porque então uma proposição depravada toma a espécie de um ato externo ou de um dano pretendido. o que foi dito no livro 2, nº 5, qu. 5).

2. Embora desejar algum mal ao próximo, *por exemplo*, temporal (desde que não seja mais grave do que justo), na medida em que for bom para ele, *por exemplo*, uma praga ou adversidade, para que ele fique livre dos pecados. Bonacina, D. 3, q. 4, parte. ult. §1. *Ex multi*. Deve-se ter cuidado, no entanto, para não fazê-lo por vingança, da qual, se alguém lesse o Salmo 108 sobre seu inimigo, pecaria mortalmente. Mas geralmente, por causa do bem espiritual, próprio ou alheio, é permitido desejar males para um castigo ineficaz sobre os outros pelo afeto, porque quando neste afeto o bem espiritual é preferido ao temporal, ele não é desordenado. Veja Lessius, lib. 2, cap. 47. (Veja o que foi dito no livro 2, n. 21).

Assim, embora, *por exemplo*, desejar a morte de um heresiarca, ou um perturbador da paz pública, por causa do bem comum, e de muitas coisas, de acordo com o que está escrito em Gálatas 5: 'Seriam eles arrancados?' Da mesma forma, ficar triste pelo fato de que dignidades foram conferidas àqueles indignos deles, ou à sua saúde, que disso aproveitam para pecar. Assim também desejar a morte, pobreza extrema ou doença para alguém que pare de pecar e mude sua vida para melhor. Pela mesma causa, Bonacina, Azor e Palaus (tit. 6, p. 1, n. 11) absolvem do pecado uma mãe que deseja a morte de suas filhas, na medida em que é por deformidade ou pobreza que ela não pode convenientemente e honestamente casar com eles. (Mas isso dificilmente deve ser admitido, como dizem os salamancos com razão, *de pecc.* tr. 20, c. 13, punct. 5, § 1, n. 46, Roncaglia, tr. 2, c. 3). No entanto, mesmo que alguém pudesse desejar a própria morte, Navarra e os demais dizem que é mortal, mas para evitar males graves, *por exemplo*, aflição interna, é lícito desejá-la. Sanchez, de Soto, Granadus Diana, p. 5, tra. 14, r. 29. (Assim também Viva corretamente admite, sup. prop. 14 Inoc. XI, n. 3, se alguém experimentar uma morte amarga, de Eccli. 30:17, onde: 'a morte é a melhor parte do que uma vida amarga,' para Elias, 3 Reis 19:4 pediu por sua vida que ele morreria 'para evitar as armadilhas de Jezabel). Assim também Trull., lib. 1, dist. 2, n. 11, desculpa uma mulher que deseja a sua morte ou a de outro para evitar uma doença

grave, pobreza, uma vida amarga, etc. ou outros males semelhantes, *por exemplo*, infligidos por seu marido. No entanto, Diana (*loc. cit.*) condena por pecado mortal as mulheres fracas que desejam a morte por causa dos menores agravos, a menos que (como acontece muitas vezes) fosse desculpada por um defeito de conhecimento e deliberação. (E não é improvável, com *Potestat de I. praec.* n. 298).

3. Um *privatus*, que se afasta de outro foge dele, se ele o fizer para privá-lo de sua vida e consolo, e também para que ele sofra tristeza e seja mau para ele, é o ódio de hostilidade e um pecado; mas se nada de mal lhe é desejado se fugir, porque sua natureza foi deformada, ou geralmente foi agravante para você, é um ódio à aversão e ao pecado se for sem razão, não será se a pessoa for excessivamente amarga, desde que o desprezo, o escândalo e o desejo de vingança estejam ausentes. Ver Bonacina, *loc. cit.*

Observe aqui três proposições condenadas por Inocêncio XI:

Prop. 13: Se alguém agir com a devida moderação, pode sem pecado mortal ficar triste pela vida de outro e se alegrar com sua morte natural, desejá-la por um afeto ineficaz e desejar, nem mesmo por antipatia por sua pessoa mas por abrandar sua vida temporal.

Prop. 14: É lícito com o desejo de absolvição buscar a morte do pai, nem mesmo como um pai ruim, mas o bem daquele que deseja, porque sem dúvida se obterá sua herança.

Prop. 15. É lícito ao filho alegrar-se com o assassinato de seu pai perpetrado pelo filho embriagado, por causa da vasta riqueza que daí obterá em sua herança.

DÚBIO III

Sobre o preceito da esmola, ou misericórdia corporal

31. *Se somos chamados a dar esmolas dos bens da vida, ou coisas necessárias ao seu estado?*

32. *Se ajudar os pobres é uma necessidade comum?*

33. *Se podemos fazer esmolas com os bens de outra pessoa?*

31.—Suponho que: 1) A obrigação deste preceito nasce de uma dupla cabeça: a) Da necessidade do pobre mais próximo; b) da pessoa que possui coisas ousadas ou necessárias, ou coisas supérfluas.

Suponho que 2: É uma dupla necessidade dada ao nosso próximo. a) chama-se *extremo*, do qual o perigo de vida ou mesmo de uma doença grave e cotidiana, ameaça o pobre, segundo Diana (p. 5, tr. 8, r. 1). b) *Sepultura* de onde corre perigo de grave mal, como cativo, infâmia, grave perda de bens, ou estatuto, de onde sucede que com dificuldade alguém se pode sustentar; *por exemplo*, se ele não puder viver de acordo com seu estado, ou se um homem nobre for obrigado a servir outro, ou se um trabalhador qualificado ou um homem honesto mendigar. c) É chamado *comum*, em que os mendigos trabalham em coisas triviais. Laymann lib. 2, trato. 3, cap. 6.

Suponho 3: chamam-se bens necessários e supérfluos, seja em relação à vida ou à natureza, seja em relação ao status, ou condição decente de uma pessoa, da maneira que os seculares raramente pensam que são supérfluos, como Laymann e Navarra (c. 24). Pois, as coisas que são necessárias para alimentar os filhos, empregadas domésticas, doações dignas, convidados para jantar, receber convidados (ainda assim, essas coisas não são as que são proibidas a todos, assim como a pompa, cada um exige isso de si mesmo, mesmo depois de eventos comuns foram considerados, herdeiros, necessidade futura, etc.), não são supérfluos.

(Observe aqui a proposição 12 condenada por Inocêncio XI, que dizia: “Dificilmente encontrareis em assuntos seculares, mesmo entre reis, bens supérfluos. supérfluo.”)

Resp. 1. Nenhum homem é obrigado a dar esmolas de seus bens necessários à sua vida, mesmo que o pobre fosse uma pessoa da qual dependeria a segurança do Estado. Esta é a opinião comum, e a razão é clara na ordem da caridade.

Resp. 2. É provável, pelo que é supérfluo por natureza, e estabelecido que alguém é considerado dar mesmo em grave necessidade, para vir em auxílio de seu próximo se ele pensa que provavelmente não irá ajudá-lo; e que, como Azor (lib. 12, cap. 7); Sylvius, e Fumus o teria, está sob pecado mortal, contra Medina, que quer dizer que seja apenas um conselho. A razão é que, quando nas Escrituras os homens são freqüentemente condenados por causa da negligência das obras de misericórdia, estas não são restritas a uma extrema e rara necessidade. Ver Laymann, *loc. cit.*

(E isso deve ser feito com Viva em d. prop. 12, n. 8, e Bonacina, tract. 6, cap. 3, q. 2, com Suárez, Palaus e Azor, os Salamancans tr. 21, cap. 7, punct. 1 § 2, n. 12, com a opinião comum de St. Thomas, 2.2. u. 32, art. 5 ad 3. E parece claramente inferido da referida proposição 12. No entanto, Viva observa (e o Cont. de Tournely diz a mesma coisa, *de praec. char.* sect. 5, punct. 2, resp. 1 com Sylvius), que nem em um assunto grave nem em extrema necessidade alguém seria considerado gastar grandes somas de riqueza em os pobres, pois estes meios são muito difíceis e quase moralmente impossíveis. Um beneficiário é detido a menos que queira aplicar o resto a outras obras).

Resp. 3. Ordinariamente, considera-se que alguém ajuda o próximo em extrema necessidade com bens que também são, de alguma forma, necessários ao seu estado. Suárez, Laymann ex. com. Ainda assim, provavelmente se satisfará se ele doar com o ônus da restituição, quando for mais rico, Vas. etc. contra Suarez, Coninck, etc. Ver Diana, p. 5, T. 8, R. 5.

Acrescento *ordinariamente*, porque se se pensasse uma perda maior, que alguém seria privado de seu estado, do que a morte do indigente, não se sustenta. Azor, *loc. cit.*

Resp. 4. É provável que, para nosso próximo constituído em grave necessidade, cada um seja considerado para ajudá-lo com o mínimo prejuízo de seu próprio estado; porque em sua modesta inconveniência, ele é considerado para impedir uma inconveniência

maior ao próximo. Laymann, *loc. cit.*, St. Thomas, Bonacina, dist. 3, q. 4, pág. 6.

Do exposto, deduz-se:

1. Os homens privados não são obrigados a procurar os pobres, Vasquez, etc.; mas se hesitam na extrema necessidade de alguém, ele é obrigado a descobrir a verdade. Sanches, Diana, pág. 5, T. 6, R. 39.
2. Nenhum homem é considerado para dar grandes recursos de dinheiro aos pobres, para melhorar o remédio mais precioso necessário para preservar a vida, ou para fornecer um remédio contra o perigo de morte. Sa e Coninck, disp. 27, dub. 8, n. 135. E a razão fica clara pelo exposto.
3. Se o próximo necessitar apenas do uso da coisa, basta dar a ele, *por exemplo*, se alguém fosse dar uma roupa de inimigos despojados, ou em uma noite ferida, até que ele voltasse para casa. Laymann, Bonacina, *loc. cit.* (com o Continuador de Tournely, *loc. cit.*, r. ad 2). 32.—Resp. 5. Nas necessidades comuns dos pobres, em algum momento é obrigado a dar esmola quem tem os bens da natureza e os bens supérfluos ao seu estado. Então St. Thomas, Suarez, Bellarmine pensam em comum, contra Navarra e Vasquez, que negam que seja realizada. O raciocínio é, tanto porque cada um deve amar seu próximo, como a si mesmo, e porque, de outra forma, os pobres cairiam em grave necessidade. Ainda assim, esta obrigação só parece estar sob pena de pecado venial, como bem diz Medina; e ele, se não houver justa causa para negá-lo, caso contrário, *sub nullo*. Ver Laymann, Bonacina, *loc. cit.*

Quaeritur: Se nas necessidades comuns dos pobres haveria uma grave obrigação de dar esmolas do que é supérfluo ao seu estado?

A primeira opinião diz que não, e Santo Antonino sustenta isso (p. 2, tit. 1, c. 24 § ult.) onde, falando sobre as riquezas destinadas à esmola, ele fala apenas sobre o que “do supérfluo de cada necessidade, viz. da natureza e da pessoa, ele não atende aqueles que sofrem grandes

necessidades, embora não sejam extremas;” da mesma forma Laymann, tr. 2, cap. 6, n. 5, com Alensi, Major e Gabr., Dian p. 2 tr. 15, r. 32, com Turrianus, Abbat., Fernand., Victorell., Vasquez e Medina, da mesma forma Sotus e Sylvius, com Croix, l. 2, n. 202., com Covarruvias, Pe. Navarra e Malder, citados por Bonacina t. 2, D. 3, q. 4, pág. 6n. 7, que, no n. 8, julga provável com Cárdenas (citado por Croix, n. 203). A razão é que, em comum, a obrigação da esmola não surge da superfluidade dos bens, mas da necessidade urgente do próximo; caso contrário, não seria lícito aos ricos conceder doações de bens supérfluos a outros; pelo menos (como diz Laymann), uma vez que a miséria comum dos pobres é geralmente leve e tolerável, não parece um pecado grave recusar-se a ajudá-los.

Mas a *segunda opinião* é mais comum, a qual eu aderi, e ela a sustenta, e muitas autoridades a sustentam. (Palaus, tr. 6, d. 2, p. 2, n. 15; Holm. tr. 1, § 4, num. 177; Viva, na prop. 12, Innoc. XI, n. 3; Cont. Tourn . *de charit. sec.* 5, punct. 2, v. *Prob.* 3, pars.; Sanchez; Cons., l. 1, cap. 5, dub. 6, n. 37; com Aragão. Ledesma, Bann., Abul., etc., os Salamancans tr. 21, cap. 7, punct. 1, § 2, n. 17, com Caetano, Tapia e Prado), que seguem São Tomás, 2.2. q. 32, art. 5, onde diz: “Portanto, dar esmola do que é supérfluo está no preceito e dar esmola a quem está em extrema necessidade”. Problema 1: de Lucas 11:41, “Além disso, dê esmolas, e todas as coisas serão purificadas para você”. Problema 2: pela razão; tanto porque a divisão das coisas feita pelo comum consentimento das nações não pode prejudicar os pobres, e porque se os ricos não tivessem a obrigação absoluta de ajudar os pobres em comum, eles poderiam ignorar tudo em sua necessidade. E aqui deve-se notar o que Navarra diz (c. 24, n. 6) com Caetano, a saber, que diz respeito a todas as coisas que são necessárias para preservar um estado decente, não apenas para crianças e servos, e manter convidados, mas mesmo para presentes honestos, jantares e para fazer compras com magnificência moderada; e assim corresponde à razão da primeira opinião; e anúncios de Navarra (*ibid.* , com Caetano, e Sylvest., de St. Thomas), que não consiste necessariamente na decência dos estados no indivíduo, mas ele terá a latitude e é maior naquele cujo status é maior.

Além disso, Viva (*loc. cit.* , n. 11), Mazzot. (tom. 1, pag. 441, quaest. 1), Roncaglia (*de charit.* cap. 3, reg. in praxa, n. 2), os Salamancos (tr. 21, c. 7, p. 1, §2) , n. 18) com Lorca e Tamburinius (*Dec.* lib. 5, c. 1, §1, n. 17) com outros, dizem que é provável que não haja obrigação de conceder toda a riqueza supérflua deste tipo aos pobres ; pois este preceito não obriga os indivíduos *in solidum* , mas todos os ricos em comum, dos quais, se os indivíduos doam alguma coisa, basta ajudá-los nas necessidades comuns. É por isso que Sylvius escreve assim: “Os ricos não dão a todos os poderes que vêm à mente, nem a totalidade do que é supérfluo, mas não tão modestos pela quantidade de sua substância que, se algumas riquezas são feitas pobres não teriam subsídio”. Sánchez concorda com isso (*loc. cit.* n. 38) com Ledesma, dizendo que ter riquezas supérfluas ao seu estado não o obriga a doar tudo aos pobres, mas em algum momento, e de maneira moral, para que ele cumprir a sua obrigação de rico que cuida dos pobres, às vezes ajudando-os, assim conclui, peca mortalmente quem decide não dar esmolas nas necessidades comuns, ou quem é notavelmente negligente nisso. Laymann (*loc. cit.*) pensa a mesma coisa, onde, embora diga que essa obrigação não vincula *sub gravi* , no entanto, ele afirma que o rico vive em mau estado de vida que tão desumanamente repele o pobre. Mas acrescenta que o confessor não deve recusar facilmente a absolvição a um homem tão rico, pois nesta obrigação os médicos não concordam quanto à gravidade. Além disso, Viva, Tamburinius, Mazzot. e Roncaglia, com uma opinião mais comum, supõem que o homem rico provavelmente satisfaça doando um quinquagésimo quinhão de seus recursos, ou duas moedas de ouro de cem, mas não na mesma proporção, se seus riquezas excedem muito isso. Por outro lado, acredita-se que os eclesiásticos concedem aos pobres, dos meios de seus benefícios, o que resta depois de seu sustento. Ainda assim, basta que os Bispos dêem aos pobres um quarto, mas o clero em benefícios mais simples um quinto ou sexto, como diz Viva (n. 11) e Roncaglia, só devem aplicar outros em outros usos piedosos. Mas veja o que será melhor dito no livro 4, n. 491, qu. 1.

Assim, os seguintes casos são resolvidos:

1. Quando o pobre comum, mesmo que por nudez, peste, etc., parece dar sinais de extrema necessidade, raramente alguém é obrigado por preceito a ajudar, mesmo de bens supérfluos, porque geralmente essa necessidade é exagerada para comover os espectadores, e porque se presume que são assistidos por outros. Mald., Wiggers, Diana, p. 5, T. 8, R. 17.
2. Se alguém que é rico e abundante por muito tempo negasse toda esmola, com o propósito de dar melhor e em lugar e tempo mais convenientes aos necessitados, ou convertê-la em outro uso piedoso, não pecado, uma vez que ele tinha uma causa justa para recusar; mas se tal homem afastasse desumanamente os pobres dele sem uma causa razoável, então Laymann diz que vive em mau estado.
3. A ninguém, por mais rico que se queira, repelindo sem esmola todos os pobres, a absolvição deve ser facilmente recusada, tanto por causa da dúvida e desacordo dos médicos sobre esta obrigação, como porque dificilmente se não finja ao menos a causa aparente, se afirma possuir riquezas supérfluas.
4. Ainda que a referida esmola fosse entendida em relação a todos os necessitados, mesmo pecadores, infiéis e inimigos, ainda assim os magistrados sentenciantes não devem excluir os peregrinos pobres dos seus cidadãos, por justa causa. Laymann, *ibid.*, Trulench, L. 1, c. 5, d 10.
5. Tanto para os religiosos como para os outros pobres, deve ser dada esmola, porque a sua pobreza e necessidade são verdadeiras e justas, ainda que contraídas voluntariamente, pois a vontade e a causa terão sido racionais e agradáveis a Deus. Lorc., Diana, pág. 5, T. 8, R. 18. Outra coisa para aqueles que são culposamente pobres por vontade própria, como os vagabundos. *Ibid.*, R. 19.
- 33.—Resp. 6. A esmola só deve ser feita para bons propósitos e de fontes de que o homem tenha livre administração. Ainda assim, pode ser feito com os bens de outra pessoa quando um vizinho está em

extrema necessidade, e não pode ser auxiliado por outra fonte; pois então todas as coisas são comuns.

