



CORPUS THOMISTICUM  
<http://www.corpusthomisticum.org/qdw4.html>

Sancti Thomae de Aquino  
Quaestiones disputatae de virtutibus quaestio 4, art. 1.

[Textum Taurini 1953 editum  
ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas  
denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit]

Quaestio 4  
Proemium

Articulus 1  
Et primo quaeritur utrum spes sit vertus

Et videtur quod non.

**Arg. 1** Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ad bonum tantum; unde Augustinus dicit in libro de libero Arbit., quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 2** Praeterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedit merita. Sed spes est ex meritis: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit 26 dist., Lib. III Sent. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 3** Sed dicendum, quod spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu.- Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth., I, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu.

**Arg. 4** Praeterea, virtus est dispositio perfecti, secundum philosophum in VI Physic.; unde et in IV Ethicor. probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 5** Praeterea, nulla passio est virtus: quia passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethicor. Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 6** Sed dicendum, quod spes quae est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens.- Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi, ita etiam et desiderium, et delectatio, et alia huiusmodi. Sed in aliis passionibus praeter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

**Arg. 7** Praeterea, tria sunt genera virtutum: sunt enim quaedam virtutes morales, quaedam intellectuales, quaedam theologicae. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum; nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam; nec etiam est virtus theologica, quia theologicae virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut., VI, 5: *diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Spes autem medium tenet inter praesumptionem et desperationem.

**Arg. 8** Praeterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 9** Praeterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiae. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 10** Praeterea, virtus, secundum philosophum in I Ethic., est omni arte certior. Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia et meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle., IX, 1: *nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore*. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 11** Praeterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in IV cap. de divinis nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 12** Praeterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Ioan., cap. I, 14: *vidimus eum (...) plenum gratiae et veritatis*. Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom., cap. VIII, 24. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 13** Praeterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb., XIII, 12: *spes quae differtur, affligit animam*. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 14** Praeterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I Ethicorum. Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II Metaph. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 15** Praeterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 16** Praeterea, spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

**Arg. 17** Praeterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

**Sed contra 1.** Per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in I Ethic. Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Hebr., VI, 18-19, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem caelestem, ut Glossa ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

**Sed contra 2.** Praeterea, I ad Cor., XIII, 13: *nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*. Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

**Sed contra 3.** Praeterea, Gregorius in I Mor. dicit, quod per tres filias Iob significantur hae tres virtutes: fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

**Sed contra 4.** Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei; dicitur enim in Psal. XXXVI, 3: *spera in Deo, et fac bonitatem*. Ergo spes est virtus.

**Conclusio.** Respondeo. Dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per obiecta, ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus eius.

Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut iam habitum, sicut gaudium et

delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cuiuscumque boni, et ideo attribuitur concupiscibili: spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi, et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicuius boni absolute, absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi.

Ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione.

Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos suntabilia, aliquid dicimus, ut patet per philosophum in III Ethic. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., VI, v. 23: *gratia Dei vita aeterna*. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet.

Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes., XV, 6: *credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam*; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem., cap. XVII, 5: *maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum*.

Sic igitur, sicut formale obiectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale obiectum fidei; ita etiam formale obiectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata: sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a filio Dei assumptum in unitate personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est

fruitio Dei. In ordine enim ad hanc fruitionem speramus adiuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

**Ad primum** ergo dicendum, quod spes secundum quod inhaeret divino auxilio, non potest se ad malum habere; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit quia non inhaeret Deo, sed suae virtuti, vel falsae opinioni; puta cum praesumit se salvandum etiam in peccatis perseverans.

**Ad secundum** dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis, ex gratia et meritis proveniens, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis; ut scilicet, expectatio talis causetur in homine ex praecedentibus meritis. Et in hoc sensu procedit obiectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae; et hic est sensus verus: expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

**Ad tertium** dicendum, quod secundum hunc sensum, merita non praecedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu; sed praecedunt rem speratam scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

**Ad quartum** dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale obiectum, est dispositio imperfecti, quia quod speratur, nondum habetur; sed secundum quod respicit obiectum formale, scilicet auxilium divinum sic est dispositio perfecti; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimonio primae veritatis, et ex hoc est virtus.

**Ad quintum** dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus appetitus sensitivi, cuius obiectum Deus esse non potest; et ideo talis spes virtus non dicitur, sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei.

