PLÁCIDO RUBIO
BILBAO

AM
1281

SUMMA THEOLOGICA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA,

JUXTA PROBATISSIMAS EDITIONES ACCURATE CORRECTA, QUAMPLURIMIS ANNOTATIONIBUS DILUCIDATA,

DISSERTATIONIBUSQUE AUCTA,

QUIBUS RECENTIORES ERRORES REFELLUNTUR.

A DOCTORE

D. D. NICETO ALONSO PERUJO, PBRO.,

ALMÆ ECCLESIÆ METROPOLITANÆ VALENTINÆ

CANONICO DOCTORALI.

EDITIO PRIMA VALENTINA

HODIERNIS SCHOLARUM NECESSITATIBUS ACCOMMODATA:

CUI ACCEDUNT

OPPORTUNISSIMÆ APPENDICES, OPTIME DISPOSITI INDICES,

ET **LEXICON** PHILOSOPHICUM

AD PLENIOREM OPERUM STI. THOMÆ INTELLIGENTIAM.

(CUM LICENTIA ORDINARII.)

TOMUS TERTIUS.

VALENTIÆ EDETANORUM

TYPOGRAPHIA FRIDERICI DOMENECH, EDITORIS.

MDCCCLXXX.

JURIBUS SERVATIS.

R-25982

Es propiedad de D. Federico Domenech, Editor.
Queda hecho el depósito que marca la ley.

ARTICULI SELECTI EX PRIMA SECUNDÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ ANGELICI DOCTORIS, QUOS IN PUBLICIS ACADEMIÆ SCHOLIS, ET IUVENES, QUI THEOLOGIÆ DANT OPERAM, MEMORIÆ MANDARE, ET CATHEDRARUM MODERATORES ILLIS EXPLICARE DEBENT.

Ex prima secundæ.

		Articuli selecti.	*Articuli minus necessarii.*
Quæst.	1. *De ultimo fine.*	Art. 1. 4. 6.	2. 3. 5. 7. 8.
Quæst.	2. — *Beatitudine.*	Art. 7. 8.	1. 2. 3. 4. 5. 6.
Quæst.	3. — *Quid sit beat.*	Art. 4. 8.	1. 2. 3. 5. 6. 7.
Quæst.	4. — *Condit. beatit.*	Art. 2. 4.	1. 3. 5. 6. 7. 8.
Quæst.	5. — *Adeptione beat.*	Art. 4. 7.	1. 2. 3. 5. 6. 8.
Quæst.	6. — *Actibus humanis.*	Art. 3. 7. 8.	1. 2. 4. 5. 6.
Quæst.	7. — *Circunst actuum.*	Art. 2.	1. 3. 4.
Quæst.	8. — *De voluntate.*	Art. 1. 2. 3.	
Quæst.	9. — *Motivo voluntatis.*	Art. 4. 6.	1. 2. 3. 5.
Quæst.	10. — *Modo quo movetur.*	Art. 1. 3. 4.	2.
Quæst.	11. — *Fruitione.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst.	12. — *Intentione.*	Art. 2. 4.	1. 3. 5.
Quæst.	13. — *Electione.*	Art. 6.	1. 2. 3. 4. 5.
Quæst.	14. — *Consilio.*	Art. 5. 6.	1. 2. 3. 4.
Quæst.	15. — *Consensu.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst	16. — *Usu.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst.	17. — *Actibus imperatis.*	Art. 1. 5. 6. 8.	2. 3. 4. 7. 9.
Quæst.	18. — *Bonitate et malitia.*	Art. 1. 2. 3. 4. 9. 10.	5. 6. 7. 8. 11.
Quæst.	19. — *Actus int. volunt.*	Art. 3. 4. 5. 6. 7. 9. 10.	1. 2. 8.
Quæst.	20. — *Exterior. act. hum.*	Art. 2. 4.	1. 3. 5. 6.
Quæst.	21. — *His quæ consequuntur.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	22. — *Subjecto passionum.*	Art. 1.	2. 3.
Quæst.	23. — *Differ. pass. ad inv.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst.	24. — *Bono et malo.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst.	25. — *Passionum ordine.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst.	26. — *Amore.*	Art. 2. 4.	1. 3.
Quæst.	27. — *Causa amoris.*	Art 1. 2.	3. 4.
Quæst.	28. — *Effectibus amoris.*	Art. 1. 4. 6.	2. 3. 5.
Quæst.	29. — *Odio.*	Art. 4. 5. 6.	1. 2. 3.
Quæst.	30. — *Concupiscentia.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst.	31. — *Delectatione.*	Art. 1. 4. 5.	2. 3. 6. 7. 8.
Quæst.	32. — *Causa delectat.*	Art. 1. 6.	2. 3. 4. 5. 7. 8.
Quæst.	33. — *Effect. delectat.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst.	34. — *Bon. et mal. delect.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	35. — *Tristitia.*	Art. 6. 7.	1. 2. 3. 4. 5. 8.
Quæst.	36. — *Causis doloris.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst.	37. — *Effect. dol. vel trist.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst.	38. — *Remediis*	Art. 1. 2.	3. 4. 5.
Quæst.	39. — *Bon. et mal. trist.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst.	40. — *Spe et desper.*	Art. 7. 8.	1. 2. 3. 4. 5. 6.
Quæst.	41. — *Timore secundum se.*	Art. 1. 3.	2. 4.