(Mas, se você entregar sua coisa a ele, e lhe der a de outra pessoa, parece que você será restituído, porque você não poderia determinar os bens de outro quando os seus estavam à mão. Então pense Croix, lib. 3, p. 2, n. 431, com Sporer, porque nesse caso o preceito da esmola obriga-te a trazer ajuda dos teus próprios bens).

Mas em necessidade comum, só é permitido com o consentimento tácito ou expresso do proprietário dos bens. São Tomás, 2.2. q. 32, art. 7; Regina, N. 286, Filiuci, Laymann, Bonacina, *loc. cit.*, num. 11, Lessius, lib. 2, cap. 12.

Assim estão resolvidos:

1. Não é permitido dar esmolas de bens passíveis de restituição, *por exemplo*, de bens roubados; no entanto, é lícito do que foi adquirido por trabalho ilícito (mas não com injustiça), *por exemplo*, do lucro do comércio de uma prostituta. A razão é que, porque os últimos são próprios, os anteriores não eram.
2. Não se pode dar esmola aos filhos, filhos de servos, servos, servas ou esposas, em que se resuma a vontade dos pais, senhores e maridos. Mas em casos particulares, em que a esposa pode dar, veja em seu lugar preceito. 4 e 6, cap. 1, D. 4, ver Bonacina, disp. 5, questa. 5, pág. 6, Diana pág. 5, T. 8, R. 25, onde de Hurt., ele observa que se o pai não dava esmolas, seu filho pode dar por ele.
(Quanto às esposas, ver livro 4, n. 540).
3. Os tutores e curadores, que se ocupam dos bens alheios, podem dar uma modesta esmola dos bens que administram, tal como devem fazer, sem dúvida, de quem são as coisas. Vasquez, Azor, Concina, Diana, p. 5, T. 8, R. 35.

DUBIUM IV: Sobre a misericórdia espiritual, ou o preceito da correção fraterna

34. *Por causa de que pecado devemos corrigir nosso próximo?*

35. *E devido a um pecado leve?*

36. *Que tal um pecado por ignorância?*

37. *E se a correção fosse omitida por causa do medo?*

38. *Se somos considerados para corrigir em dúvida?*

39. *Quando o perigo de uma recaída desaparece? ou se outra pessoa mais adequada estivesse presente? ou se não há esperança de um fruto? Ou se a ocasião é aguardada?*

40. *Quem são aqueles que são considerados para corrigir?*

41. *Existe uma ordem a ser preservada na correção?*

42. *Resolução de muitos casos.*

34.—A correção fraterna é uma admoestação pela qual alguém tenta resgatar o próximo do pecado. Nisso é certo que o preceito é tanto da lei natural, em que os membros de um corpo são considerados para ajudar uns aos outros, e da lei positiva divina, Se teu irmão tiver pecado contra ti... corrige-o. (Mat. 18:15, Becanus, 2, 2, c. 21, Laym. cap., Filliuci, Bonacina, p. 7). Além disso, pergunta-se, qual é o seu assunto? E a quem e quando obriga?

Resp. 1. Todo pecado mortal de nosso próximo é *per se* suficiente, como este preceito obriga sob o pecado mortal; assim o ensinamento comum se mantém. E o raciocínio é que, uma vez que abole a vida espiritual de nosso próximo, induz a necessidade suficiente de correção. Eu disse *todo pecado mortal*, porque, mesmo que um pecado venial fosse matéria de correção, ainda não é um assunto gravemente obrigatório, nem poderia ser feito facilmente.

35.—Assim, Laymann diz que a correção do pecado venial está mais raramente sob o preceito; exceto se alguém fosse um prelado de religião que às vezes é mantido sob pecado grave para corrigir as faltas leves dos súditos, das quais o vigor da disciplina começará a diminuir

com grande prejuízo para a religião. Então Cont. Tournr. *de caridade*. seita 6, pun. 2, conclusão 1, v. *Haec conclusio*, Laymann *de charitat.* c. 7, num. 3, com Busembaum, abaixo, n. 40, e ver livro 5, n. 13.

36.— *Quaeritur*: Se há obrigação de corrigir os pecados cometidos por ignorância invencível? A resposta se dá distinguindo se os pecados foram contra a lei da natureza, deve-se corrigir, porque então estes são intrinsecamente maus, como é comum (Croix, l. 2, n. 214). E Oviedo diz a mesma coisa com a opinião comum sobre a ignorância da lei divina, ainda, se o fruto fosse desesperar, ou temia que os males formais fossem feitos de coisas materiais, como os salamancos costumam dizer (trato. 21, cap. 7, ponto 4, § 1, n. 53) e Roncaglia (*de char.* cap. 3, quaest. 4) com outros. Mas se eles podem ser meramente contra o direito positivo, é provável que não haja obrigação para os particulares, pelo menos não *sub gravi*, de corrigi-los; caso contrário, prelados, pais, confessores, professores, caberia a todos especialmente porque ensinam disciplinas. (Os Salamancanos, dn 53, com Bann., Ledesma. Da mesma forma, Bonacina, *de char.* q. 4, p. 7, n. 11; Navarra, c. 24, n. 12; Viva *de 4 praec.* q. 11, art. 6, n. 11; Palaus *de char.* d. 3, p. 4, n. 2). A razão é tanto porque nosso próximo não está em pecado que falhando, o preceito de correção não insiste; e porque ele não faz nada intrinsecamente mau. Mas o que outros dizem (Palaus, n. 3, Coninck, d. 28, q. 4, n. 38; Sanchez, *de matr.* lib. 2, d. 38, n. 5, Mazz., *de char.* cap. 2, § 6; Cont. Tournr. *loc. cit.*, concl. 3, e Croix, lib. 2, n. 214, com Burgh.) é mais provável e comum, e ensina que todos devem ser corrigidos porque essa transgressão, embora material, e não intrinsecamente mau, mesmo assim, após a imposição da lei, é mau e, portanto, devemos impedi-lo por correção.

37.—Eu disse 2: *per se*, porque se alguém por medo, modéstia, pusilanimidade, etc. pensasse que não era tão estritamente obrigado, ou menos adequado à correção, parece que ele pecaria apenas venialmente. Veja St. Thomas, 2.2. q. 32, art. 2, e os demais citados acima.

Note aqui, a doutrina de São Tomás (2.2. q. 33, art. 2 ad 3) onde ele assim ensina: “Uma omissão deste tipo é um pecado venial quando o

medo e a cobiça tornam um homem mais lento para corrigir os seu irmão, ainda, não para que, se fosse certo para ele, pudesse retirar um irmão do pecado, mas o omitisse por medo ou cobiça, com o qual em sua mente ele propõe a caridade fraterna. E é assim que os homens santos negligenciam corrigir aqueles que falham em seu dever”.

38.—Resp. 2. Este preceito obriga nestas circunstâncias. I. Se os pecados do próximo de um homem são certos (ou o perigo próximo de um próximo pecar, Cont. Tourn. *loc. cit.* , concl. 2, Prob. 2 pars), um superior sozinho é considerado para investigar. Cont. Torneio. *local cit.* , punção. 1, conclusão 2, Sequência 3.

De modo que, se não fosse certo sobre o pecado de um próximo, a saber, se o aviso desse pecado chegasse a nós apenas pela audição ou por outros sinais duvidosos, não devemos corrigi-lo. (Trato de Salamanca. 21, cap. 7, p. 4, § 1, n. 52, com Sanchez, Diana, etc.) a menos que a suspeita fosse de homicídio, ou de perda comum, ou a menos que alguém fosse um prelado que deve corrigir em dúvida, uma vez que ele é inquirido sobre os pecados de seus súditos por seu próprio ofício. (Salamancans, com outros, d. n. 52, em fin. com Busembaum).

39.—II. Se fosse provável que ele não se emendasse, nem que fosse ou recaísse, porque a esmola deve ser dada aos necessitados.

Quaeritur: Se, eliminado o perigo de recaída, existe a obrigação de corrigir um irmão errante?

A *primeira* opinião diz que não, e eles a sustentam com os salamancanos, *ibid.* n. 49, Sa, Abul., Palaus, Regina, Com., Diana, Villal, etc. e Laymann (de *charitate* c. 7, n. 2 vers. Corripe) chamam muito provável, junto com Silvestre, Turrianus e o Gloss em c. *Si quis* 24, qu. 1. A razão para isso é porque um pecador nem mesmo é considerado para destruir imediatamente o pecado pela penitência, muito menos outro homem para tirá-lo do pecado, quando o fruto da emenda é incerto.

Portanto, Laymann diz que é ordenado em Eccl. 19:14, “Corrija o seu próximo, para que ele não repita.

No entanto, *a segunda opinião* é contrária, e os autores pensam que é mais provável (Cont. Tourn., Salamanca, com Suárez, Bonacina, Lessius, etc.). A razão é que um irmão constituído em pecado já sofre grave necessidade, da qual somos obrigados a livrá-lo, se pudermos. Portanto, Cristo o Senhor ordenou: “Se seu irmão pecou contra você, vá e corrija-o”. Nem o raciocínio oposto nos impede, pois *por acidente* em algum momento a obrigação de outro pode ser maior do que a nossa, *por exemplo*, alguém pode, por amor à pobreza, não se livrar da grave pobreza, mas outro homem rico é considerado culpado ajudá-lo se puder.

III. Se outro igualmente adequado não estivesse presente, quem estava prestes a corrigi-lo. 4. Se houvesse a esperança de fruto, porque quando se desespera o fim, os meios devem cessar.

Em igual dúvida, se a correção pode ser lucrativa ou prejudicial, os autores dizem que ela deve ser omitida, Concina, *de elem.* c. 3, n. 9, e o Cont. Tourn. *local cit.* punt. 3, conclusão 2. *Quod si*, com Habert e Antoine. Além disso, o Cont. Torneio. justamente limita: a) Se aquele que deve ser corrigido estiver em perigo de morte; b) se temia por omissão o repúdio de outros na fé ou na moral. E assim também, se a correção fosse mais certamente benéfica. Cont. Rasgado. diz a mesma coisa. c) A terceira condição não é uma obrigação de corrigir, se for provável que o culpado se torne razoável: pelo que diz São Tomás em questão. 33, art. 2, onde: “Ele cai sob o preceito [de correção] que é necessário para esse fim”. Da mesma forma, Cont. Torneio. observa a mesma coisa com Domingo de Soto, Bann. e Malder., que ninguém é considerado para corrigir em grave necessidade espiritual com notável perigo de perda de honra ou de bens, a menos que seja um pastor ou outra pessoa a quem por sua o dever de cuidar de outro era incumbido.

V. Se a ocasião, o lugar e o tempo fossem oportunos e bons, e se pudesse fazê-lo sem perigo de grave dano a si mesmo. Mas se lhe

falta um destes, o preceito não obriga. É por isso que sua omissão é clara em assuntos particulares ou nenhuma, ou uma falta leve. Ver Bonacina, loc. cit.

(Ainda assim, não gosto que ele fale tão genericamente).

40.—Resp. 5. Mesmo que este preceito obrigue a todos, mesmo os súditos, ainda assim, obriga mais os prelados. A razão da primeira parte é porque todos estão unidos e obrigados a fornecer caridade em seus deveres externos. A razão para a segunda parte é porque os súditos são obrigados apenas pela caridade, enquanto os prelados são mantidos pelo dever e pela justiça. É por isso que podem pecar, mesmo gravemente, não impedindo os pecados veniais, se o vigor da disciplina for diminuído por isso. (Ver livro 5, n. 13). E a mesma razão em um chefe de família, especialmente em relação às crianças. Laymann, *loc. cit.* n. 5, Palaus, Trul., lib. 1, cap. 5, D. 13 e 15, etc.

Portanto, bispos, párocos, prelados, pais, confessores, senhores, maridos, professores, tutores e curadores são submetidos mais estritamente à correção. Mas é incerto se eles também devem corrigir à custa de graves danos a si mesmos? Não se deve duvidar do que pertence aos bispos e pastores, que eles, tanto por seu ofício quanto pelo salário que cobram, são chamados a ajudar seus súditos e, por isso, corrigi-los, mesmo com risco de vida, em seus necessidade, não apenas extrema, mas até grave, como é comumente ensinado, e São Tomás, em 2.2. quæst. 185, art. 5, diz: “E, portanto, onde a salvação dos súditos exige as pessoas da pessoa de seu pastor, o pastor não deve abandonar pessoalmente o rebanho ... nem mesmo por causa de algum perigo pessoal que o ameace, do João 10:11. Um bom pastor dá a vida pelas suas ovelhas.” Além disso, Suárez, d. 9, sec. 2, n. 4; Palaus, tr. 6, D. 1, pág. 9, n. 12, Bonacina, d. 3, q. 4, pág. 4, n. 5; Viva *de 4 præc.* qu. 11, art. 6, n. 12; Mazz., T. 1, pág. 458, e o trato de Salamanca. 21, cap. 6, ponto. 3, § 1, n. 33, com Coninck, Trull., Tapia e Villalobos Mas se eles são mantidos com perigo de perda para corrigir pais, marido e outros, como acima, que não recebem bolsa para esse fim? Os salamancaños parecem afirmá-lo (*ibid.* cap. 7, punct. 4, § 2, n. 58) enquanto dizem que são

obrigados à correção por dever e, portanto (acrescentam) por justiça. Mas dificilmente posso concordar com esta adição, ou doutrina, pois embora os superiores sejam mais verdadeiramente mantidos por seu cargo mais do que por mera caridade, como ensinam os autores (Sánchez, Palaus, Cajetan, Valentia e Diana, contra Suárez, Tapia., e Lorca, todos os que os salamancanos citam, *dicto* n. 58), mesmo assim tal dever, visto que tem origem apenas na obrigação da piedade, ou da caridade, não parece obrigar da justiça a tal encargo; pois, caso contrário, seria excluído da justiça por causa de uma bolsa, como os pastores são mantidos, outro por causa do cargo. Os salamancanos (*ibid.* § 3, n. 67) acrescentam que os pregadores são chamados a repreender os pecados públicos, mesmo que, portanto, tenham as perdas privadas. Ainda assim, isso deve ser entendido, se da repreensão se espera algum fruto, e uma perda comum maior não se teme.

41.—Resp. 4. A ordem deve ser preservada corretamente, como Cristo prescreveu no Evangelho (Mt 18,15), primeiro deve-se corrigir em particular, depois na presença de testemunhas, finalmente se defere a um prelado da Igreja, ou de um superior. Não obstante, I. A menos que ofereça a um superior homem bom e prudente, então dê a conhecer a outras testemunhas, exatamente como se adverte na regra de Santo Agostinho (cf. livro 5, n. 243, e *segs* . .). II. Somente se o pecado for público, então ele pode ser corrigido publicamente. III. A não ser que acarrete um grave dano a um terceiro ou à comunidade, se não for comunicado imediatamente ao superior, *por exemplo*, se alguém tramar traição, espalhar secretamente heresia, pois então deve ser imediatamente comunicado a um superior, porque o bem comum deve ser preferido ao privado (Filliuci, t. 28, c. 7, n. 149 e 155). 4. Quando o que deve ser corrigido estiver assegurado, ele será imediatamente mostrado a um superior, como acontece com certos religiosos que a esse respeito renunciam ao seu direito. Ver Suarez, Becan., Laymann, Sanchez, Filliuci.

Os seguintes casos são resolvidos :

42.—1. Alguém que facilmente poderia impedir o pecado mortal do próximo, e por causa do medo temporal não faz nada a respeito, peca mortalmente. Laymann, Suarez, Sanchez (lib. 6, mor. c, 18). Veja Palaus.

2. Se for certo que um irmão corrigiu perfeitamente um pecado secreto, e que não há perigo de recaída, ou de perigo para si ou para outro, não é lícito (mesmo na Companhia de Jesus) denunciá-lo a um padre ou prelado, a menos que o irmão consentiu expressamente com essa denúncia. (Sanchez, 2. mor. l. 6, c. 18, n. 40 e 60; Palaus, *de char.* t. 6, disp. 3, p. 12; Filliuci; Trul. l. 1, c 5, d. 14; Suárez; Hurt. disp. 163; e depois Card. de Lugo, resp. mor. l. 4, d. 46, onde observa, no entanto, que na Companhia de Jesus o caso é muito raro. também livro 5, nº 245). A razão é, porque o motivo da caridade cessaria e, portanto, a razão de denunciá-lo, e, portanto, é um pecado e de fato (como o cardeal de Lugo observa de Suárez) é um pecado mortal por sua natureza. Ver Diana, pág. 4, T. 4, R. 71.