**Ad sextum** dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in vi appetitiva. Virtutes autem morales consistunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur

virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum obiectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum obiectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viae ante iudicium tantum, passiones quarum obiectum est bonum praesens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum, sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis. Desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

**Ad septimum** dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se obiectum, scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, in quantum est huiusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa. Et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum, in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam. Et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale obiectum virtus theologica in medio non consistit. Sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei, sicut fides Catholica in divinis procedit inter haeresim Sabellii confundentis personas, et haeresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, in quantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter: sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

**Ad octavum** dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

**Ad nonum** dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et

bruta animalia et inanimata in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturae integrae poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum praedictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

**Ad decimum** dicendum, quod virtus inclinatur in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit; et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem obiecti vel principiorum propriorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

**Ad undecimum** dicendum, quod caritas facit unionem in affectu, ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se; potest tamen esse cum distantia reali rei amatae. Et ita caritas potest esse cum spe.

**Ad duodecimum** dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione. Et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis: et ex hac parte plenissime fuit in Christo; ipse enim plenissime inhaesit divino auxilio. Et ex parte eius quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

**Ad decimumtertium** dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, in quantum facit rem separatam quodammodo esse praesentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et apostolus dicit Roman., XII, 12: *spe gaudentes*. Sed dilatio rei speratae est quae quandoque affligit.

**Ad decimumquartum** dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtutis, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.



**Ad decimumquintum** dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

**Ad decimumsextum** dicendum, quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino. Et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, maior motus magis sit distans: haec enim scientia arguendi tenet solum in his quae sunt per se. Videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur. Et similiter etiam est de spe.

**Ad decimumseptimum** dicendum, quod memoria non importat aliquam inhaesionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.



AQUINATE

<http://www.aquinate.net/traduções.html>

São Tomás de Aquino

Questões disputadas sobre as virtudes, questão 4, art.1.

[Tradução Prof. Dr. Paulo Faitanin]

Questão 4

Promêmio

Artigo 1

E primeiro se pergunta se a esperança é virtude.

E parece que não.

**Arg. 1.** Na verdade, não se obtém a virtude para fazer o bem e o mal, mas apenas para o bem; donde Agostinho disse no livro *de libero arbit.* [cap. XVIII et XIX], que não se faz nenhum mal pela virtude. Ora, tem-se a esperança para o bem e mal: algumas vezes tem-se, pois, a boa esperança e, outras vezes, a má esperança. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 2.** Além disso, a virtude de Deus realiza-se em nós, sem nós, como foi dito acima; e assim é evidente que não se tem nenhuma virtude pelo mérito, senão que o precede. Ora, a esperança é conforme o mérito; a esperança é, na verdade, a expectativa da futura felicidade proveniente pela graça e mérito, como o Mestre disse em III *Sent.* d 26. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 3.** Mas parece que o que se disse significa que a esperança pressupõe o mérito não em ato, mas em hábito. Mas parece que não é isso, pois o hábito que é princípio de mérito é a caridade. Ora, a esperança não pressupõe a caridade, senão que a precede: com efeito, se diz em *Mt.* I, na Glossa, que a esperança gera a caridade. Logo, a esperança não pressupõe o mérito em hábito.

**Arg. 4.** Além do mais, a virtude é disposição para o perfeito, conforme o Filósofo diz no VI livro da *Física* [Comentário 17 e 18]; donde, também, no IV livro da *Ética* [c. V] prova que a vergonha não é virtude, porque é disposição para o imperfeito. Ora, a esperança é disposição para o imperfeito, porque está distante do bem. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 5.** Ademais, nenhuma paixão é virtude: porque pelas paixões não somos nem louvados nem criticados, como se diz no II livro da *Ética* [cap. V]. Ora, a esperança é uma das quatro principais paixões. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 6.** Mas parece que o que se disse significa que a esperança, que é paixão, não é virtude, mas algo que pertence à mente. Mas parece que não é isso, pois todas as paixões do apetite sensível têm algum símile na mente: assim como a esperança e o amor são do apetite sensível e intelectivo, assim também são o desejo e o prazer e outros da mesma natureza. Ora, com a exceção do amor, não são tomados os nomes das virtudes das outras paixões. Logo, não é qualquer virtude que se deve dizer esperança.

**Arg. 7.** Além do mais, são três os gêneros de virtudes: algumas são virtudes morais, outras intelectuais e outras teológicas. Ora, a esperança não é uma virtude moral, porque não se reduz a alguma das virtudes cardeais; nem é virtude intelectual, porque não pertence à faculdade cognoscitiva, mas à apetitiva; nem é também virtude teológica, porque não é próprio da virtude teológica ser meio termo, mas o extremo, conforme o *Dt.* VI, 5: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração.* Contudo, a esperança é meio termo entre a presunção e o desespero.