		Articuli selecti.	*Articuli minus necessarii.*
Quæst. 42.	*De objecto timoris.*	Art. 2. 3.	1. 4. 5. 6.
Quæst. 43.	— *Causa timoris.*	Art. 2.	1.
Quæst. 44.	— *Effect. timoris.*	Art. 4.	1. 2. 3.
Quæst. 45.	— *Audacia.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst. 46.	— *Ira.*	Art. 1. 4. 8.	2. 3. 5. 6. 7.
Quæst. 47.	— *Causa iræ.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst. 48.	— *Effect. iræ.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst. 49.	— *Habitibus.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst. 50.	— *Subjecto habituum.*	Art. 1. 4. 5.	2. 3. 6.
Quæst. 51.	— *Causa habituum.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 52.	— *Augmento habit.*	Art. 1.	2. 3.
Quæst. 53.	— *Corrupt. et dimin.*	Art. 1.	2. 3.
Qusæt. 54.	— *Distinct. habituum.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst. 55.	— *Virtutibus.*	Art. 4.	1. 2. 3.
Quæst. 56.	— *Subj. virtutis.*	Art. 1. 3. 6.	2. 4. 5.
Quæst. 57.	— *Dist. virtut. intell.*	Art. 2. 5. 6.	1. 3. 4.
Quæst. 58.	— *Virtut. moral.*	Art. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst. 59.	— *Relate ad passion.*	Art. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst. 60.	— *Dist. ad invicem.*	Art. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst. 61.	— *Virtutibus cardin.*	Art. 4. 5.	1. 2. 3.
Quæst. 62.	— *Virtut. theolog.*	Art. 3	1. 2. 4.
Quæst. 63.	— *Causa virtutum.*	Art. 3. 4	1. 2.
Quæst. 64.	— *Medio virtut.*	Art. 1. 2.	3. 4.
Quæst. 65.	— *Connex. virtut.*	Art. 1. 2. 4. 5.	3.
Quæst. 66.	— *Æqualitate.*	Art. 4. 5. 6.	1. 2. 3.
Quæst. 67.	— *Durat. post vitam.*	Art. 1. 2.	3. 4. 5. 6
Quæst. 68.	— *Donis.*	Art. 3. 4. 8.	1. 2. 5. 6. 7.
Quæst. 69.	— *Beatitudinibus.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst. 70.	— *Fructibus Sp. S.*	Art. 3.	1. 2. 4.
Quæst. 71.	— *Peccatis sec. se.*	Art. 1. 6.	2. 3. 4. 5.
Quæst. 72.	— *Dist. peccatorum.*	Art. 1. 3. 6. 9.	2. 4. 5. 7. 8.
Quæst. 73.	— *Compar. peccat.*	Art. 2. 3. 6. 7. 10.	1. 4. 5 8. 9.
Quæst. 74.	— *Subjecto peccat.*	Art. 3. 5. 6. 7.	1. 2 4. 8. 9. 10.
Quæst. 75.	— *Causis peccatorum.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst. 76.	— *In speciali.*	Art. 2. 3. 4.	1.
Quæst. 77.	— *Ex parte appet. sensit.*	Art. 1. 4. 5. 7.	2. 3. 6. 8.
Quæst. 78.	— *Ex malitia.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 79.	— *Causis exter. peccat.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 80.	— *Ex parte diaboli.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst. 81.	— *Ex parte hominis.*	Art. 1. 2. 3.	4. 5.
Quæst. 82.	— *Peccato originali.*	Art. 3. 4.	1. 2.
Quæst. 83.	— *Subjecto pec. origin.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst. 84.	— *Pec., ut causa alterius.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 85.	— *Effectibus peccati.*	Art. 1. 3. 5. 6.	2. 4.
Quæst. 86.	— *Macula peccati.*	Art. 1. 2.	
Quæst. 87.	— *Reatu pœnæ.*	Art. 1. 3. 4. 5. 6.	2. 7. 8.
Quæst. 88.	— *Veniali et mortali.*	Art. 2. 4. 5.	1. 3. 6.
Quæst. 89.	— *Veniali secundum se.*	Art. 1. 5. 6.	2. 3. 4.
Quæst. 90.	— *Legibus.*	Art. 1. 2. 4.	3.
Quæst. 91.	— *Legum diversitate.*	Art. 1. 2. 3. 5.	4. 6.
Quæst. 92.	— *Effectibus legis.*	Art. 1.	2.
Quæst. 93.	— *Lege æterna.*	Art. 1. 2. 3.	4. 5. 6.
Quæst. 94.	— *Lege naturali.*	Art. 4. 5. 6.	1. 2. 3.
Quæst. 95.	— *Lege humana.*	Ari. 1. 2.	3. 4.