3. Se um superior imediato pudesse ele próprio corrigir um delinquente, de modo que não haja perigo de dano ou reincidência para ele ou para outro, ou ameaça à comunidade, pareceria que manifestar o crime a um superior intermediário seria pecado . Palaus, loc. cit., Trull., d. 16, n. 1.

4. Prelados e magistrados são chamados às vezes para inquirir sobre os pecados dos subordinados para corrigi-los, mas não devem perguntar muito, e curiosamente sobre alguém em particular; a menos que desse sinal especial se isso e não admitisse facilmente acusadores espontâneos, porque muitas vezes procuram por si mesmos por uma espécie de bem comum. Hurt., e Dian., p. 7, trato. 13, r. 10 e 12.

5. Os bispos, prelados de religiosos, pastores de almas, são obrigados também a incomodá-los, e ainda mais, às vezes a arriscar a própria vida, a aplicar a diligência que puderem para impedir os pecados públicos e secretos; porque com Cristo seu trabalho é cuidar e ser solícitos pelo rebanho, pelo qual recebem muitos bens. Machucado.,

T. 2, D. 162, *sec.* 7, § 6 (citado por Diana, p. 7, t. 3, r. 28), e ele diz que esta é a doutrina de todos os padres e teólogos, que Cristo ensinou por palavra e exemplo: e acrescentar a mesma coisa é de magistrados e pregadores. Embora estes últimos não sejam mantidos a partir da justiça (como prelados e magistrados), ainda assim são obrigados a corrigir pecados públicos (mas não facilmente de prelados e religiosos, dos quais é necessária a autoridade para o bem comum), mesmo que haja nenhuma esperança de emenda. Coninck, Hurt., Diana, *loc. cit.* , R. 13.

6. A correção deve ser aplicada nem sempre imediatamente, mas quando se espera um fruto maior. Por isso, às vezes, a repetição de um pecado pode ser permitida, para que a pessoa possa se recuperar com mais fervor. Diana, pág. 7, T. 3, R. 29 e 30, de Reg., Filliuci, Trull. E não basta que a correção seja feita uma vez, mas deve ser feita repetidamente enquanto houver esperança de que ela se concretize. (*Ibid.* , r. 32).

DUBIUM V: Sobre o escândalo, artigo I

ARTIGO I

Quão múltiplo é e que tipo de pecado é?

43. *Que tipo de pecados são escândalo ativo e passivo?*

44. *A resolução de muitos casos citados por Busembaum.*

45. *Quando o escândalo é um pecado especial?*

46. *As circunstâncias de sua entrada devem necessariamente ser explicadas na confissão?*

47. *Se é lícito pedir em algum momento a alguém que está disposto a pecar para fornecer algo que ele não pode sem pecar?*

43.— *Resp* . 1. Diz-se que o escândalo é um pecado ocasional e é duplo: ativo e passivo. *Ativo* é o que é dito ou feito (sob o qual também se entende omissão) que é menos correto, oferecendo a outro uma ocasião de ruína espiritual. De São Tomás, 2.2. questão. 43, art. 1, Sanchez, Azor, Laymann, c. 13, Bonacina, d. 2, questo. 4, pág. 2. Eu disse *menos certo* , isto é , que ou é um mal em si mesmo, como se dissesse coisas sujas na presença de adolescentes, ou se tivesse uma espécie de mal, como se por causa justa, um comeu carne em dia proibido na presença de quem desconhecia essa causa. Escândalo ativo é um tipo de coisa *per se* , e é outro *por acidente* . *Per se* , diz-se que é quando a ruína de outro é diretamente pretendida, *ou seja* , se algo foi feito para que alguém fosse levado ao pecado; *por exemplo* , se um homem adúltero solicitou outra mulher ao adultério. Diz-se que é *por acidente* quando é causado apenas indiretamente e interpretativamente, como se alguém fizesse algo que lhe veio à mente, adequado para induzir outro aqui e agora a pecar, e da mesma forma ele o faz, como se alguém pecasse na presença de crianças, ou comesse carne em dia proibido sem dizer que tinha uma isenção: da mesma forma, se um clérigo sustentasse uma mulher em sua casa e as pessoas suspeitassem (Deus me livre!) bem como o

perigo de pecar. Ver Sa, (v. *Clericus*), Laymann, Bonacina (*loc. cit.*). O escândalo *passivo* é a *própria ruína, ou o pecado, em que um vizinho cai por ocasião ou ação de outro*. Que se divide em *dado* ou *mesquinho* , que surge do escândalo ativo: assim como em *recebido* , que não surge do escândalo ativo, mas da malícia de quem escandaliza, que seria o ódio e a inveja dos fariseus contra Cristo, por ocasião de suas palavras e atos: por isso é chamado de *farisaico* . Destes fica claro:

1) Para o escândalo ativo não é necessário que o escândalo passivo siga *de fato* ; mas é suficiente que se tenha dado a ocasião da qual poderia seguir por sua natureza, como se um homem induzisse a pecar alguém que, no entanto, não consentiria, assim como, por outro lado, pode haver escândalo passivo sem . Laymann, *ibid.*

2) O escândalo passivo não é um pecado especial e não acrescenta uma circunstância agravante, *por exemplo* , alguém também rouba depois de ver o roubo de outro, portanto não cometeria um pecado mais grave. Laymann, *ibid.*

3) Nem sempre é escândalo se alguém pecar na presença de outros, mas apenas quando, com as circunstâncias de quem o faz e daqueles em cuja presença o ato é feito, provavelmente pode ser temido por este ato alguns são atraídos para o pecado que de outra forma não iriam pecar. Sanchez, Laymann, L. 2, tra. 3, c. 13.

4) Todo escândalo ativo visando diretamente a ruína do próximo é um pecado especial contra a caridade, como sustenta a opinião comum. Mas seria a mesma coisa quando se destina indiretamente? Os escolásticos rejeitam isso, e dificilmente se relaciona com a prática. Sanches, L. 7, c. 6 e 9; Azor, 1, parte. eu. 4, c. 7; Bonacina, *loc. cit.*

Assim ficam resolvidos os seguintes casos:

44.-1) Um homem peca mortalmente que dá ocasião a outro de ruína mortal, a menos que a falta de deliberação o justifique; assim, uma obra indiferente ou um pecado venial muitas vezes se converte em

pecado mortal por causa do escândalo; *por exemplo* , se um religioso fizer uma piada de mau gosto na presença de mulheres, ou daqueles que podem aproveitar a ocasião de um pecado mortal. Laymann, *lc*

2) Um homem peca venialmente por causa de escândalo que dá ocasião a outro para ruína de natureza venial. Mas é verdade, mesmo que ele a pretenda diretamente, e certamente é mortal por ato. Sanches, *L. 1, c. 6, n. 11*) da opinião comum contra Suarez. A razão é, no entanto, que a ruína é pequena. E claramente de uma coisa semelhante, que se alguém por fornicção pretender roubar uma coisa pequena, o roubo será meramente venial.

3) Um homem causador de escândalo também comete, além do pecado de escândalo, o pecado de sua espécie a que induz outro; então ele deve confessar a espécie do pecado mortal pelo qual e ao qual ele induziu com o número daqueles induzidos a ele, ou aqueles que provavelmente poderiam ter sido induzidos. Sanchez, Azor, Laymann, Bonacina, *lc* , Card. de Lugo (*de poenit.* d. 16, s. 4), Diana, *de sacr.* Tom. 2, tra. 4, A. 114. Ainda assim, o Cardeal de Lugo faz a exceção se alguém escandalizar sem a intenção. Tamb, *de exp. conf.* eu. 2, c. 1, n. 9, com de Lugo diz, em relação aos seduzidos, basta que ele diga: Eu fui motivo de pecado para muitas pessoas pelo meu exemplo. (Ver livro 2, n. 46).

4) Mesmo se o homem que escandalizou os outros é considerado novamente um bom exemplo, como diz Sa, se alguém ainda por seu exemplo nu induziu outros a roubar, e não de qualquer modo peculiar, *por exemplo* , ele cooperou por exortação, conselho, comando , ele não é obrigado a restituir porque tal sedução é apenas contra a caridade, não contra a justiça.

(Assim também Sanchez, *dez . 1. 1, c. 6, n. 5*, e os Salamancans, tr. 13, *de rest.* c. 1, punct. 5, §1 n. 114 com Molina, Bonacina, Dic. e outros em comum, com Roncaglia, *de char.* c. 6, qu. 2, que justamente diz que, embora também pecasse contra a justiça, segundo a opinião mais provável, que seguimos, (n. 45 *seq.*) continua a não ser restituído

porque não é o causador, mas apenas a causa do dano. Ver o número seguinte, no final).

Lessius ensina a mesma coisa, com Cajus, *por exemplo*, se alguém bebesse da intenção de que depois de gastar todo o seu dinheiro iria roubar. Veja Lessius, cap. 9, D. 16, n. 110.

5) Não é considerado escandaloso aquele que, embora peque publicamente, o faça apenas na presença daqueles que são tão vis, ou infames ou perversos, que nenhum deles seria levado a pecar; ou que são tão bons, *por exemplo*, se alguém fornicar na presença deles, que estão dispostos a fazê-lo, não se comovem com seu exemplo, ou se na presença de um enlutado alguém briga e briga, ou bate outro. Sanchez, 1 *mor.*, c. 6, n. 6.

6) Portanto, algum ato não é escândalo porque outro começa a suspeitar do mal de tal homem, ou a pensar porque não peca porque mostra suficiência de que deveria ser suspeito. Ainda assim, é diferente se ele comesse a pensar mal da fé católica, do clero ou de uma ordem religiosa, ou se sua piedade fosse diminuída. Portanto, é claro que o escândalo é mais facilmente dado por aqueles que estão em grande autoridade ou na estima da piedade do que por outros. Coninck, d. 32, n. 33.

45.—Aqui valerá a pena recordar três questões de compreensão para equilibrar com a práxis necessária. Pergunta I: Em que ponto o escândalo será um pecado particular? Existem três opiniões.

A *primeira* afirma que o escândalo só é um pecado especial contra a caridade quando se pretende diretamente a ruína espiritual do próximo. Então Sanchez, *dez.*, l. 1, c. 6, n. 3; Bonacina, Tom. 2, D. 2, *de peccatis* qu. 3, ponto. 2, § *único*. n. 13, com Palaus, Azor, Bann., Trull, etc., citados pelos Salamancans tr. 21, c. 8, ponto. 5, § 1, n. 51. A razão desses doutores é que para alguns pecados são especialmente distintos, é necessário que tenham um fim especial contra uma virtude oposta. Mas quando não se pretende a ruína do próximo, não fere especialmente a caridade, mas antes aquela virtude a que o próximo é induzido a ferir; portanto, tal escândalo se reduz àquela espécie de pecado a que o

próximo é induzido; seja diretamente, por comando ou conselho, ou indiretamente, por palavras ou exemplo.

A segunda opinião, que de Lugo sustenta (*de poenit.* disp. 16, sec. 4, ex. n. 157), com Navarra, e Tamburinius, (*Meth. exped. conf.* l. 2, c. 1, n. 105), e outros autores mais recentes, distingue e diz que alguém pode induzir outro a pecar de três maneiras: a) Direta e formalmente, pretendendo a ruína espiritual de alguém; b) Diretamente, mas não formalmente, quando, *a saber*, ele deseja que outro viole a castidade, não para que perca a alma, mas para satisfazer aquele que os induz; c) Indiretamente, ou seja, quando pelo seu exemplo outro toma a ocasião do pecado. Assim, dizem que se o escândalo acontecesse no primeiro e no segundo modo, aquele que escandaliza peca, não só contra a caridade, mas também contra a virtude a que induz o próximo a ferir. Mas quando ele peca no terceiro modo, viz. prevendo, mas não intencionando, o pecado do próximo, peca apenas contra a caridade, mas não contra a virtude ferida, razão pela qual não deve explicar sua espécie. A razão é que, porque as outras virtudes não obrigam, pelo menos gravemente (como diz de Lugo), que impeçamos os vícios opostos nos outros, mas apenas para que não pretendamos positivamente induzir nosso próximo a ofendê-los.

A terceira opinião, à qual atribuo, sustenta que aquele que direta ou indiretamente induz seu próximo a pecar, peca de duas maneiras, viz. tanto contra a caridade como contra a virtude a que induz o próximo a ferir. Parece-me que não se pode negar que ele peca contra a caridade, e não posso concordar com a primeira opinião que foi apresentada. Pois, se a caridade obriga a corrigir o próximo e detê-lo, quando pudermos, para que ele não se arruíne no pecado; quanto mais isso obriga a não impeli-lo a pecar por conselho ou exemplo? Tampouco se opõe a razão que foi oferecida, que para ferir a caridade é necessário um propósito especial para feri-la; pois geralmente basta colocar algo destrutivo para qualquer virtude para ofendê-la, mesmo que isso não seja intencional; exatamente como se alguém matasse um inimigo na Igreja, embora não pretendesse ofender a religião, no entanto, ele não só peca contra a justiça, mas também contra a religião, pois *ipso facto* a feriu. E assim de

Lugo sustenta (*loc. cit.* , n. 139), o Continuator de Tournely, *de charit.* seita 7, ponto. 1, § II, v. *Tota*), Roncaglia *de scand.* c. 6, questa. 2), Tamburinius (*loc. cit.*), os Salamancans (*loc. cit.* n. 53), com de Soto, Valentia, Suarez, Tapia, Prado. E São Tomás ensina isso expressamente (embora Sanchez o cite para sua opinião), em 2.2. q. 43, A. 3, e A. 1 ad 4 diz o doutor Angélico: “Quando alguém pretende, por uma palavra ou ação má, induzir outro a pecar, ou mesmo que não o tenha pretendido, aconteceu exatamente a mesma coisa que o induziu a pecar; então ele dá ocasião para a ruína, por isso é chamado de escândalo ativo”. Além disso, que ele pecaria mesmo contra a virtude, à qual induz o próximo a ferir (mesmo que indiretamente), é a razão pela qual cada virtude não apenas proíbe os atos contrários, mas também proíbe que não se dê ocasião a outros que os induzam. pecar: pois então essa ocasião, não seja a causa influenciadora de si mesma, é, no entanto, a causa moral de que um próximo pecaria; diz-se ser a *causa moral* , que em sua substância as causas indutivas diretas influenciariam igualmente a pecar, pois sem ela seu próximo não pecaria. Assim pense Caetano (2.2. q. 43, art. 1), Sanchez, Roncaglia, Cont. Tourn., os Salamancanos (*ibid.* n. 55) com Laymann (Veja o que vai ser dito em quaest. III, n. 47, perto do final). A razão pela qual esse exemplo não é a causa de influência direta, mas apenas a ocasião que não fornece a influência positiva para roubar, que é necessária para a obrigação de restituição.

46.—Pergunta II. Se as circunstâncias de indução à fornicção devem ser explicadas na confissão? Alguns autores dizem que não (de Lugo, *de poen.* d. 16, e Tamburinius *em meth. conf.* c. 3, §4, n. 24, com Jo., Sanchez, e Vezquez, Leandr. com os outros, citados por os Salamancans *de poen.* c. 8, n. 107), que dizem que basta confessar a fornicção porque a malícia de indução ou escândalo (como dizem) já está contida, embora não seja tão grave quando alguém não solicita, mas apenas consentimentos; pois ainda ele participa com outro em seu pecado, e é a causa cooperante para a ruína deles. É por isso que essa malícia só parece agravar-se mais dentro da mesma espécie, quando alguém solicita positivamente. E de Lugo argumenta que a mesma coisa deve ser dita sobre linguagem suja e coisas semelhantes. Ainda assim,

Sanchez (*dez. l. 1, c. 6, n. 14*) Palaus, tom. 1, tra. 6, D. 6, pág. 3, n. 4), e Sal. com Diana, Coninck, Filliuci, etc. se opõem a isso, dizendo que a circunstância da solicitação deve ser totalmente explicada, pois isso seria um pecado distinto do pecado ao qual o próximo é induzido. No entanto, não obstante esta razão, a primeira opinião de Lugo parece bastante provável, pois o pecado contra a caridade também está presente na cooperação com a fornicção, que é justamente distinto do pecado de cooperação com a fornicção, cooperando para a ruína do outro. parte, conforme o que foi dito recentemente na questão anterior, e deve ser dito na questão seguinte. É por isso que de Lugo infere que a indução nada mais é do que uma circunstância agravante dentro da mesma espécie, e não necessariamente deve ser explicada, conforme a opinião a que nos referimos no livro 6, n. 467.

Além disso, a partir desta opinião de Lugo e outros, viz. que as circunstâncias da solicitação são da mesma espécie, como a cooperação com a fornicção, infere-se que a cooperação com a fornicção (embora em si a fornicção esteja necessariamente contida) é um pecado distinto tanto contra a castidade quanto contra a caridade; portanto, quem fornicca, de acordo com esta opinião, não comete apenas um pecado, mas muitos contra a castidade; e (como eu argumento), tantos quantos os pecados que alguém cometeria, se, por sua vez, ele cometesse poluição com outro; pois então ele causa um pecado porque comete poluição; segundo, porque ele comete poluição com outro (e Cont. Tourn. sustenta isso, *de praecept. chait. sec. 7, punct. 1, § 2 ex seu patet* , onde ele diz que uma fornicção peca de duas maneiras, por causa de sua própria fornicção e por conta de outrem); terceiro, porque ele cooperaria para que o outro o poluisse. Além de dois outros pecados que ele comete contra a caridade, cooperando com sua poluição, e com sua ação, que cometeria poluição. Todos esses pecados também são enumerados na fornicção, e igualmente na sodomia, adultério e incesto. Além disso, esses diferentes pecados certamente não devem ser explicados na confissão por aquele que fornicca, pois ele os expressa suficientemente confessando a fornicção; e como ele já

apreendeu confusamente essas coisas por fornicção, assim também o confessor entende essas mesmas coisas *em confuso* .