**Arg. 8.** Ademais, a virtude, maximamente teológica, é algum dom divino sobrenatural infuso em nós. Ora, para esperar a felicidade eterna não precisamos de algum dom sobrenatural: porque, como o bem move naturalmente o apetite, o sumo bem, que é a felicidade, ao máximo e naturalmente moverá o apetite. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 9.** Além disso, o ato da caridade é mais perfeito do que o da esperança. Ora, a natureza criada pode dar-se pelo ato de caridade, sem o dom da graça, conforme as opiniões daqueles que disseram e estimaram que o homem e o anjo estivessem entre as coisas naturais criadas por Deus acima de todas as outras; o que parece ser ato de caridade. Portanto, por maior força de razão, pode alguém realizar-se no ato da esperança sem o dom da graça. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 10.** Além do mais, a virtude, segundo o Filósofo no livro I da *Ética* (cap. X) é de toda arte, a mais certa. Ora, isto não compete à esperança: pois a esperança é causada pela graça e pelo mérito, que não são certos, conforme o *Ecl.* IX, 1: *O homem não conhece o amor nem o ódio.* Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 11.** Além do mais, toda virtude pode existir na caridade. Mas a esperança supõe a distância e a caridade a união, segundo o que Dionísio diz no capítulo IV

do livro *Sobre os Nomes divino*, que o amor é força unitiva. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 12.** Ademais, toda a plenitude das graças e das virtudes existiu em Cristo, conforme o que diz *Jo*, 1, 14: *vimos sua... cheio de graça e de verdade*. Ora, a esperança não existiu em Cristo: quem, pois, vê, não espera; como se tem em *Rm*. VIII, 24. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 13.** Além do mais, a virtude causa prazer no ato. Ora, a esperança, ao contrário, causa a aflição, conforme diz em *Pr* XIII, 12: *A esperança que se dispersa, aflige a alma*. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 14.** Além disso, a virtude causa essencialmente prazer, como se diz no livro I *Ética* (cap. VIII). Ora, a esperança e a memória não são prazerosas por si mesmas, como se diz no livro II da *Metafísica*. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 15.** Ademais, nenhuma virtude torna um ato mal. Ora, a esperança torna o ato mal, porque o torna difícil. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 16.** Além do mais, a esperança é alguma expectativa, como foi dito. Entretanto, a expectativa implica a distância. Ora, a máxima esperança implica máxima distância do bem esperado, que é a felicidade. Mas a virtude não tem máxima distância da felicidade, pelo contrário, torna-se ao máximo próximo da mesma. Logo, a esperança não é virtude.

**Arg. 17.** Ademais, assim com a esperança está para as coisas futuras, a memória está para as passadas. Ora, a lembrança das coisas passadas não é virtude. Logo, nem a esperança das coisas futuras.

**Mas contra 1.** Por meio das virtudes somos introduzidos na felicidade: porque o prêmio da virtude é a felicidade, como se diz no livro I da *Ética* (cap. IX). Ora, a esperança introduz-nos na felicidade: como, de fato, se diz em *Hb* VI, 18-19, que temos a esperança flamejante e que flameja tornando-se veste para as coisas interiores, que é para a felicidade celeste, como se expõe acerca disso na Glosa. Logo, a esperança é virtude.

**Mas contra 2.** Além do mais, em I *Cor*. XIII, 13: *Por ora subsiste a fé, a esperança e a caridade, as três*. Entretanto, a fé e a caridade são virtudes. Logo, a esperança também é uma virtude.

**Mas contra 3.** Ademais, Gregório em I *Mor.* [C. XXVIII] diz que as três filhas de Jó significam as três virtudes: a fé, a esperança e a caridade. Logo, a esperança é virtude.

**Mas contra 4.** Além do mais, dão-se atos de virtudes pela lei prescrita. Ora, muitas leis prescritas são dadas pelo ato de esperança; como se diz no *S/XXXVI, 3: Espere em Deus e faça o bem.* Logo, a esperança é virtude.

**Conclusão.** Respondo dizendo que, porque os hábitos são conhecidos pelos atos, e os atos pelos objetos, para saber se a esperança é uma virtude, é necessário considerar a natureza do seu ato.