		Articuli selecti.	*Articuli minus necessarii.*
Quæst. 96.	— *Potest. legis humanæ.*	Art. 1. 2. 4. 5. 6. . . .	3.
Quæst. 97.	— *Mutat. legum.*	Art. 1. 2. 3. 4. 5. . . .	
Quæst. 98.	— *Lege veteri.*	Art. 2. 4.	1. 3. 5. 6.
Quæst. 99.	— *Præceptis vet. legis.*	Art. 5. 6.	1. 2. 3. 4.
Quæst. 100.	— *Moral. vet. legis.*	Art. 1. 3. 4. 7. 8. 12 . .	2. 5. 6. 9. 10. 11.
Quæst. 101.	— *Cæremonialibus.*	Art. 2.	1. 3. 4.
Quæst. 102.	— *Causis præc. cærem.*	Art. 2. 6.	1. 3. 4. 5.
Quæst. 103.	— *Durat. præc. cærem.*	Art. 2. 3.	1. 4.
Quæst. 104.	— *Præceptis judicialibus.*	Art. 1. 3.	2. 4.
Quæst. 105.	— *Ratione præc. judic.*	Art. 1.	2. 3. 4.
Quæst. 106.	— *Lege Evangelica.*	Art. 1. 2. 3.	
Quæst. 107.	— *Comp. leg. nov. ad vet.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 108.	— *Contentis in lege nova.*	Art. 1. 2. 3. 4.	
Quæst. 109.	— *Princip. ext. hum. act.*	Art. Omnes.	
Quæst. 110.	— *Gratia Dei.*	Art. 1. 4.	2. 3.
Quæst. 111.	— *Divisione gratiæ.*	Art. 1. 2. 3.	4. 5.
Quæst. 112.	— *Causa gratiæ.*	Art. 1. 2. 3. 5.	4.
Quæst. 113.	— *Effectibus gratiæ.*	Art. 1. 2. 3. 4. 9. 10. . .	5. 6. 7. 8.
Quæst. 114.	— *Merito.*	Art. Omnes.	

DIVI THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PRIMA SECUNDÆ. (1)

PROLOGUS.

Quia, sicut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II. cap 12,) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*; postquam prædictum est de *exemplari*, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus *imagine*, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium (2), quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem (3).

---

(1) Secunda pars *Summæ* dividitur in duas, quarum una vocatur prima secundæ, id est, prima pars secundæ partis, et altera secunda secundæ, hoc est, posterior pars secundæ partis. Hæc autem divisio non a S. Thoma, sed ab ejus discipulis facta fuit, ut patet ex remissionibus Sti. Doctoris ad secundam, sine ullo addito. In hac prima secundæ agitur de ultimo fine hominis et de beatitudine: postea de humanis actionibus, bonis et malis, atque adeo de virtutibus et vitiis in communi: deinde de legibus, secundum quas humanæ actiones debent regulari: postremo de gratia, quæ est humanorum operum et salutarium actionum principium supernaturale. Brevius, agitur de homine,—quoad finem suum,—et quoad actus suos, vel causatos ad intra, vel causatos ad extra.

(2) Ad majorem intelligentiam, vide infra in quæst. VI, divisionem, quæ ponitur post titulum ante articulos.

(3) Intendit ergo considerare de homine, ut libero arbitrio utente, secundum quod homo habet Deum pro fine ultimo, et secundum quod per operationes libere exercitas potest ad eum finem accedere, vel ab eo recedere.