Pode-se dizer com Suarez (citado em Salamancans tr. 20, c. 12 *de princip. moral.* punct. 6, n. 60) que, quando um ato diz respeito a muitos objetos maus, então eles constituem um pecado, mesmo que, *per se* , cada objeto é dividido separadamente teria completamente sua própria malícia, exatamente como diz Sporer (*de poenit.* c. 3, n. 435), sobre um padre celebrando missa em pecado mortal, que, embora pratique muitas ações más ações *per se* , ou seja, consagrando indignamente, recebendo a hóstia, etc., ainda, como Sporer sustenta, porque todas essas ações dizem respeito a um ministro do Sacrifício, ele comete um sacrilégio. E assim poderia ser dito igualmente na fornicção, onde, embora muitos atos perversos coincidam, todos tendo sua própria malícia individual , porque ainda consideram um pecado de fornicção, portanto (tirando a questão do pecado de indução), eles constituem um pecado. Mas a regra que Suárez coloca acima, os salamancanos rejeitam (*loc. cit.* n. 69) e dizem que tantos objetos perversos, especificamente distintos em um ato (digamos na ocasião do padre), de muitos pecados em uma diferente espécies; tantos objetos de si mesmos tendo sua própria malícia completa, mesmo em um ato eles constituem muitos diferentes, pois pelo número. Além disso, aquela Missa celebrada em pecado mortal é um sacrilégio, não negamos com Croix (veja o que foi dito no livro 2, n. 44). No entanto, apesar disso, não condeno a opinião daqueles que dizem que a fornicção é um pecado; mas estou mais satisfeito com a opinião de Lugo, como acima, que reconhece muitos pecados em cada fornicção. Cada um abunda em seu sentido.

47.—Pergunta III. Seria o pecado do escândalo buscar algo de alguém, que ele não forneceria sem pecado se já estivesse preparado para pecar? Aqui devemos distinguir: se a matéria que se busca por si mesma fosse intrinsecamente má, de modo que não pudesse ser fornecida sem pecado, digamos, buscar fornicção de uma prostituta que está preparada para fazê-lo de qualquer maneira, não faltam médicos que dizer que não é pecado de escândalo, porque, quando tal mulher tem sempre uma vontade real ou virtual de pecar, não se

considera grave ou levemente cooperar, quem lhe dá uma ocasião para cometer esse pecado. (Assim pense de Soto, l. 6, *de justitia et jure*, qu. 1, art. 5, do mesmo modo Henriquez, Azor, Valent., Medina, Salon., Manuel, Lopez, etc. citado por Sanchez, *Dec.* l. 1, c. 6, n. 13, com Coninck e Sala, ap. Bonacina *de poenit.* quaset. 5, sec. 2, p. 2, § 3, dif. 3, n. 19 e 20). Venero a autoridade de tais doutores, mas não ousaria recuar da opinião contrária que julgo dever ser seguida, e que outros doutores consideram comum e certo. (Sanchez, *loc. cit.*, n. 14, com Cajetan, Navarra e Filliuci, igualmente Bonacina, *de peccat.* d. 2, quaest. 4, p. 2, § un. n. 21, Roncaglia, tract. 6, *de char.* c. 6, qu. 6, Tamburinius, *dez.*, l. 5, c. 1 § 4, n. 65 e Sporer in v. *praec.* c. 1, ex. n. 45). A razão que eu prefiro, porque embora uma prostituta tenha uma vontade real de pecar, ainda assim, certamente ela lhe impõe maior ruína ao completar o trabalho, é um pecado particular de fornicação. Portanto, um homem que coopera com ela para consumir o pecado, peca gravemente de duas maneiras, tanto contra a caridade como contra a castidade, como logo ficará mais claro pelo que deve ser dito abaixo.

Além disso, se a questão que se pede for indiferente e puder ser fornecida com justiça sem o pecado do outro, como pedir um empréstimo a um usurário, um juramento a quem jura falsamente ou um sacramento a um sacerdote um pecador, e coisas semelhantes:

A *primeira opinião* sustenta que não é pecado grave buscar o dito sem justa causa. A razão é que, como se costuma dizer, quando um usurário, ou um padre, etc. realizado à parte de sua intenção; pois essa antecipação do seu trabalho externo só seria diferente acidentalmente. (de Lugo, *de just.* d. 25, ex. n. 234; Caetano 2.2. q. 78, a. 4, et in *Summa* v. *Usura*, Soto, *loc. cit.*, dub. 1, Navarra, *summa* c 17, n. 262, Sa, v. *Usura*, n. 5, assim como Arag., Ledesma e outros citados por Sanchez, *Dez.* l. 3, c. 8, n. 23, e o próprio Sanchez pensa que é provável, juntamente com Pal. e Tamb.).

No entanto, a *segunda opinião*, que abraçamos, considera que é um pecado mortal tanto contra a caridade quanto contra a própria virtude que a ocasião proporciona ao próximo para ferir, pedindo-lhe um empréstimo, um sacramento ou um juramento sem causa grave; pois, se

uma causa grave estivesse presente, buscá-la poderia ser totalmente desculpada, como ensina St. Thomas (2.2. quaest. 78, art. 4) com St. Aug. Elbel, *de scand.* n. 365, e outros em comum, citados pelos salamancanos (*de contract.* c. 3, punct. 13, n. 120); porque um homem pode licitamente, por causa de algum bem notável, permitir o pecado de outro que vem apenas de sua malícia. Mas, ao buscá-la sem justa causa, o homem pecaria primeiro contra a caridade, porque é causa de um pecado mortal, como se o próximo sofresse grave dano espiritual; ao mesmo tempo prescindindo da questão de saber se um ato externo aumentaria a malícia do ato interno, como Scotus e seus discípulos buraco (com Dupasq. *Theol.* tom. 4, disp. 2, quas. 5), porque (como eles dizem) a integridade, ou deformidade do ato externo é diferente da integridade do ato interno, pois o ato externo e interno são de raciocínio diferente, ou se, enquanto permanece a vontade plena para o pecado, o ato externo não acrescentaria malícia ao ato interno, como São Tomás mais provavelmente sustenta (Gonet, *Clypeus* , to. 3, diss. 7, art. un., Estius, l. 2, dist. 42 § 2 e outros) porque toda a malícia do o ato exterior consiste na vontade. Mas qualquer que seja o caso, mesmo os tomistas, de acordo com o que Estius declara, dizem que se toca na perpetração de um ato mau, a vontade é mais efetivada na coisa desejada, então, sem dúvida, pelo trabalho externo algo é acrescentado à malícia, porque então a malícia da vontade é aumentada. Por essa razão, embora falando especulativamente a opinião dos tomistas fosse mais provável, praticamente ainda dizemos que comumente de circunstâncias contingentes através de um ato externo a malícia da vontade é sempre aumentada em função da maior complacência, tentativa, duração, etc., como Habert observa com razão (*de act. hum.* c. 8, q. 2). Daí Estius (*loc. cit.* in fine) assim conclui: “Além disso, porque o ato exterior é realmente um pecado, daí acontece que, como sempre deve ser dito, ele faz mais mal quem comete o pecado pelo trabalho do que aquele que que o continua só na vontade.” Portanto, quando o pecador infere por um ato exterior uma ruína notável maior para si mesmo, ele não pode ser absolvido de pecado grave contra a caridade que cooperou nele sem causa grave para realizar a obra, como Cont.

Torneio. também diz (*de praec. char.* sect. 7, punct. 1, § 2, in fine, *Ex his*): pois a caridade não nos obriga a evitar danos graves ao nosso próximo tantas vezes quanto podemos fazê-lo sem inconvenientes notáveis, e, portanto, estamos de fato desculpados; mas é diferente se a causa for leve, e muito mais se for ilícita ou vã. (Busembaum, n. 49, Sanchez, *dez.* l. 3, c. 8, n. 22 e 23, com Valentia, Arag. e Conrad., Sylvest. v. *Usura* 7, q. 1, Molina, tom 2 *de just.* d. 335, concl. 4, Roncaglia, tr. 6, *de char.* c. 5, q. 6, Tamburinius *Dec.* l. 5, c. 1, § 4, n. 76, os Salamancans *de contract.* c. 3, punct. 13, n. 123, et tract. 21, c. 8, n. 123, com Palaus, Bann. e Trull., Bonacina *de pecc.* d. 2, q. 4, p. 2, nº 21, com Suárez e Filliuci). Bonacina acha que o raciocínio da primeira opinião não parece suficientemente firme. Da mesma forma Sporer (em V. *praec.* c. 1, n. 46, com Santo Antonino, Vasquez, Pôncio Palud., Aug. e outros autores citados). E o Pe. Elbel segue a mesma opinião, *de scand.* n. 365, afirmando que isso é comum.

Ainda, Sporer (n. 47) com Lessius, Hurt. e outros provavelmente desculpam deste pecado contra a caridade aquele que pede sem justa causa um empréstimo de alguém disposto a realizar a usura, se o usurário, por causa da multidão dos que pedem, com igual certeza e facilidade, fornecera dinheiro ao outro que é para usura. ; porque então a obrigação de impedir o pecado não está presente porque ele igualmente e certamente o faria de outra forma. Mas dizemos que buscar sem causa, mesmo no caso que acabamos de colocar, não exime de outro pecado grave contra a virtude, ao qual induz o próximo a ferir mortalmente. E isto, mesmo se fossem dados os casos, que praticamente já dissemos serem moralmente impossíveis, de que a malícia de um próximo disposto a pecar não seja aumentada por uma obra externa. A razão é que sem justa causa nunca é lícito cooperar com um mal objetivo, pois coincidir moralmente, mesmo que seja permissivamente, com um ato objetivamente mau sem justa causa, *per se* é sempre mau, conforme é certo que induzir um louco a cometer perjúrio ou fornicar, etc., mesmo que ele não peque, é um pecado grave contra as virtudes opostas, como costumam dizer os doutores. (Os Salamancans *de leg.* c. 3, punct. 4, n. 49, e Busembaum, n. 155, com

Laymann, Bonacina, Palaus, Sanchez, Granadus, etc. empréstimo de um usurário, sacramento de um padre pecador, embora preparado, pecaria não só contra a caridade, mas também contra a justiça ou a religião, como dizem os salamancos (*de contract.* c. 3, punct. 13, n. 123, et *de sacram. no genero* c. 8 pontos. 2. n. 26), Sanchez, Becanus, com Sylvester, Molina, Valent. Palaus, Trull., Villal., Ban., Tap, citado por Salamancans *loc. cit.*, s. 123, bem.

No entanto, Sporer (*loc. cit.* n. 75) e Pôncio (*de matr.* l. 5, c. 18, n. 51) notam com De Soto e Caetano, que pedir licitamente um empréstimo de um usurário uma necessidade precisa não é necessário, mas qualquer vantagem notável é suficiente, seja para conservação ou para decência do Estado ou da família, digamos (como diz Pôncio com os mesmos médicos) se um nobre pediu um empréstimo para realizar um torneio com seus amigos, e de outra forma abstendo-se incorreria em alguma nota.

ARTIGO II

Se, e quando, o escândalo passivo pode ser permitido ou por evitar algo deve ser omitido?

48. *Quando o escândalo passivo pode ser permitido?*
49. *Quando basta a utilidade para buscar um empréstimo de um usurário e sacramentos de um ministro excomungado ou pecador?*
50. *Se em algum momento somos obrigados a omitir ou retardar os bens espirituais para evitar o escândalo de outrem?*
51. *Se em algum momento somos obrigados a omitir certos preceitos?*
52. *Se somos obrigados a dispensar bens temporais? Se uma mulher pecaria gravemente vestindo roupas masculinas? Ver ibid., outros casos.*
53. *Se uma garota que está decentemente vestida seria mantida para evitar a visão de um homem em particular que a desejava?*
54. *E se ela se vestisse com roupas supérfluas?*
55. *E se ela pensasse que alguns homens em geral ficariam escandalizados? E as mulheres pecariam gravemente mostrando seus seios?*
56. *Como pecaria alguém compondo coisas obscenas, representando-as ou pintando-as?*

57. *Se é lícito persuadir um mal menor a evitar um maior?*

58. *Se em algum momento será lícito permitir a ruína do próximo?*

48.—Resp. 1. O escândalo passivo não pode ser permitido sem necessidade de vantagem própria ou alheia. A razão é que somos levados pela caridade a impedir os pecados de nosso próximo se pudermos fazê-lo facilmente. Laymann, c. 23, da opinião comum.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos:

Sem justa causa não é permitido pedir empréstimo a um usurário, ou juramento a um infiel jurado por falsos deuses, a administração do Sacramento a um sacerdote que tenha uma concubina, ou que ele celebre; pois eles não podem fazer essas coisas sem pecado e alguém cooperaria em seu pecado. Suárez, Sanchez, Trull., L. 2, c. 6, dist. 5, n. 15.

49.—Resp. 2. Por necessidade ou vantagem pode ser permitido. Claramente, no caso mencionado, isso pode ser feito simplesmente sem pecado; e, portanto, é lícito buscar tais coisas por uma causa razoável, mesmo que o outro pecasse por malícia. Uma necessidade maior, porém, é que se permita o escândalo dos pequeninos, o que é farisaico. Da mesma forma, tanto maior, se há muitos que vão se escandalizar, se se teme um pecado mais grave e, portanto, se está certamente previsto do que o contrário. Laymann *loc. cit.*, Bonacina, d. 2, q. 4, pág. 2.

(A partir daí, basta à causa da utilidade de algum momento apenas pedir um empréstimo de um usurário, como Viva diz da opinião comum, e os salamancanos, tr. 21, c. 8, punct. 5, § 3, n. 76, com Caetano, Navarra, Bonacina, etc. e pedir os sacramentos de um ministro pecador público ou excomungado tolerado, como Laymann, *de char.* de São Tomás. Veja o que foi dito no nº 47, e veja também abaixo, nº 77, v. 4, *Licitum*).

50.—Resp. 3. Deve ser permitido se alguém colocar em perigo a sua própria salvação, ou a de outros, especialmente se um dano grave ameaçar a comunidade. É por isso que os bens espirituais necessários à salvação não devem nem podem ser dispensados por causa de algum escândalo. Filliuci, 28, c. 8.

Resp. 4: Não se pode omitir ou retardar bens espirituais (e segundo Lorca, ap. Diana, p. 5, t. 7, r. 24, mesmo temporais) que não sejam necessários à salvação por causa do escândalo farisaico, segundo para o que esse versículo em Mateus 15:14 , permita-os, etc. ainda, exceto se o fruto fosse esperado com atraso: mas com mais facilidade e mais frequência atrasar tais bens ou mesmo omiti-los por causa do escândalo dos pequenos: *por exemplo* , a entrada na vida religiosa deve ser adiada por causa de escândalo para os pais, se o consentimento para isso for esperado em pouco tempo. Laymann *loc. cit.*

Santo Tomás ensina (2.2. q. 43, art. 7) que em algum momento somos obrigados a adiar bens espirituais que não são necessários à salvação por causa do escândalo dos pequeninos, mas não por causa do escândalo farisaico. Mesmo assim, deve-se notar de Laymann (*de char.* c. 13, n. 8) com São Tomás, que escândalo para os pequenos, depois de um aviso torna-se farisaico. Portanto, embora alguém deva adiar a entrada na religião por causa do escândalo dos vizinhos, se o consentimento fosse esperado em pouco tempo, como diz Busembaum, ainda assim, pode-se entrar com razão se continuar resistindo, como diz Laymann com St. Antoninus, Palud., etc. (lcn 8, em multa). Mas a respeito deste ponto, veja o que vai ser dito no livro 5, n. 68.

E aqui deve-se notar, além disso, que é certo (como dizem os salamancanos *de IV. precepto Decal.* cap. unic. punct. 1 § 1, n. 7) que os filhos podem, sem o consentimento do pai, etner religião ou assumir o estado clerical, sobretudo se souberem que o pai vai impedi-los do afeto carnal, o que acontece regularmente, como observa Pinamon (*De vocatione* , c. 3, perto do início). Assim, St. Thomas ensina em 2.2. quæst. 189 arte. 6, no artigo que “os filhos podem corretamente entrar

na religião enquanto renunciavam ao consentimento de seus pais mesmo contra sua ordem”. E na arte. 10, ele diz que: “Os filhos não devem consultar senão aqueles de quem se espera que eles avancem e não impeçam, por aquele versículo 'Não trate com um homem irreligioso sobre a santidade e com o injusto sobre a justiça' (Ec 37:12).” E no que foi dito no artigo 10, ad 2, ele afirma São Cirilo, que sobre as palavras do Evangelho acima: “Permita-me renunciar a estes que estão em casa, etc.” ele assim fala: “Para se comunicar com o próximo, ele induz a pessoa ainda definhada e retrógrada, por causa do que ouviu do Senhor: Ninguém que lança a mão no arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Ele olha para trás, que procura se atrasar com seus vizinhos.” Veja outras coisas muito úteis, que são ditas sobre este ponto no lugar citado, livro 5, n. 68. Então, só não é permitido aos filhos ingressar na religião quando deixarem para trás seus pais em grave necessidade, ou irmãos *in extrema*, como os Salamancans *de statu relig.* c. 3, ponto. 3, § 2, n. 53, etc. com São Tomás e o ensino comum. Ainda assim, na dúvida se há tal necessidade a entrada é permitida desde na dúvida, *libertas possidet*, como ensina Sanchez (*Decal.* l. 4, cap. 25, n. 6). Veja o que será dito no livro 5, n. 66.