Ora, é evidente que esperar importa algum movimento do apetite da virtude que tende ao bem, não ainda como hábito, como a alegria e o prazer, mas enquanto persegue, assim como também o desejo e a cupidez. A esperança difere, todavia, do desejo em duas coisas: Primeiro, de fato, porque o desejo é comum de qualquer bem e, por isso, se chama concupiscível: a esperança é, porém, acerca do bem difícil, ou seja, que é de difícil aquisição e, por isso, se chama irascível. Segundo, porque o desejo é de algum bem absoluto, sem a consideração de sua possibilidade e impossibilidade; mas a esperança tende em direção a algum bem, como àquilo que seja possível obter: importa, pois, haver em sua natureza alguma certeza da obtenção.

Portanto, são consideradas quatro coisas acerca do objeto da esperança: *primeiro*, pois, que seja bom; pelo qual difira do temor; *segundo*, que seja um bem futuro; pelo qual difira da alegria e do prazer; *terceiro*, que seja um bem difícil, pelo qual difira do desejo e *quarto*, que seja um bem possível, pelo qual difira do desespero. Entretanto, é possível que alguém possa ter algo de dois modos: um modo pela própria capacidade; outro modo, pelo auxílio de outro: porque algumas coisas são possíveis pelos amigos, dizemos possíveis de qualquer maneira, como se evidencia pelo Filósofo no livro III da *Ética* (cap. III). Por isso, algumas vezes, o homem espera obter algo pela própria capacidade e, verdadeiramente, outras vezes, pelo auxílio de outros; e tal esperança tem a expectativa, enquanto o homem espera no auxílio do outro. E, então, é necessário que o movimento da esperança seja considerado em dois objetos: ou seja, em um bem atingível e em um cujo auxílio se inicia. Entretanto, o homem não pode obter o sumo bem, que é a felicidade eterna, senão por auxílio divino, conforme a carta aos *Rm.* VI, V. 23: *A graça de Deus é a vida eterna.* E, por isso, a esperança de se obter a vida eterna tem dois objetos, a saber, a própria vida eterna, a qual alguém espera e o auxílio divino, a partir do qual alguém espera; como também a fé tem dois objetos: ou seja, a coisa que acredita e a primeira verdade, à qual corresponde.

A fé, porém, não tem natureza de virtude, senão enquanto infunde o testemunho da primeira verdade, como que acreditando e esperando que se manifeste nela,

conforme em *Gn. XV, 6: Abraão acreditou no Senhor e o Senhor lho imputou para a justiça*; donde a esperança tem natureza de virtude na medida em que é por meio disso que se infunde no homem o auxílio do poder divino para a obtenção da vida eterna. Se alguém, pois, se sentisse seguro no auxílio humano, ou pelo seu ou pelo o de outro, para a obtenção do bem perfeito, sem o auxílio divino, este seria vicioso, segundo aquilo que diz Jr cap. XVII, 5: *Maldito o homem que confia no homem e que põe na carne o seu apoio*.

Assim, pois, do mesmo modo que o objeto formal da fé é a verdade primeira, pela qual, como que por algum meio, aprova-se aquelas coisas que são objetos de fé, que são o objeto material da fé; assim também o objeto formal da esperança é o auxílio divino, por seu poder e piedade, porque o movimento da esperança tende em direção ao bem separado, que são o objeto material da esperança. Logo, aquelas coisas às quais se crêem materialmente, todas se refêm a Deus, na medida em que algumas delas são criadas: assim como acreditamos sermos todos criaturas de Deus e o corpo de Cristo ser o do Filho de Deus, assumido na unidade da pessoa; assim, também, todas as coisas que são esperadas materialmente, ordenam-se a um fim esperado, que é a fruição de Deus. De fato, esperamos ser ajudados por Deus, na ordem desta fruição, não só para os benefícios espirituais, mas também dos corporais.

**Ao primeiro**, respondo, portanto, dizendo que a esperança sendo aquilo que infunde o auxílio divino, não pode ter o mal para si; com efeito, ninguém pode esperar o menos de Deus. Ora, se alguém espera o mal é porque não se liga a Deus, mas à sua virtude ou à falsa opinião; como, por exemplo, quando se presume salvo, ainda que perseverante no pecado.

**Ao segundo**, respondo dizendo que quando se diz ser a esperança a expectativa da felicidade futura, proveniente da graça e do mérito; pode-se entender de duas maneiras: uma maneira quando a expectativa é entendida provir do mérito e da parte da expectativa; ou seja, como se tal expectativa fosse causada no homem pelos méritos precedentes. E neste sentido procede a objeção, que é falsa. Outra maneira, a expectativa pode ser entendida como proveniente dos méritos e da parte da coisa esperada; e este é o sentido verdadeiro: pois esperamos que pela graça de Deus e pelos bons méritos consigamos a felicidade.