51.—Resp. 5. Para evitar grave escândalo para os pequeninos, certos preceitos não devem ser cumpridos, a não ser que a omissão seja mais prejudicial do que a omissão. Ver Laym, l. 2, T. 3, c. 13. A razão para isso é, porque então um duplo preceito coincide, viz. tomar cuidado com o escândalo natural e positivo, que é mais forte e maior que o natural.

A questão é se, para evitar o escândalo ao próximo, os preceitos devem ser omitidos? É certo: I. que os preceitos que não podem ser omitidos sem pecado, nunca devem ser renunciados por causa de escândalo a outrem, ou seria farisaico por sua malícia, ou aos pequeninos por sua fraqueza, ou ignorante. Deste tipo são os preceitos da fé, e os sacramentos, que são necessários para a salvação, como ensina São Tomás (2.2. qu. 43, art. 7), igualmente todos os preceitos naturais; e embora alguns médicos digam que às vezes os preceitos

afirmativos naturais podem ser omitidos, a saber, para corrigir os pecadores, ou para punir os delinquentes, quando o dano é mais temido do que o fruto é esperado, ainda assim, o que Palaus diz é melhor (*de charit.* t. 6, d. 6, p. 16), então é mais verdadeiro nesses casos que os próprios preceitos cessam e não obrigam. É certo: II. Que outros preceitos positivos também não podem ser omitidos se houver escândalo farisaico para o próximo, porque então a ocasião é dada a ele para impedir maliciosamente os bens alheios, como diz Sporer (*de 5 praec.* cap. 1, n. 29)., de São Tomás (dq 43, art. 8).

Há uma dúvida, porém, se os preceitos positivos devem ser omitidos para evitar o escândalo dos fracos?

A *primeira opinião* é provável, que vários autores sustentam (Navarra, *Summ.* c. 24, n. 44; Vasquez qu. 43, art. 7, d. 1; Palaus, dp 16, n. 3; com A. de Leon, e Croix, l. 2, n. 244, bem como Tamburinius, *dez.* l. 3, c. 2, n. 8 julgam provável), rejeita-o, porque tanto os preceitos positivos como os humanos não obrigam a cessa quando o escândalo não é dado, mas tomado, então a obrigação de cumprir os preceitos impostos a um vincula mais do que evitar a omissão de um preceito imposto a outro.

Mas a *segunda opinião* é mais provável e confirma isso, que muitos médicos sustentam (Busembaum, Laymann, *de charit.* c. 3, n. 10, que o chama de comum; Melchior Cano *in rel. de poen.* p. 5, Suarez, disp. 10, *de scand. sec.* 4, n. 9; Cont. Tourn. *de Charit. sec.* 7, punct. 1, § 3, concl. 1, *Dixi*; Roncaglia, *de char.* c. 6, qu. 7; Sporer, *de 5. praec.* c. 1, n. 29; e os Salamancans, tract. 21, c. 8, punct. 5, § 3, n. 87, com Valen., Sylv. Bann. Ledesma, Hurt., Med., Cord. e Lorca). Os salamancanos também citam São Tomás (*no dict.* art. 7). Mas realmente o Doutor Angélico não fala de preceitos, mas de bens espirituais, para os quais os conselhos devem ser entendidos mais verdadeiramente. O raciocínio desta opinião é que o preceito geral de evitar o escândalo ao próximo, quando natural, deve ser preferido aos preceitos positivos. Mas porque seria um grande inconveniente para uma mulher se ela fosse obrigada a se abster da Missa por muito tempo por causa de escândalo para outra, os autores

muito provavelmente dizem que ela não é obrigada a isso, exceto por um ou outro por sua vez. . (Laymann, *de charit.* c. 13, n. 10; Cont. Tourn. *loc. it.* , *Hunc tamen* ; e Sporer, *dict.* c. 1, n. 29 e 37) Pelo contrário, Elbel sustenta (*de scand.*) com Ills. e muitos outros, que ela pode muito bem omitir a missa uma ou duas vezes, mas ela não se prende a isso quando acontece que o escândalo foi totalmente por maldade de outro.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos :

1. Os prelados eclesiásticos não devem (mais ainda não podem) omitir o que é necessário para preservar os bens da Igreja, *por exemplo* , os bans [*lites*], para evitar o escândalo farisaico, ou mesmo o escândalo para os fracos, mesmo que a razão pois sua retidão deve ser primeiro processada. Diana, parte. 5, T. 7, R. 24, de São Tomás, etc.

52.— *Quaeritur*: Se, para evitar escândalos, os bens temporais devem ser dispensados? São Tomás faz a distinção e ensina em 2.2. qu. 43, art. 8 que se os bens são próprios, “então eles devem ser totalmente descartados, ou o escândalo deve ser pacificado de outra forma, viz. por algum conselho”, pois depois de ter sido feita menção à verdade da justiça, o escândalo escapa à categoria de farisaico, sobre o qual não se deve ter mais cuidado, como ensina São Tomás no mesmo lugar. Mais ainda, Palaus (*de charit.* tom. 6, d. 6, p. 17); Sanchez (*Dec.* lib. 1, c. 7, n. 11) e Sporer (*de V. praec.* c. 1, n. 32) com Suárez, Diana, etc., dizem que nunca há uma obrigação grave de sofrer uma grande perda de bens próprios para que um vizinho não sofresse escândalo, mesmo por fraqueza. A razão é porque a caridade para com o próximo não obriga com tal inconveniência. Assim procede mais se os bens foram consignados à conservação, como os bens da Igreja são consignados aos prelados, e coisas semelhantes, pois os bens também não podem ser dispensados por causa de escândalo a outrem, como podem ser os bens privados. Embora, como os autores corretamente advertem, a cobrança deva ser adiada para essas coisas até que os devedores sejam instruídos sobre sua obrigação. (Laymann, *de charit.* c. 13, n. 9, com St. Antoninus, Palud, e Sporer *loc. cit.* , dn 32). São Anoninus, Caetano e Val, citados

por Laymann, dizem que se ainda, depois de um *monitum* ao povo, o escândalo não cessasse e uma grande perda de frutos espirituais ameaçasse, então é melhor que o prelado comportar-se se obtivesse o consentimento da Igreja, que a dívida seria perdoada. No entanto, Laymann diz com razão sobre isso para examinar as circunstâncias tanto da dispensa dos bens quanto do escândalo que ocorrerá, e talvez com a remissão a malícia dos devedores seja mais aumentada: pois São Tomás aborda esse caso (d. . art. 8), dizendo: “Por causa do escândalo farisaico, os bens temporais não devem ser liberados, pois isso prejudicaria também o bem comum; a ocasião da pilhagem seria dada aos ímpios, e isso prejudicaria aqueles que os arrebatam porque, retendo os bens de outrem, eles permaneceriam no pecado”.

2. Se uma mulher usar roupas de homem, ou vice-versa, apenas por leviandade, sem má intenção ou perigo de escândalo e luxúria, será apenas um pecado venial; caso contrário, é mortal, mas não por necessidade. Diana, parte. 5, tra. 7, R. 32, de St. Thomas, Sylvius, etc.

Se uma mulher usar roupas masculinas, por si só não é um pecado grave; mas poderia ser um pecado grave pelas circunstâncias do perigo da luxúria, ou escândalo, como Laymann (*de charit.* d. cap. 13, in fin.), Sylvius, o Cont. Torneio. *de 6. decalque.* preceito. arte. 7, sec. 3, *Quaeres* 3 e o tratado de Salamanca. 21, dc 8, ponto. 5, § 2, n. 62. E São Tomás indica isso em 2.2. q. 169, a. 2, ad 3, onde diz: “Por si só, é vicioso que uma mulher use roupas de homem ou vice-versa, e especialmente porque isso é causa de libertinagem e é especialmente proibido na lei (Deut. c. 22) porque os gentios usam essa mudança de roupa para a superstição da idolatria. No entanto, em algum momento isso pode ser feito sem pecado por alguma necessidade, ou para se esconder dos inimigos, ou por causa de um defeito de outra roupa, ou qualquer outra coisa desse tipo”. Caso contrário, é apenas venial, e às vezes nada, se houver uma causa justa, *por exemplo* , esconder-se, como ensina São Tomás, assim como Laymann, com Navarra e Caetano, que dizem o preceito de Deut. 22 porque a lei cerimonial cessou.

3. É um pecado do qual o confessor na confissão (ainda por fraqueza) sabe que raramente se escandaliza, deve-se abster-se de falar. Laymann, *loc. cit.*, de Navarra, etc.

4. A esposa deve omitir o jejum uma vez ou outra se o marido for gravemente ofendido por ele e surgir discórdia. *Ibid.*

5. Se, quando fores à Missa em dia de festa, querelas graves ou rixas devem ser despertadas, não se deve ir. *Ibid.*

6. Um superior pode muitas vezes ignorar os pecados de um súdito para evitar tumultos e males maiores, que de outra forma ele seria punido.

53.—7. Uma mulher que conhece em si mesma, ou em sua aparência algo em particular que causará escândalo, ela pecaria mortalmente se depois de receber atenção ela se oferecesse para ser contemplada; e, portanto, ela pode e deve abster-se não apenas do público, mas também da missa em dia de festa, uma ou outra vez, para evitar esse pecado. Eu disse: a) *algo em particular*, porque por medo de algum escândalo, abster-se da comunidade em geral ou mesmo de muitos seria muito difícil e cheio de escrúpulos. Eu disse: b) *uma vez ou outra*, porque muitas vezes seria muito grave e difícil fazê-lo muitas vezes. Bonacina, Sanchez, Laymann *loc. cit.* n. 10 e outros. Veja Diana, parte. 5, tra. 7, R. 21 e 22 onde cita ao contrário alguns autores negando a obrigação de renunciar a uma coisa que é ordenada para evitar o escândalo alheio.

Portanto, se se trata de omitir coisas ordenadas, a saber, que uma moça falte à missa para não se oferecer à vista de um jovem que ela sabe que a cobiça vilmente, conforme foi relatado no n. 51, ela deveria omitir mais uma vez a Missa, mas provavelmente também de acordo com a outra primeira opinião que foi avançada, como diz Tamburinius (*Dec. lib. 4, cap. 2, n. 8*) pode-se, com razão, mais ainda, não obstante o escândalo para ele, ir à Igreja para ouvir a missa.

Mas se é uma pergunta sobre uma coisa que não foi ordenada, pergunta-se se uma menina pecaria mortalmente, oferecendo-se para ser vista na vista do homem que vai sofrer escândalo? São Antonino,

Sylvius, Navarra, Azor, etc. dizem que sim, com Busembaum, citado por Sanchez, *Dec. lib. 1, cap. 6, n. 16*, que afirma que isso é menos comum, quando ela se oferece, não tendo outro motivo razoável, digamos, para visitar amigos, ir à igreja, etc. Mas aqueles que negam que ela peca gravemente têm uma opinião muito provável. (Cajetan, 2.2. qu. 154 art. 4, in fin. e qu. 169, a. 2, ad 5; Sanchez, *loc. cit.* n. 17, com Navarra, Medina e Azor, igualmente Sporer, *de 5 praec.* cap. 1, n. 34 e 35, com Armil. e Palaus, Lessius lib. 4, n. 113; o trato de Salamanca. 21, cap. 8, ponto 5, § 2, n. 59, e Croix acha provável (lib. 2, n. 247), com Bonacina e Diana). Pois basta, como dizem, desculpá-la pelo menos do pecado mortal, para que ela não seja privada de sua liberdade, pois por seu lado ela não escandaliza, mas é tirada da malícia do homem. ; e, por sua vez, seria extremamente inconveniente para a mulher e a tornaria suscetível a escrúpulos se ela sempre determinasse se tem ou não uma razão justa para sair. Além disso, como dizem com razão Palaus (t. 6, d. 6 parte. 7 n. 4), Sanchez (dn 17) e Sporer (n. 35), eu não poderia eximi-la do pecado mortal se ela fosse levada pela vaidade mesmo que ela não pretendesse o escândalo daquele homem depois que ele a tivesse notado se ela se oferecesse à sua vista. Por isso, Sporer e Diana dizem, com razão, com Hurt., que uma mulher é mantida sob grave escândalo do homem determinado a evitá-lo se ela puder ir convenientemente a outra igreja, seguir outra estrada, ficar longe da janela e outras coisas. No entanto, isso não deve ser entendido por muito tempo, mas apenas por um ou outro tempo, até que o outro homem perceba que ela o evita, como dissemos no n. 51; Sporer (n. 37) afirma, dizendo que todos concordam neste ponto. Eu também não poderia desculpar a mulher do pecado mortal se ela fosse a algum lugar a que não iria, a menos que soubesse que o amante estaria lá, como bem observa Sporer (n. 35).

54.—8. Uma mulher que provavelmente prevê pelo seu vestido, mesmo que seja adequado ao seu estado, que alguém em particular vai cair mortalmente, ela é obrigada a não usá-lo por um curto período de tempo, ou a fugir da vista de tal homem. Eu disse *por*

pouco tempo , porque por muito tempo dificilmente seria grave. Veja Diana, *loc. cit.*

Os salamancanos (trato. 21, cap. 8, n. 59, com Caetano, Trull., Palaus, Navarra, etc. afirmam que de modo algum a mulher peca por vestir-se de acordo com sua condição; se isso foi feito para agradá-la marido ou para que ela encontrasse um noivo, como também ensina São Tomás (2.2. qu. 169, a. 2), ou apenas para que ela não fosse privada de sua liberdade (The Salamancans *ibid.* n. 60). deve sempre ser entendida por muito tempo, senão ela deve abster-se pelo menos uma ou duas vezes da vista do jovem que a cobiça, conforme foi dito recentemente no n.º 53.

9. Mas se o mesmo fosse temido em particular por roupas supérfluas, vaidade e inadequação (que assumir por vaidade e prazer que elas pareceriam belas, e poderiam encontrar mais facilmente um pretendente, que nada mais é do que venial), seriam considerados para dispensar completamente suas roupas, mesmo sob pecado mortal; porque eles não têm direito a esse vestido e por outro lado ela é mantida para evitar o pecado de outro, quando isso pode ser feito convenientemente. Ver Sylv., v. Ornatus.

(Outros dizem a mesma coisa; os Salamancans *loc. cit.* e Laymann, tr. 3, cap. 13, in fine; Lessius lib. 4, cap. 4, n. 112 só pensa que as mulheres devem se abster de roupas supérfluas por pouco tempo. Não, porém, aqui o que São Tomás ensina no 2.2. qu. 169, art. 2, onde ele diz que as mulheres que desejam agradar aos homens por vaidade, só são vistas venialmente sempre que o fazem. Mas em seu comentário sobre Na primeira epístola a Timóteo, capítulo 2, o doutor Angélico assim fala: "vestir-se com retidão, costume e condição de estado preservados, não é pecado. Mas em relação à maquiagem é sempre pecado; para as mulheres não é permitido vestir-se elegantemente, exceto por causa dos homens, e os homens se recusam a ser enganados, como uma mulher empoadada lhes pareceria.)

No entanto, outros, como Caetano, Navarra, cap. 23, parecem ensinar que eles só são mantidos sob pecado venial (mas menos provavelmente), quando em um caso particular é prevista uma queda e eles devem se abster por um curto período de tempo; também eles, com Azor, Lessius e Bonacina, eximem do pecado mortal aqueles que, pelo costume do lugar, descobrem metade do peito, ou usam pó, maquiagem ou perucas; desde que pretendam apenas maior adorno de beleza, não devassidão para os outros, sem qualquer outro fim que seja mortal, ou algo sob uma lei particular que o proíba sob o pecado mortal. No entanto, acrescentam que o costume de descobrir o peito ou cobri-lo apenas levemente é uma questão grave e um pecado mortal onde não é introduzido. Navarra, s. 19, Lessius, 112, Laymann, *loc. cit.*, etc. Ver Bonacina, *de matr.* quæst. 4, pág. 9, n. 17.

55.-Se uma mulher pensasse, não em um caso particular, mas em geral, que apenas alguns se escandalizariam com ela, desde que ela não pretendesse sua lascívia e ela não se agradasse com isso (embora isso lhe agradasse que ela é elogiada como bela), não parece que ela se abstenha desse vestido ornamentado, mesmo que seja supérfluo, sob pena de pecado mortal, por *exemplo*, passando pó no rosto; mais ainda, expondo parte de seu seio do costume comum, a menos que a descoberta ou ornamentação seja excessivamente suja *por si* mesma e provoque diretamente alguém à luxúria. A razão é, não só porque é um escândalo mais tomado do que dado, e que a vestimenta e a beleza só remotamente provocam o pecado, como ensinam Laymann e Bonacina; mas também porque seria extremamente grave para aquele sexo, sobretudo se procurassem um casamento, ou absterem-se perpetuamente, já que essa ocasião é universal e perpétua, e porque as mulheres mais bonitas nunca poderiam licitamente viajar para fora, pois a beleza natural causaria mais danoso que o artificial. Para mais informações sobre este assunto, ver Diana, t. 1, r. 30 e Bardel., lib. 3, D. 5, n. 13.