**Ao terceiro**, dizendo que conforme este sentido, os méritos não precedem a esperança por necessidade nem pelo ato e nem pelo hábito; mas precedem a coisa esperada, ou seja, a felicidade: donde pode ser que a esperança não tenha méritos nem pelo ato e nem pelo hábito, mas só no propósito.

**Ao quarto**, dizendo que a esperança segundo o que se refere ao objeto material é uma disposição imperfeita, porque o que se espera ainda não se consegue com a sua posse; porém segundo o que se refere ao objeto formal, ou seja, o auxílio divino é uma disposição perfeita; e, de fato, nisto consiste a perfeição do homem que se une a Deus. E de modo semelhante é o que se diz, também, acerca da fé, que é imperfeita, enquanto não vê ainda as coisas nas quais acredita; e é perfeita, pois, quando por meio daquelas coisas se une ao testemunho da primeira verdade e, por isto, é uma virtude.

**Ao quinto**, dizendo que a esperança é uma paixão, enquanto é movimento do apetite sensitivo, cujo objeto não pode ser Deus e, por isso, tal esperança não é chamada virtude, mas só aquela que é movimento da mente, que é capaz de Deus.

**Ao sexto**, dizendo que nenhuma virtude pode ser denominada propriamente por alguma paixão, exceto a teológica. Embora as virtudes intelectuais pertençam à potência cognoscitiva, as paixões da alma, porém, existem na potência apetitiva. Porém, as virtudes morais consistem o meio termo das paixões, donde a virtude moral não é denominada absolutamente pelo nome de alguma paixão, mas pela moderação das paixões, como a temperança, a fortaleza, e outras semelhantes. Porém, o movimento da mente humana, que pertence à virtude, para onde quer que se dirija, atinge Deus; e por esta razão os nomes dos simples movimentos, ou seja, das paixões, são adaptados às virtudes teológicas. E porque Deus é o objeto das virtudes teológicas, que é o sumo bem, manifesto é que as paixões cujo objeto é um mal, não podem ser denominadas virtudes teológicas. De modo semelhante, enquanto a virtude teológica pertence só ao estado da vida antes do juízo, as paixões cujo objeto é o bem presente, como o prazer e a alegria, não são nomes de algumas virtudes, mas pertence muito mais à felicidade; donde o prazer é colocado em uma das qualidades da felicidade. O desejo faz referência a algum movimento em relação ao futuro, mas sem qualquer ligação no presente ou contato espiritual do próprio Deus; donde nem o desejo denomina alguma virtude. Donde resta que só a esperança e o amor denominam virtudes teológicas.

**Ao sétimo**, dizendo que é por isso que as virtudes morais consistem um meio termo, porque convém à virtude moral atingir a regra da razão acerca do próprio e do objeto essencial, ou seja, acerca das paixões e operações humanas. Porém, tudo o que é regrado, enquanto é deste modo, tem natureza de meio termo; porém, o que se afasta da regra ou é excesso ou carência. Diz-se, também, que as virtudes intelectuais consistem isto que atingem o verdadeiro, que é o bem do intelecto. Contudo, a verdade do intelecto humano se regula e se mede pela essência da coisa; e, na verdade, é por ela que a coisa é ou não é, que a opinião

seja verdadeira ou falsa. E por isso, a virtude intelectual, também, consiste o meio termo acerca do próprio objeto, ou seja, que o homem apreenda da coisa o que ela é, nem mais e nem menos. Porém, a virtude teológica tem por objeto a própria regra primeira não regulada. E por esta razão é suficiente para atingir qualquer regra pela natureza da virtude; porque, conforme a operação, o objeto próprio e formal da virtude teológica, não consiste um meio termo. Mas pode consistir um meio termo por parte do objeto material, e isto acontece quando, por exemplo, na fé católica, acerca das coisas divinas, procede-se entre a heresia de Sabélio, que confunde as pessoas e a de Ário, que distingue a substância. E do mesmo modo por parte disso que é material, o objeto da esperança consiste um meio termo, ou seja, enquanto alguém espera atingir sua felicidade como a de outro: mas por parte do objeto formal, que é o auxílio divino, não consiste um meio termo; nada, pois, pode apoiar-se demasiadamente no auxílio divino.