No entanto, uma mulher com o peito nu, mas não de má intenção, mesmo que alguns a desculpassem do pecado mortal, ainda assim

'eu a absolveria com dificuldade', diz Sa. E é certo que incumbe ao confessor dissuadi-la e dissuadi-la de tal vestimenta. Veja Sa, *verbo. Ornatus*, etc., *ll.cc.*

Quaeritur: Se as mulheres pecariam gravemente mostrando os seios como parte do vestido? Noël Alexander (*dez. l. 4, a. 5, reg. 8 de escândalo*) e Roncaglia (*de charit. cap. 6, qu. 5, resp. 3*) criticam amargamente este costume, dizendo que este é um pecado mortal *per se* , porque causa grave escândalo aos outros *per se* ; e isso é provado, dizem eles, pelos Santos Padres, que repreendem um costume desse tipo com grande esforço.

Quando ocupei o cargo de pregador, também tentei com grande energia reprovar muitas vezes esse uso pernicioso. No entanto, como aqui funciono como escritor de ciência moral, convém dizer o que penso de acordo com a verdade e o que aprendi com os médicos. Não nego: I. Que essas mulheres que introduziram esse costume em algum lugar teriam pecado gravemente. Não nego: II. Que a descoberta de seus seios pode ser tão imoderada, que *por si só* não poderia ser desculpada de grave escândalo, assim como provoca excessivamente a devassidão, como Sporer justamente diz (*de V. praec. , cap. 1, n. 39*) . Mas eu digo: III. Que se a descoberta não fosse tão imoderada, e o costume está presente em algum lugar para que as mulheres o sigam, certamente deve ser repreendido, mas não totalmente condenado como pecado mortal. A opinião mais comum dos médicos sustenta isso. (Navarra, Caetano, Lessius, Laymann, Bonacina, Salamanca e muitos outros). Navarra diz: “As mulheres não pecam mortalmente mostrando os seios nus porque parecem mais bonitas, sem nenhuma má intenção mortal; porque não é proibido por nenhuma lei natural, divina ou humana, pelo menos obrigando ao pecado mortal”. (*sum. cap. 23, n. 19*). Cajetan diz a mesma coisa em 2.2. qu. 169, art. 2, nos vers. *Secundo* : “Mulheres em algum lugar que carregam o peito nu, porque de acordo com o costume do país não é em si um pecado mortal”. Lessius diz a mesma coisa no livro 4, cap. 4, ex. n. 112, dizendo: “Pode ser um pecado mortal se as coisas vergonhosas não forem suficientemente defendidas; caso

contrário, ao descobrir o peito, como Caetano, Fum., Navarra, para essa parte nem a natureza nem a vergonha exigem ser absolutamente cobertas.

No entanto, seria um pecado grave introduzir um costume desse tipo. Laymann (lib. 3, tr. 3, c. 13, *in fin.* n. 6) diz que esta opinião é comum. Azor pensa a mesma coisa (*de 4. praec.* c. 18), como outros autores. (Sanchez, *dec.* lib. 1, c. 6, n. 7; Bonacina, *de matrim.* quaest. 5, punct. 9, n. 17) e os Salamancans *de vi. prae.* c. 3, ponto. 1, n. 16, com Sylvius, Filliuci, etc., contra St. Antoninus, Ros. e Eliz). Isso porque (dizem) o peito não é uma parte que provoca com veemência a devassidão. St. Thomas também parece aderir a isso em 2.2. qu. 169, art. 2, ao falar sobre o vestuário supérfluo das mulheres (como fica claro a partir da terceira objeção), ele diz: “E se de fato se vestem com essa intenção, de provocar outros à luxúria, pecariam mortalmente. Mas se é por uma certa leviandade ou mesmo por uma certa vaidade por conta da jactância, nem sempre é pecado mortal, mas às vezes venial”. Em seguida, ele acrescenta: “No entanto, em tal caso, alguns podem ser desculpados do pecado quando isso não é feito por alguma vaidade, mas por causa de um costume contrário; embora tal costume não seja louvável.” Além disso, Roncaglia zomba dessa razão de um costume desculpante, dizendo: “Poderia cada costume dar direito ao que para outros, por sua natureza, oferece uma ocasião grave de pecado?” Mas ele zomba indevidamente disso, pois é claro que o costume de seguir isso não daria direito ao que é contra a lei da natureza, mas diminuiria corretamente a força da concupiscência; pois onde não há costume, causarão maior escândalo aquelas mulheres que mostram os braços ou as pernas do que as que mostram o peito (desde que o descobrimento fosse moderado), onde vigora tal costume, porque o uso faz com que os homens se comovam menos à concupiscência de tal visão, que é certa pela experiência. Em seguida, os Padres falaram ou pelo modo de pregação ou pelo uso imoderado, como dissemos acima. Por fim, o mesmo Roncaglia admite que uma modesta descoberta do seio justifica o pecado grave. E o mais culto Sylvius ensina a mesma coisa (2.2. q. 169, a. 2). Além disso, não duvido que

convinha a um confessor prudente usar com grande discrição a opinião acima relatada, para que não conceda demasiada licença às mulheres, o que envolve luxúria, já que os que vivem piedosamente não seguem esse costume. Pois, o que Croix observa (lib. 2, n. 248) com Eliz., que mulheres desse tipo ao descobrir o peito não raramente procuram ser desejadas pelos homens, de modo que estes seriam arrebatados e cativados por eles, e Eliz. com razão pensa que por esta razão muitas mulheres sofrem condenação. Portanto, não duvido que um costume indecente desse tipo deva ser zelosamente restringido e erradicado pelos pregadores e confessores com a maior frequência possível. Vamos ouvir o que Santo Antonino ensina (p. 2, tit. 4, cap. 5) onde, embora ele deteste seriamente o uso de mulheres mostrando seus seios, quando tal uso era muito imoderado, exatamente como ele relata, estava presente em algumas partes do Reno, com estas palavras: “Pois se é pelo uso do campo que as mulheres usam roupas abertas até o pescoço até os seios à mostra, como em partes do Reno, tal uso é extremamente sujo e impuro e, portanto, não deve ser preservado”. Ainda, no parágrafo seguinte, § *In quantum*, acrescenta: “Pois, se uma mulher se veste conforme a decência de seu estado e os costumes do país, e não há muito excesso, então aqueles que a olham com luxúria causará uma ocasião em vez de receber [escândalo] do que dar; e é por isso que não à mulher, mas ao homem solitário que cai em ruína, será imputado como um pecado mortal. No entanto, tal excesso poderá ser tal que será uma ocasião também para dar escândalo.” Por fim, ele conclui: “Assim, pelo que foi dito, parece que deve ser dito que onde em vestimenta deste tipo o confessor descobre claramente que é sem dúvida um pecado mortal, ele não deve absolver tal mulher a menos que ela tenha a intenção de abster-se de tal crime. Mas se ele não pode perceber claramente se é um pecado mortal, então não parece que uma sentença condenatória deva ser dada (como Guillelm. com um pecado mortal, porque fazendo isso a pessoa deve agir contra ele mais tarde, mesmo que não fosse mortal, será para eles porque tudo que é contra a consciência abre caminho para o inferno (28 q. 1, § *Et his*) . As leis devem ser mais rápidas para afrouxar do que vincular (cap. *Ponderet* ,

dist. 1) e é melhor que um mestre preste contas por misericórdia excessiva do que por severidade excessiva, como diz Crisóstomo (cap. *Alligant* 26, qu. 7), então parece que eles deveriam ser absolvidos e perdoados no tribunal divino. Ainda assim, declaro que tanto os pregadores na pregação quanto os confessores nas confissões devem detestar essas coisas e persuadi-las a serem deixadas de lado, quando forem muito excessivas; ainda, não afirmar tão obscuramente que são pecados mortais.

56.—11. Também pecariam gravemente quem compusesse, descrevesse, representasse ou pintasse coisas sujas destinadas a provocar luxúria. Bonacina, Sanchez, Filliuci.

Não há dúvida de que compor ou encenar peças extremamente indecentes não pode ser dispensado do pecado grave. Sanchez (*de matr.* lib. 9, d. 46, n. 42) com Santo Antonino, Ang., Sylvius, etc., Nem por conta de qualquer lucro, como diz Tamburinius (*dec.* cap. 8, § 5, nº 1).

Pecam igualmente que pintem ou mostrem publicamente imagens obscenas, nas quais se encontrem coisas abomináveis, ou que sejam cobertas por um véu de luz. Os Salamancans tr. 21, c. 8, ponto. 5, § 2, n. 64, com Sanchez, Trull. Caso contrário, onde outras partes são detectadas, a indecência é coberta. Os Salamancanos, *ibid.* , com Turr., Diana e muitos outros.

57.-Se é lícito persuadir ou permitir que um mal menor evite um maior?

A primeira opinião rejeita isso, conforme o que sustenta Laymann (*de char.* c. 12, n. 7), com Azor e outros. A razão é que o comparativo não abole o positivo; por isso, quem persuade um mal menor, persuade verdadeiramente um mal. Laymann e Azor colocam a limitação, a menos que o mal seja virtualmente incluído no outro ato maior. Então, se você pudesse persuadir um homem disposto a matar alguém que ele deveria apenas cortar sua mão, no entanto é a mesma coisa, mas não planejada pelo outro. Assim também para quem deseja cometer adultério se você puder persuadi-lo a cometer fornicção com alguém

que era livre em geral, mas não em particular. Os salamancanos o admitem (*loc. cit.* § 1, n. 58) desde que ele decida realizar os dois males. (com Navarra, etc.) Mas Laymann diz instintivamente (assim como Sanchez com a segunda opinião, como será dito em breve), que rejeita expressamente essa limitação porque (como ele diz) então se propõe um mal menor, não que ele cometeria outro, mas que ele se retiraria do maior.

A segunda opinião é mais provável e sustenta que é lícito persuadir um mal menor se o outro estiver determinado a realizar um mal maior. A razão é que aquele que persuade não busca um mal, mas um bem, ou seja, a escolha de um mal menor. (Sanchez, *de matrim.* lib. 7, d. 11, n. 15, com de Soto, Molina, Navarra, Medina, Sylvest. e muitos outros, e os Salamancans *loc. cit.* com Cajetan, Soto, Palaus, Bonacina, etc; Croix pensa que é provável, lib. 2, n. 223, aliás, Sanchez ensina a mesma coisa no n. 19, com Caetano, de Soto, Votar, Valent.). É lícito persuadir um homem disposto a matar alguém que ele deve roubar de alguém, ou que ele deve fornicar. E os defensores desta opinião argumentam a partir de Santo Agostinho (in c. *Si quod verius*, caus. 33, q. 2) onde ele diz: “Se ele vai fazer algo que não é lícito, agora ele pode cometer adultério e não assassinato, e enquanto sua esposa vive, ele se casa com outra e não derrama sangue humano”. A partir de tais palavras, “agora ele pode cometer adultério”, Sanchez prova (dict. n. 15), com de Soto, Molina, Navarra, Abb, etc., que o Santo Doutor falava não só de permitir, mas até de persuadir. E Sánchez acrescenta isto (n. 23) com Salon, não só é lícito aos particulares, mas também aos confessores, pais e outros, a quem incumbe o dever de impedir os pecados dos subordinados.

58.—Resp. 6. A ruína do próximo pode ser permitida em algum momento, quando ele está preparado para um mal e o outro não pretende pecar, mas apenas permite um pecado, não tirando a ocasião, para que muitos não sejam cometidos, para que a permissão impediria um mal maior.

Assim, os seguintes casos são resolvidos.

1. É permitido ao proprietário não afastar a ocasião de furtar a seus filhos ou servos quando, ao mesmo tempo, eles estão inclinados a furtar, e sabe que estão preparados para que, sendo apanhados, sejam punidos e tornem-se razoáveis novamente ; pois então ele permite razoavelmente que um roubo pare muitos outros. Sanchez, Laymann, Bonacina.

(E esta opinião parece bastante comum com Sanchez, *de matrim.* lib. 10, d. 12, n. 52, que cita para esta agressão de Soto, Ledesma, Navarra, Sa, etc. e St. Thomas em Supp. 3, parte. q. 62, art. 3, ad 4, onde diz: “Em algum momento um homem que tem uma esposa suspeita de adultério deve armar uma armadilha para ela para que ele possa levá-la com testemunhas do crime de fornicção para ele pode proceder à acusação.” Cont Tourn. admite a mesma coisa *de charit. sec.* 7, punct. 1, § 3 in fin com Antoine).

2. É provável que não seja lícito colocar tais coisas adiante, ou objetar a elas, porque isso coincidiria positivamente com o pecado; e não tanto para tirar a ocasião quanto para colocá-la (Sa, v. *Peccatum*), e Sanchez, que ensina no mesmo caso que não é lícito ao marido dar à esposa uma oportunidade de adultério ou falta de castidade, como ele tentaria sua esposa. Ao mesmo tempo, Laymann provavelmente ensina o contrário (lib. 2, t. 3, c. 13). Pode ser confirmado pelo exemplo de Judith, que dificilmente parece ter feito o contrário (c. 9). Pois, quando ela sabia que a permissão da luxúria em Holofernes impediria outros males, ela colocou a ocasião diante dele, ou seja, seu vestido, de outra forma lícito, e ainda assim se pensa que ela não pecou nisso. Ver Bonacina, d. 2, q. 4, pág. 2, e Palaus.

E Viva (de IV praec. q. XI, art. 5, n. 12, vers. *Infertur IV*), assim como Laymann (*de charit.* c. 13, n. 5, com Pe. Navarra) também pensam que isso é provável. Da mesma forma Elbel (*de scand.* n. 377), e Sporer (*de V. praec.* c. 1, n. 65), com Diana e Tamburinius, e ele prova a partir de l.

Si quis servus, et de furtis ; onde é permitido a um senhor dar ao seu servo algo que ele sempre desejou roubar, “Para que ele desse ao ladrão que assim foi tomado como ladrão com a coisa furtiva, e punido, ele não estaria mais ansioso por isso.” Sporer diz que tal texto tem lugar até no fórum da consciência, com pe. Navarra, Palaus, Tamburinius Still, Sanchez (*de matrim.* lib. 10, d. 12, n. 53, com Sa, Bonacina (*de scand. d.* 2. q. 4, p. 2, n. 34), e Sporer fala contra isso, chamando o primeiro mais provável porque (como eles dizem) isso parece indução positiva, ou cooperação com o pecado, que é intrinsecamente mal. um proprietário oferece a ocasião para cometer adultério ou roubo, eles não induzem verdadeiramente alguém a pecar, mas oferecem a ocasião e permitem o pecado de outro por uma causa justa, a saber, para preservar ileso do perigo de sofrer perda. uma coisa para induzir, outra para oferecer a ocasião. A primeira é intrinsecamente má, mas não a segunda; caso contrário, nunca seria lícito, mesmo por justa causa, pedir um empréstimo de um usurário, um juramento de um infiel, etc., o que é contra a opinião comum dos médicos (o que quer que alguém diga) e contra St. Thomas (seguindo St. Agostinho, em 2.2. q. 78, A. 4). Portanto, São Tomás dá esta regra: “Induzir um homem ao pecado não é permitido de forma alguma; ainda assim, usar o pecado de outro para o bem é lícito”. Mais ainda, o Doutor Angélico parece também aderir à opinião recentemente avançada, pelo exemplo de dez homens que disseram a Ismael (Jerem. 41:8) “Não nos mate, porque temos um tesouro no campo”. E o santo doutor afirmou que eles não pecaram.

ARTIGO III: Se seria lícito cooperar materialmente no pecado de outro.

59. *Quando pode ser lícito cooperar materialmente no pecado do próximo?*
60. *Se pode ser lícito contrair matrimônio com um cônjuge que permanece em pecado mortal, ou obrigado por voto de castidade?*
61. *Se se pode render a dívida ao mesmo?*
62. *Se é permitido dar comunhão a um pecador oculto?*
63. *O que é lícito para os servos? E o que pode ser cooperação material e formal?*
64. *Seria lícito acompanhar um senhor ao bordel, etc., e uma concubina ao seu senhor?*
65. *É lícito transmitir os presentes a uma cortesã?*
66. *É lícito abrir a porta para uma prostituta? É lícito trazer uma escada para que seu mestre possa subir até uma mulher?*
67. *Seria lícito escrever cartas de amor?*
68. *É lícito fornecer carne em dia proibido?*
69. *Seria lícito aos estalajadeiros dar vinho aos bêbados ou carne em dia proibido? Veja outros assuntos citados em Busembaum.*
70. *Se é lícito arranjar uma casa para uma prostituta e um usurário?*
71. *Se seria lícito vender dados, espadas, venenos, etc.?*
72. *É lícito vender um cordeiro a um judeu?*
73. *Seria lícito que os cativos cristãos retornassem, etc.*
74. *Seria lícito ajudar um tirano?*
75. *Seria lícito levar provisões aos hereges? Ou para motoristas de ônibus transportarem uma prostituta?*
76. *Seria lícito receber gifs de um amante? Para devolver uma espada a um assassino?*
77. *Seria lícito pedir um juramento a um perjuro? E um empréstimo de um usurário sem causa grave?*
78. *Seria lícito ajudar um usurário? Ou dar um empréstimo a um esbanjador?*
79. *Seria lícito buscar sacramentos de um padre excomungado, ou de um pecador público, e daqueles preparados para pecar?*
80. *Seria lícito dar alimentos proibidos?*

59.— *Resp* . Cooperar apenas materialmente fornecendo apenas o material e a faculdade de pecar, ou mostrando o objeto, é permitido se estiverem presentes as seguintes condições: I. Se seu trabalho ou cooperação foi bom *secundum se* , ou pelo menos indiferente; II. Se for feito por uma boa intenção e uma causa razoável, e não para ajudar outro pecado; III. Se você não pode impedir o pecado do outro, ou pelo menos não está preso por uma causa razoável. A respeito do que observam Sanchez e Laymann, ainda que sua gravidade não possa ser definida por uma certa regra, mas deve ser medida por um julgamento do prudente, no entanto, exige-se tanto mais grave: 1) quanto mais grave é o pecado cujo a ocasião é dada; 2) quanto mais provável é que você não vá pecar por cooperação com o outro, ou quanto mais certo é o efeito pelo pecado; 3) quanto mais perto sua cooperação toca o pecado; 4) quanto menos direito você tem a tal pecado; 5) enfim, quanto mais o pecado se opõe à justiça, e por causa do dano do terceiro: Laymann, l. 2, tra. 3, c. 13.

St. Antoninus, Gabr., Sylvest. etc., citado por Sanchez, em *Decal.* eu. 1, c. 7, n. 4, parecem pensar que em nenhum caso é lícito cooperar com o pecado de outrem: mas os médicos geralmente permitem isso se estiverem presentes as devidas condições. Ver Tamb, *Dez.* l. 5, c. 1, § 4. Além disso, Sanchez pensa que os autores citados falaram de um caso em que não havia justa causa que o justificasse; ou quando a cooperação é intrinsecamente má. Além disso, essa ação é sempre intrinsecamente má, que está determinada por si mesma a pecar, como seria buscar uma concubina para seu mestre, fabricar ídolos e algo semelhante. Caso contrário, se uma ação pode ser feita sem pecado, digamos, suprir à mesa, abrir uma porta, etc. Assim, para cooperar lícitamente com o mal do outro, veja as condições exigidas citadas com Busembaum, como acima.

Assim ficam resolvidos os seguintes casos:

60.—1. Neste modo, uma noiva coopera materialmente contratando com um esposo que ela sabe que recebe o sacramento em pecado mortal: mas sabendo que ele tem voto de castidade, ela peca contratando com ele porque é ilícito concordar com o contrato. Laymann, *lc de Sancehz*, l. 7, *de matr.* d. 11, n. 11.

61.—2. A esposa também coopera licitamente materialmente depois de contraído o matrimônio, se prestar a dívida ao marido vinculada por voto de castidade; mais ainda, ela é mantida se, por justiça, ela não pudesse dissuadi-lo de seu propósito de exigí-la. *Ibid.*

(E esta é a opinião mais comum e mais provável com Suárez, de Lugo, Laymann, Bonacina, Palaus, Sanchez, Concina, Holzmann, Boss., etc., embora oposta com Pontius, Croix, Comit., Sylvius, etc. também é provável, veja o que será dito no livro 6, n.944).

62.—3. Da mesma forma, um pároco licitamente pode e deve administrar a Eucaristia a um pecador, um excomungado e um herege secreto se ele pedir publicamente; mais ainda, um confessor deve oferecê-lo a quem o procura, mesmo em particular, se ele souber de seu pecado apenas pela confissão. *Ibid.* (E assim deve-se sustentar a opinião muito comum com Sporer, *de Sacr. poen.* n. 869, etc. contra Petrocor. Veja o que vai ser dito no livro 6, n. 658).

63.—4. Os servos estão isentos do pecado se, em razão de sua servidão, prestam certos serviços que não podem recusar sem grave inconveniência; *por exemplo*, vestir seu dono, preparar o cavalo, acompanhá-lo ao bordel, a uma cortesã, entregar presentes à cortesã ou abrir a porta para ela quando ela vier, porque estes estão remotamente ao pecado e podem ser feitos por eles sem pecado. No entanto, não se segue que seja lícito que qualquer outra pessoa forneça essas coisas. Bonacina, pág. 11, cap. 26, Azor, t. 2, l. 12, c. ult., q. 8; Laymann L. 2, tra. 3, c. 13; Sanches, L. 1, m. c. 7, n. 21.

(Mas veja o que segue no n. 64).

Além disso, para distinguir quando a cooperação é material, e quando é formal, alguns dizem (como Cárdenas e M. Milante na *prop.* 51

Inoc. XI) que a cooperação é material quando *por acidente* e remotamente conduz o pecado de outro. Por outro lado, é formal quando, *por si* ou por causa de alguma circunstância anexa, conduz proximamente à execução de um pecado, embora em si seja indiferente. Em vez disso, deve-se dizer melhor com os outros que é formal o que concorda com a má vontade de outro e não pode ficar sem pecado; mas o material aquele que concorda apenas com a má ação do outro, além da intenção de cooperação. Além disso, isso é lícito quando, *por si só*, a ação é boa ou indiferente e quando há causa justa e proporcional presente à gravidade do pecado de outrem, e ao acordo próximo que é fornecido para a execução do pecado. A razão é que, quando você fornece uma ação indiferente sem uma má intenção, se outro pretende abusar dela para cometer seu pecado, você não deve impedi-la senão por caridade; e porque a caridade não obriga com graves incômodos, portanto, pondo a vossa cooperação numa causa justa, não pecais; pois então o pecado de outro não vem a existir por sua cooperação, mas pela malícia daquele que abusa de seu cation. Tampouco se pode dizer que sua ação, mesmo que seja indiferente, mas unida às circunstâncias de uma má intenção de outro, escaparia dos males, pois realmente sua ação não está *per se* unida à má vontade de outro, mas ele se une sua má vontade com sua ação; portanto, sua ação não será a causa *per se* levando ao pecado, mas apenas a ocasião em que ele abusou para pecar. Veja o que vai ser dito no livro 4, n. 571.

64.— *Quaeritur* I. Poderia um criado, em razão de sua servidão, acompanhar seu senhor a um bordel ou preparar o cavalo? Busembaum afirma, com Navarra, Man., etc. (citado por Sanchez, *dez*. l. 1 cap. 7, n. 22). Mas o mais provável é que a razão da servidão não seja suficiente, mesmo que sem a ajuda do servo o senhor fosse para lá; pelo menos um grave medo de perda seria necessário. Assim pensem Sanchez, *lc*, Viva (na prop. 51 Inn. XI, n. 5), os Salamancans (trato. 21 c. 8, n. 72) que justamente notam que nunca é lícito, se o mestre fosse mais furioso do acompanhamento. Seria lícito a um servo conduzir uma concubina à casa de seu senhor? Sanchez (*lc* n. 25, com Navarra e Man.) diz que se já houvesse relações sexuais entre o senhor e a concubina, então ele

seria escusado em razão de sua servidão quando o senhor já cometesse o pecado igualmente sem o servo (caso contrário, ele não seria escusado senão por medo de perda grave, como diz Sanchez no n.22). E ele diz que ele mesmo no n. 23, em um servo conduzindo uma concubina em uma carruagem ou cadeira de transporte. Mas Cárdenas e Milante, assim como Concina (t. 2, pag. 284 e 285) justamente não o admitem. E tanto mais não se deve admitir que um servo chame uma concubina à casa de seu senhor, contra Azor. E digo a mesma coisa sobre os cocheiros e marinheiros que transportam a prostituta para seu amante, que só pode ser desculpado por grave medo de perda; visto. 75.

65.— *Quaeretur*: II. Seria lícito a um servo levar presentes de uma cortesã em razão de seu serviço? Os médicos afirmam, falando apenas de comida e outros pequenos presentes. (Busembaum e Sanchez, lib. 1, cap. 7, n. 29; Sporer *de 5 praec* . cap. 1 n. 99 e Palaus *de char.* p. 11 n. 4 com Navarra e Azor. Mas Pe. Concina considera mais verdadeiramente (t. 2 p. 284) que isso é intrinsecamente mau, porque realmente os dons *per se* fomentam o amor indecente.

66.— *Quaeritur* III. Se era permitido a um servo abrir a porta para uma cortesã? Croix rejeita isso (lib. 2, n. 253), mas a opinião mais comum o afirma (os Salamancans d. cap. 8, n. 74; Laymann, *de charit.* c. 13 resp. 5; Tamburinius com Sanchez, Diana, Azor, Sá, Rodríguez, etc.). Tampouco esta opinião é impedida pela condenação de Inocêncio XI à proposição 51, que diz: “Um servo que, depois de baixar os ombros para conscientemente ajudar seu mestre a subir pela janela para deflorar uma virgem, e carregando este último, abrindo a porta ou alguma cooperação semelhante, ele não peca mortalmente se o fizer por medo de dano notável, digamos, para que ele não seja maltratado por seu mestre, seja encarado com olhos ferozes, ou para que não deve ser expulso de casa”. Pois o “abrindo a porta” é, a partir do próprio contexto, entendido sobre a abertura realizada à força, como bem dizem os autores, pois sem ele abri-la, outro estaria presente para fazê-lo. (Roncaglia, *de char.* tract. 6, *in reg. pro praxi* n. 4, post cap. 6; the Salamancans *ibid.* n. 74.

Questão: IV. Se seria lícito a um servo, por medo da morte ou de grande perda, abaixar os ombros ou levar uma escada ao seu senhor subindo para fornicar, ou abrir a porta à força e coisas semelhantes? Vários rejeitam isso, porque, como dizem, tais ações nunca são permitidas, pois são intrinsecamente más. (Viva, Milante *in dict. prop.* 51 ; Concina; t. 2, pag. 280; os Salamancans *ibid.* n. 75; Croix lib. 2, n. 244; e outros). No entanto, outros teólogos se opõem a isso, cuja opinião depois de considerar a razão, me parece mais provável. (Busembaum, *infra* n. 68; Sanchez, *dict.* c. 7, n. 22 e Lessius, l. 2 cap. 16, n. 59). A razão é que, como dissemos recentemente, quando você fornece uma ação que é indiferente *per se*, a saber, que pode ser boa e má, você não é obrigado a abster-se dela, exceto pela caridade, para que outro não abuse dela para pecar. ; quando, no entanto, você teme um dano grave, você pode licitamente permitir o pecado de outro; porque por um lado a caridade não te obriga a evitar o pecado dele com grave dano, e por outro a malícia do outro homem não pode mudar a natureza de sua ação, de modo que de um ato indiferente ela se torne intrinsecamente má. E o erudito autor da Continuação de Tournely concorda comigo (*de furto et restit. item de charit.* sect. 7, punct. 1, § 3, Quaer. 1), dizendo: evitar o pecado de outro, pois justamente o outro homem imputa sua malícia a si mesmo”. Tampouco se pode dizer que as ações mencionadas sejam más em si mesmas porque cooperam com relações sexuais pecaminosas; e é provado pela própria proposição condenada, onde se diz “ou alguma cooperação semelhante”. Pois a resposta é, “por cooperação” não se entende por cooperação formal, mas material, pois os autores só falavam de cooperação formal, e nesse sentido a proposição certamente foi proscrita. Mas não pelas palavras “se ele o fizesse por medo de dano notável” é entendido o medo da morte, lá é declarado que tal medo como “ser maltratado por seu mestre, ou receber olhares raivosos, ser expulsos da casa”, tais males certamente não abrangem o dano da morte. Ainda assim, porque a referida cooperação coincide verdadeiramente com o pecado das relações sexuais, embora apenas materialmente coincidam com o pecado do fornicador, penso que nenhum outro medo desculpa o

cooperador do que o da morte, pois de outra forma, apenas por medo de a oportunidade de perda ou infâmia, não é permitido ajudar na desonra de deflorar uma virgem. Veja o que vai ser dito no livro 4, n. 571, onde diremos que também não lhe é lícito dar a escada ou as chaves a um ladrão, exceto por medo da morte ou da infâmia, com o Continuador de Tounrely. Além disso, nunca se pode dar uma espada a um assassino porque não é lícito matar um inocente, e deve-se evitar a morte como ensinam Concina (tom. 7, p. 168) e o Continuador de Tournely. Ver livro 4, n. 697.

67.— *Quaeritur*: V. Se seria lícito a um servo, por medo grave, escrever ou levar cartas de amor à concubina de seu senhor? O que quer que os outros digam, penso na linha de vários autores, que nunca é lícito fazer isso porque eles auxiliam formalmente no pecado do mestre, fomentando seu amante sexual. (The Salamancans, tr. 21, c. 8, p. 5, § 2, n. 68; Sanchez, n. 26, Viva, n. 5, Laymann, Bonacina, Tamburinius, etc. com Croix, lib. 2, nº 273). Também acho que deve ser dito com Sanchez e os Salamancans (*loc. cit.* n. 67, contra Palaus e Reb., ap. Tamburinius, n. 18), mesmo na dúvida se as cartas podem conter material amoroso, porque quando ele tem certeza sobre o amor sexual, acredita-se moralmente que contêm coisas indecentes. Mas, se apenas contiverem sinais de urbanidade, também é necessária uma justa causa para escusar o servo, além da obediência da servidão, como dizem os salamancanos, Sanchez e Tamburinius (*ll. cc.*).

68.— *Quaeritur* VI. É lícito que um servo forneça carne em um dia proibido? Os salamancanos dizem não (*ibid.* § 3, n. 81) com Palaus, Vasquez, Diana, etc. Ainda assim, advertem que, na dúvida, pode-se presumir que o mestre está dispensado por justa causa. No entanto, veja o que segue no n. 69, Qu. VII.

5. Em relação às obras que se aproximam do pecado ou o auxiliam, *por exemplo* , abaixar os ombros ou subir uma escada para o mestre subir pela janela a uma concubina, levar cartas de amor a uma cortesã, acompanhar para um duelo, etc., a razão comum do servo não basta, mas exige uma maior necessidade e causa para ser feito

licitamente, *por exemplo* , perigo de dano grave ou pelo menos notável, se eles cometerem detração contra ele. *Ibid.* (Mas, veja o que acabou de dizer no n. 66).

69.—6. Assim, os lojistas são dispensados de vender carne para ser consumida em um dia de jejum e vinho para bêbados, se outros também o fizerem. Sanches, Bonacina, etc.

Quaeritur: VII. Seria lícito que os lojistas vendessem vinho àqueles que eles preveem que ficarão bêbados? Pe. Concina os exime (n. 29) do medo da morte ou da mutilação (como ele diz) “tanto a venda como a bebida são ações indiferentes e a embriaguez é por maldade de quem bebe intempestivamente”, por isso infere um lojista nem sequer é realizada pela caridade para impedir sua embriaguez. No entanto, parece-me mais provável que o que deve ser dito com outros autores seja bastante comum (Busembaum, *hic* n. 6; Bonacina e Sanchez, *Elb.* n. 383; Sporer *de 5 praec.* c. 1, n. 82; Cont. Tourn. *de Charit. sec.* 7, punct. 1, §3 *Quaer.* 3, *Si dicas* ; Tamb, n. 36 e outros citados por Croix, n. 261). Isso sustenta que os lojistas são desculpados o suficiente por causa do medo de qualquer tipo de perda grave, digamos, se eles fossem feridos notavelmente por uma perda de vendas. A razão é que, como não há perda temporal grave, nesse caso sobreviria àquele que vai embriagar-se, a caridade não obriga com grave inconveniência a evitar seu pecado. E digo o mesmo com Busembaum, como acima, n. 6, e Sanchez, *ibid.* e Mazzota, ao oferecer carne a quem vai comer em dia proibido. Além disso, o que Tamburinius diz (n. 37), com Sanchez, e Palaus, *viz.* é lícito vender vinho a quem o revender misturado com água, se ele, igual e adequadamente, não puder vendê-lo a outros, não o admitimos senão por medo da morte ou da infâmia.

7. Os que mais próximos auxiliam no pecado, ou o induzem, ou se opõem à justiça, mesmo que de seu gênero sejam indiferentes, *por exemplo* , dar uma espada ao seu mestre por um assassinato, para mostrar-lhe aquele que ele procura matar , tocar a campainha (ainda, sem escândalo) para um sermão herético, uma prostituta,

mesmo que conduzida e provida, chamá-lo da casa para levá-la ao seu mestre, roubar uma escada para aplicá-la, emprestar dinheiro a um que faz uma guerra injusta, vender um pagão a um mestre herético, exige a causa mais grave, *isto é*, o medo de um mal tal que, de acordo com as leis da caridade, nenhum homem é obrigado a submetê-lo para impedir o mal do outro, *por exemplo*, se ele seria morto de outra forma. Laymann, cap. 13, n. 4.

70.—8. Nas cidades em que é permitido para evitar um mal maior, é lícito dar casa ao usurário (a lei, porém, exclui os estrangeiros), e às meretrizes, especialmente se faltarem outros condutores; no entanto, as meretrizes prejudicam gravemente os vizinhos honestos, ou por causa da oportunidade colocada na área que dariam maior pecado. Sanches, lib. 1, *m. boné*. 7, Bonacina, *loc. cit.*

(Assim também os Salamancans, tract. 21, cap. 8, punct. 5, §2, num. 65, com Trull., Vasquez, Prado, Ledesma e Viva com Suárez, Lessius, Azor e outros em comum.