**Ao oitavo**, dizendo que o bem proporcionado move o apetite; não se deseja, pois, naturalmente aquelas coisas que não são proporcionadas. Porém, que esta felicidade eterna seja um bem proporcionado a nós, isto se deve à graça de Deus; e, por esta razão, a esperança que tende a este bem, como que sendo proporcionado ao homem de tê-lo, é dom divino infuso.

**Ao nono**, dizendo que o amar a Deus sobre todas as coisas pode ser compreendido de dois modos. Um modo, enquanto o bem divino é o princípio e o fim de todo ser natural; assim amam a Deus sobre todas as coisas, enquanto possam amar, não só sobre as racionais, mas também sobre as animadas brutas e inanimadas, porque cada parte amável é bem do todo, que é o próprio bem; donde naturalmente a mão ferida expõe a saúde de todo o corpo. Mas isto é o amor natural a Deus que foi destruído pelo pecado dos homens; donde o homem no estado íntegro de sua natureza podia amar a Deus sobre todas as coisas, segundo o referido modo. Outro modo, pode alguém amar a Deus sobre todas as coisas, enquanto Deus é o objeto da felicidade e enquanto faz alguma aliança racional da mente com Deus, como alguma unidade espiritual; e tal dileção é ato de caridade, da qual nenhuma criatura poderá participar sem a graça.

**Ao décimo**, dizendo que a virtude inclina o próprio ato pela moderação, como Túlio disse [cap. II de invent.]; e, por isto, a certeza da esperança e das outras virtudes não diz respeito ao conhecimento do objeto ou dos princípios dos mesmos; mas à inclinação infalível no ato.

**Ao décimo primeiro**, dizendo que a caridade faz a união no afeto, como por exemplo, o que ama considera o amigo como outro ele, e a Deus mais do que a si

mesmo; pode ser, todavia, realmente distante da coisa amada. E assim a caridade pode existir com a esperança.

**Ao décimo segundo**, dizendo que a esperança tem tanto alguma perfeição como alguma imperfeição. Pela parte que tem perfeição, tem perfeita natureza de virtude: e esta parte existiu plenamente no Cristo; pois n'Ele existiu plenamente o auxílio divino. E da parte disso que é imperfeição, faltou-lhe a esperança, como também a fé.

**Ao décimo terceiro**, respondo dizendo que a esperança não aflige a alma, pois é mais causa de prazer, enquanto faz a coisa distante estar, de algum modo, presente, conforme a fé de adquiri-la; donde o Apóstolo diz em *Rm XII, 12: Alegres na esperança*. Porém, a demora da coisa esperada é que, às vezes, aflige.

**Ao décimo quarto**, respondo dizendo que duplo é o prazer: um por parte do ato do objeto e outro por parte do próprio ato. O primeiro, porém, não é próprio da virtude, porque há alguma virtude à qual pertença sofrer por seu objeto, como na penitência. O segundo prazer, porém, que se dá no ato, é próprio da virtude, porque a ação é prazerosa para qualquer um que possua a virtude, que é conforme o hábito; donde o penitente também se alegra na dor. Assim, portanto, a esperança, enquanto causa prazer sobre a coisa esperada, não causa prazer essencialmente, mas por acidente, enquanto faz estimar a mesma como se estivesse presente. Mas segundo o que causa o prazer do próprio ato, causa também essencialmente o prazer.

**Ao décimo quinto**, respondo dizendo que realizar um ato difícil pode ser compreendido de dois modos: um modo que considera a dificuldade no ato; e neste sentido procedia a objeção. Assim, porém, a esperança não torna o ato difícil, porque não mostra a dificuldade do ato; porém o diminui mais. Outro modo pode entender tornar o ato difícil, porque por causa da esperança do homem, tornam-se difíceis.

**Ao décimo sexto**, respondo dizendo que a distância entre o término de que e o término de quem, está presente em qualquer movimento; não é, todavia, especificado pelo movimento, mas antes pelo término. E por isso não se segue que se o movimento é longo, sendo mais longo o movimento, maior seria a distância: na verdade, esta arte de argüir só há nestes que são por si. Vemos, porém, que o movimento natural quanto mais se aproxima do término, tanto mais se lança. E é o que semelhantemente ocorre com a esperança.



**Ao décimo sétimo**, respondo dizendo que a memória não implica alguma inerência, daí poder ter natureza de virtude, assim como tem a esperança; e por isso, ela não é semelhante à esperança.