71.-9. Os artesãos, e aqueles que fazem ou vendem coisas indiferentes que alguém poderia usar corretamente (mesmo que muitos deles abusem), estão isentos do pecado mortal, e mesmo do pecado venial, se houver uma causa; *por exemplo*, dados, cosméticos e espadas. A razão é, porque eles são apenas remotamente ordenados a um pecado, e não podem simplesmente ser impedidos. No entanto, se alguém abusasse da justiça, não seria lícito, *por exemplo*, se você desse uma espada a um assassino por causa do grande preço que ele oferece. Da mesma forma, se alguém soubesse que esse homem inocente não seria arruinado a não ser por essas mercadorias, porque um pequeno lucro deve ser adiado para a segurança de outro. Sanches, *loc. cit.* O mal não deve ser presumido, por isso eles podem vender licitamente dados, cosméticos, venenos de espadas (isto é, apenas aqueles que também podem servir como remédio), a quem é certo que não abusarão deles. (Assim pensam os salamancanos, *de contract.* cap. 2, punct 3, num. 32, com St. Thomas e a opinião comum).

Há uma dúvida, porém, que acende quando se acredita com aparência de verdade que o comprador vai abusar dela? Busembaum, *hic* com Sanchez, diz que não é lícito vendê-los por conta do lucro. Mas Tamburinius (lib. 5, cap. 1, § 4, n. 33) e os Salamancans (ibid. n. 33) com Bonacina, Rebell., Tapia e Sylvester, dizem que é lícito que o vendedor não possa retirar da venda sem prejuízo, ou, como diz Tamburinius, se sofreria prejuízo por não vender suas coisas.

Da mesma forma, seria lícito vender vestidos ornamentados para moças que vão abusar deles, se forem igualmente vendidos por outros, como dizem os autores, pois negando então a venda, ele não impediria o pecado. (Croix, lib. 2, n. 263, com Navarra, Azor, Sanchez, Bonacina e Diana). Mas isso não deve ser admitido, conforme foi dito no n. 47, v. *Secunda*, a menos que o vendedor sofra um inconveniente notável.

72.—10. Também são dispensados aqueles que, por justa causa, vendem um cordeiro a um judeu ou a um infiel que vai ser usado para sacrifício. Da mesma forma, aqueles que constroem sinagogas judaicas ou igrejas de hereges, com a permissão do magistrado, ou as restauram, especialmente se for feito igualmente sem outros. Navarra, L. 5, contras. 1, *de Judeeis*, Laymann l. 2, T. 3, cap. 13, n. 4. Além disso, não é lícito vender venenos, exceto para aqueles que o vendedor pensa que os usarão corretamente, *por exemplo*, para a criação de cores ou remédios. Ver Sanchez, 1 *mor.* c. 7. Por essa razão, a venda de veneno que não serve para outro propósito senão matar um homem é simplesmente um mal.

73.—11. Os cativos cristãos, de grave medo, nas galés dos turcos ou hereges, licitamente remar contra os católicos, ou transportar equipamentos e armas muçulmanas necessárias para a guerra, construir equipamentos de cerco, etc. Assim Lessius, Sanchez, Suarez, Laymann (lib. 2, t. 3, c. 13) contra Toledo, e outros, que ensinam que pecam mortalmente. No entanto, se naquele lugar estivesse presente a oportunidade em que, recusando-os, resgatariam uma frota cristã ou confeririam a vitória, eles apenas prefeririam o bem de sua vida. Suárez, Sanchez, Lessius, *loc. cit.*

74.—12. Os habitantes de uma cidade ou província ocupada por um tirano ficam licitamente entre os possuidores perversos e compelidos por ordem a ajudá-los nas vigílias, cavando valas e pagamento, e pelo consentimento presumido do príncipe legítimo; que mesmo de tal obediência eles licitamente prometem com juramento aos seus males maiores, e desviam o príncipe legítimo. Laymann, *loc. cit.*, n. 5.

75.—13. Os marinheiros e cocheiros católicos na Holanda, mesmo sem grande temor, desde que seja sem intenção maldosa, licitamente levam suprimentos ao acampamento dos hereges se outros estivessem presentes que o fariam se eles cessassem, porque, a menos que o fizessem, seriam excluídos de todo lucro como aqueles que odeiam o bem público. Veja Lessius, lib. 2, c. 19; Sanches, lib. 1, c. 7; Filliuci, T. 22, cap. 5.

Seria lícito aos cocheiros ou marinheiros transmitir uma prostituta ao seu amante apenas para obter lucro? Alguns autores afirmam isso, porque (como dizem) essas são apenas a causa cooperante remota. (Sporer *de V praec.* c. 1, n. 94; os Salamancans tr. 21, cap. 8, punct. 5, § 2, n. 72 com Meroll. e Diana, citado por Tamburinius d. cap. 1, § 4 n. 30 de Croix, l. 2 n. 274 com Navarra). Mas outros rejeitam isso com razão, que dizem que a opinião contrária não é solidamente provável; todos estes dizem que só são desculpados para evitar danos graves; mais ainda, Angles (citado por Sanchez) pensa que nunca é lícito, e mesmo intrinsecamente mau. (Sanchez, *Dec.* lib, 1, cap. 7, n. 25; Bonacina, *de matr.* p. 14, n. 6; Roncaglia *de char.* cap. 6; Reg., *in praxi* n. 2, e Viva in prop. 51 Pousada. XI, n. 5).

76.—Acrescentam-se outros casos: 1. Uma moça peca ao receber presentes de um amante que a cobiça vergonhosamente, porque alimenta a concupiscência. (Croix, lib. 2, n. 264, com Sporer)

2. Peca-se dando uma espada a um assassino, a menos que um grave medo de dano o desculpe. (Croix, n. 265, com Sanchez, Bonacina, etc.) Mas ver livro 4, n. 571, v. *Secus* perto do fim.

77.— 3. É lícito pedir juramento a um perjuro? Vários autores dizem que não. A razão é (como diz São Tomás em 2.2. q. 98, art. 4 ad 4, “No juramento de um homem que jura o que é falso pelo verdadeiro Deus, não parece ser algo bom que seria lícito usar.” (Vasquez e de Soto, citado por Croix, l. 2, n. 268; também Pontius *de matrim.* lib. 5, c. 18, n. 62 de Santo Agostinho e São Tomás). os salamancanos e outros mais provavelmente o afirmam, desde que haja justa causa; ou seja, se um juiz buscou um juramento por motivo de ofício (São Tomás admite a mesma coisa no corpo do artigo citado); ou se o seu é grande a preocupação de usar um perjuro para manifestar o engano de outro, para que você obtenha o seu direito, e assim não faltaria um bom uso para quem o busca, o que basta para uma causa justa. 8, ponto 5 § 3, n. 78; Cont. Tourn. *de char.* seção 7, ponto 1, § 3 Quaer. 3, *secund pars* e Roncaglia *de 2 praec.* d. 4, p. 11, n. 1, com Cajetan, Salon., Suarez, Reg., Filliuci, Tamburinius e Diana, citados por Croix, *loc. cit.*) E St. Thomas deve ser entendido a partir do contexto de suas palavras. Além disso, a opinião comum é que é permitido buscá-lo por causa de um bom juramento de alguém que jura por falsos deuses. (São Tomás, *ibid.* , e Sanchez, *dec.* lib. 3, cap. 8, n. 21, com Gabr. Suarez, Sayr. etc. contra Abulens). Mas se o assunto fosse verdade e o outro não soubesse, ou se fosse falso e o outro acreditasse que fosse verdade, não seria lícito induzi-lo a jurar, como dizem os salamancos com razão. (c. 8, n. 28 e 80).

4. É lícito pedir empréstimo a usurário por conta de algum bem? É a opinião comum com St. Thomas, que assim ensina em 2.2. q. 78, A. 4: “É lícito receber um empréstimo de um homem que pratica a usura e sob as condições da usura por causa de algum bem que seja uma assistência à sua necessidade ou à de outro”. Em outro lugar, *de Malo* quaest. 13, art. 4, 17 dC, ele diz: “Se alguém por causa de algum bem usa a malícia de um usurário, recebendo dele um empréstimo com usura, não peca. Mas se ele persuadissem a emprestá-lo com usura a ele, que não estava disposto a emprestá-lo com usura, sem dúvida seria um pecado em todos os casos”. Portanto, é lícito, se houver justa causa ou necessidade, ou notável vantagem, como foi dito no n. 49, e como dizem os autores

(os Salamancans *loc. cit.* n. 76 e 77, com Caetano, Navarra, Sanchez, Bonacina, Palaus). Além disso, de Lugo (m. 25, n. 235) assevera que é comum entre os doutores que qualquer vantagem, mesmo pequena, basta para escusar de pecado grave aquele que pede empréstimo a um usurário. Mas não aquiesço a isso, conforme foi dito no n. 47, v. *Segunda*. A razão é que para desculpar a causa do pecado grave é necessária. Caso contrário, portanto, teria que ser dito que se uma vantagem notável estivesse presente, como Croix (lib. 2, n. 272) e Sporer (*de V. praec.* cap. 1 n. 75) dizem, então seria seja lícito também oferecer-lhe usura dizendo condicionalmente: “Se você quiser um empréstimo usurário, eu o darei”, como dizem Molina, Sanchez, Hurt., Tamb, citado por Croix, lib. 2, n. 267. Mais ainda, também é absolutamente lícito oferecer, dizendo: “Dê-me um empréstimo e eu te pagarei com usura”, como Molina, Sanchez, Hurt., Tamburinius citado por Croix, lib. 2, n. 267. Mais ainda, também é absolutamente lícito oferecer dizendo: “Dê-me um empréstimo e eu te pagarei com usura, como dizem os autores (de Lugo, disp. 25, n. 227; Sanchez, *dec.* cap. 8 n.º 26, com Trull., Banner, Diana, Sporer, n.º 77, e outros citados pelos Salamancans *de contr.* cap. 3, punct. 13, n.º 121). E embora os Salamancans (*ibid.*) com São Tomás e Bonacina, etc. pensem que o oposto é mais verdadeiro, no entanto, eles corretamente chamam a primeira opinião de provável, porque essa oferta é realmente sempre condicional, viz. se você o recusar de graça, eu o ofereço com usura. Mas de modo algum eu admitiria isso, se o outro, que o incitaria a emprestar, o induzisse diretamente ao pecado. Os salamancanos observam, no entanto, que uma causa maior é necessária para obter um empréstimo de quem se sabe que não o concede, exceto sob condição de usura; requer-se pelo menos uma grande vantagem, como acima (*loc. cit.* n. 122).

78.—5. Aquele que encoraja a usura apenas contando dinheiro, escrevendo contas ou dando garantias, só pode ser perdoado do pecado por causa da servidão; caso contrário, se ele cobra empréstimos usurários, porque a cobrança é uma cooperação mais próxima com o pecado do usurário, mesmo que ele o exija amigavelmente. Mas se ele

exigisse isso por meio de força ou ameaças, não apenas ele não pecaria, mas também não seria obrigado a fazer restituição. Veja o que vai ser dito no livro 4, n. 789.

6. É lícito emprestar a quem dele abusar se houver causa, nomeadamente se de outro modo puder causar muito dano a alguém. Então pense Croix, n. 269, Azor e Lessius, que, no entanto, dizem que a causa do lucro, ainda que justa, não desculpa.

79.—7. É mais provável que seja lícito buscar os sacramentos de um padre que é um excomungado *tolerandus*, porque então ele dificilmente peca por essa administração. Tamb, lib. 5, cap. 1, § 4 n. 40, com Sanchez, e Hurt., contra Suárez. Veja o que vai ser dito no livro 7, n. 139.

Os doutores também concordam que é lícito pedir os sacramentos a um sacerdote que esteja em pecado mortal, se houver necessidade ou vantagem notável. Mas há uma dúvida, se a utilidade não fosse grande, seria lícita? Azor, Hurt. e Diana citados por Croix (lib. 2 n. 272) o afirmam. Mas deve ser negado com Croix, segundo o que foi dito no n. 47, mesmo que o sacerdote estivesse preparado para administrar com sacrilégio.

80.—É lícito que alguém ofereça a um homem que deseja quebrar o jejum sempre que ele descobrir comida, dizendo condicionalmente: “Se você quer comer agora, jante comigo”, como dizem alguns autores. (Sporer, *de V. praec.* n. 48, e Lessius l. 4, cap. 2 n. 24, com Navarra, Caetano, citado por Viva *de praec. Dec.* qu. 10, art. 4, num 6). A razão é, porque então o pecado já foi cometido internamente, nem pode ser impedido como se supõe. Mas não posso concordar com esta opinião e sigo os salamancanos (trato. 21, cap. 8, punt. 5 § 3, num. 81) e Roncaglia (*de charit.* tr. 6, c. 6, q. 6), que com Palaus, Vasquez, Diana, etc. pensam o contrário, porque é objetivamente mau nestas circunstâncias, para as quais não é lícito cooperar a menos que seja apenas permissivamente, desde que haja uma causa grave, de acordo com o princípio que postulamos Pousada. 47, v. *Secunda*, e tantas vezes se repetiu, a saber, que para permitir o pecado grave de outro, que ele comete desde a ocasião fornecida por nós, não basta que o outro esteja disposto a

pecar, antes é uma causa grave de necessidade. adicionalmente exigido, pelo menos de utilidade, que nos desobriga do preceito da caridade: caso contrário, pecamos gravemente tanto contra a caridade como contra a virtude que é agredida pelo nosso próximo.

FINALIZAR LIVRO III

Notas de rodapé

1

Nota do tradutor: Espontâneo, aqui, é recebido não pelo sentido inglês atual de no calor do momento, mas algo que surge de um ato da vontade.

2

Nota do tradutor: Ignorância de uma escolha maligna.

3

Nota do tradutor: *O termo delectatio morosa* é o prazer obtido em um pensamento ou imaginação pecaminosa, mesmo sem desejá-lo.

4

Nota do tradutor: Uma liberação da natureza, ou efusão de semente sem a intenção de cometer o pecado solitário.

5

Nota do tradutor: Em inglês os significados da raiz se perdem na tradução, pois o que Santo Afonso está tentando explicar é que o termo “venial” vem da palavra latina *venia*, que significa perdão, e como tal venial significa “perdoável”.

6

Nota do tradutor: Mais uma vez, há algo perdido na tradução devido às diferentes raízes das palavras, ou seja, o termo latino é *invidia* (não ver), então esta é a razão pela qual um homem que não vê é chamado de *invidus*, ou invejoso.

7

Nota do tradutor: Por conta da confusão de nossos tempos sobre esta questão, estamos transpondo o ensinamento de Santo Afonso do livro 4 (3 na versão de Gaude e outros) comentando o 5º Mandamento. É claro que Santo Afonso parece ter pelo menos aceitado, se não

sustentado, a visão aristotélica de que o feto não é animado imediatamente na concepção. Assim, aqui ele está enumerando o que é sustentado pelos médicos sob este raciocínio, mas um exame de sua posição sobre esta questão em seu devido lugar revelará que Santo Afonso de forma alguma apoiou a expulsão de um feto inanimado. Assim, retomando esta questão no livro 4, n. 391, ele resume duas opiniões:

“ *É lícito dar medicamentos para expulsar diretamente o feto?* ”

“A primeira opinião confirma isso, e autores muito sérios o sustentam: Sanchez, Laymann, com Silvester, Navvare, etc.; da mesma forma Petrocorensis, Viva, Mazzotta, Habert e outros. A razão é que, quando o feto faz parte do útero, a mãe não é obrigada a salvá-lo com tanto prejuízo para sua vida... há uma dúvida presente sobre se o feto foi animado, nessa medida seria intrinsecamente mau, já que você positivamente não sabe se expõe uma pessoa inocente ao perigo.

“ *A segunda* opinião é mais comum e ensina que de fato é lícito que a mãe tome medicamentos para curar diretamente uma doença, mesmo que indiretamente expulse o feto; mas não diretamente para expelir o feto. Então pense muitos autores. A razão é que, se nunca é lícito expelir a semente, mesmo que a morte seja temida por sua abundância, quanto menos será lícito expulsar um feto, que está mais próximo da vida humana? Nem adiantaria dizer que o feto é uma parte inanimada da mãe, pois respondemos que o feto não pertence à integridade do corpo materno, mas está em seus estágios iniciais e é um humano individual distinto. ...

“Cada opinião é provável, mas a *segunda* eu acho que é mais segura e deve ser totalmente adotada neste caso, e embora a primeira não seja útil na prática, parece inútil dissuadir certos professores disso.”

Além disso, após a época de Santo Afonso, a Rota Romana emitiu um acórdão confirmando o lado que Santo Afonso considera “mais seguro”, respondendo a uma dúvida sobre se um médico poderia realizar operações e aplicar medicamentos para causar o aborto de um “feto inanimado”, em 24 de julho de 1895, a Rota respondeu: “Negativo, conforme o que fora decretado em 28 de maio de 1884 e 19 de agosto de 1888”. Cf. _ *Theologia Moralis, Tomus Primus* , Roma, 1945, pág. 645-6, nota do editor c .