QUÆSTIO I.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI.—(In octo articulos divisa.)

Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo: 1.—Utrum hominis sit agere propter finem.—2.° Utrum hoc sit proprium rationalis naturæ.—3.° Utrum actus hominis recipiant speciem a fine.—4.° Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.—5.° Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.—6.° Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.—7.° Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.—8.° Utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectu: sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat: ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis, cum hæc præpositio, *propter*, designet habitudinem causæ; ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem: sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in I Ethic. (cap. 1.): ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat: sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum, aliis intentus, vel fricat barbam: non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis: sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, in II Physic. (text. 85): ergo homini convenit omnia agere propter finem (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. VI, art. 1 corp. et quæst, XXVIII, art. 6 corp. et quæst. XCIV, art. 2 corp. et quæst. CIX, art. 6 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 2, et *Op.* II, cap. 100.

(1) (CONCLUSIO. *Cum hominis proprium sit per rationem et voluntatem agere, et etiam necessario, omnes hominis actiones, ut sunt hominis, propter finem sunt.*)

Ad majorem dicendorum perspicuitatem expedit in gratiam candidatorum exponere quid sit finis, et varias ejus divisiones. Finis dicitur, *id cujus gratia aliquid fit*, id est, bonum aliquid sive verum, sive apparens; cum voluntas non possit appetere malum, sub tali ratione mali. Dividitur in finem *cujus*, qui est ipsa res quæ appetitur: et finem *cui*, qui est persona seu subjectum, cui rem volumus. Hæc tamen divisio non est in duos fines distinctos, sed in duas res integrantes unum finem totalem. Dividitur etiam in finem *qui*, seu *objectivum*, qui est objectum, quod per media consequi intendimus; et finem *quo* seu *formalem*, qui est rei assecutio et posses-

Respondeo dicendum, quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ proprie dicuntur humanæ, quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis (1) irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur proprie humanæ, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis: illæ ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanæ*, cum non sint hominis, inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti; objectum autem voluntatis est finis et bonum: unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum, quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est (in corp). Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo quia imperatur a voluntate, sicut ambulare

---

sio; sic Deus est finis objectivus hominis, visio beatifica est finis *quo* seu formalis. Præterea finis est *operis*, seu res illa ad quam opus ex natura sua ordinatur, ut sublevatio pauperis est finis eleemosynæ, qui finis etiam dicitur *physicus, proprius, intrinsecus, et essentialis*. Est etiam finis *operantis*, quem sibi proponit operans, ut in eleemosyna finis aliquando est Deus, vel vanitas, vel aliud, et hic finis dicitur *moralis, extrinsecus, accidentalis et particularis*. Dividitur etiam in *primarium*, qui per se movet operantem, et *secundarium* qui alio præsupposito intenditur, et primario subordinatur. Deinde in finem *ultimum* qui ita intenditur ut in eo sistrefertur: *non ultimum* qui ad ulteriorem atur, et illæ subdividitur in finem *respective* ultimum seu *secundum quid*, qui est in certo rerum ordine, et *simpliciter* ultimum seu ultimatum ad quem absolute omnia referuntur, ipse vero ad aliud referri nequit: et talis est solus Deus.

His positis, conclusio intelligitur, ut monet Sylvius, de fine prout significat causam finalem, seu de fine cujus, et etiam de fine operantis sive ultimo, sive non ultimo. Igitur in actionibus *humanis* quæ ex deliberata voluntate procedunt, homo agit propter finem, quod triplici ratione probatur. 1.° Quia omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis, finis autem est principium seu primum in operabilibus, sicut principium in speculabilibus; omnia ergo operabilia ab homine derivantur a fine, et consequenter fiunt propter finem. 2.° Quia omnes actiones quæ procedunt ab aliqua potentia causantur ab ea, secundum rationem sui objecti, hoc est, nulla actio ferri potest extra objectum adæquatum potentiæ a qua procedit, sicut nulla est cognitio nisi circa verum, et nulla volitio nisi circa bonum; objectum autem voluntatis est finis et bonum. 3.° Quia discurrendo per omnes actus voluntatis palam invenitur esse propter finem. Finis ergo, qui est postremum in ordine exsecutionis, est primum in intentione.

In responsione ad secundum nota quod actio humana etiam si esset ultimus finis, deberet esse imperata; sed actio imperata includit actum voluntatis a quo dependet, iste vero actus non fit nisi propter finem; ex eo actu simul cum actione quæ imperatur, exurgit una totalis seu integra actio humana, ideoque dum homo actionem illam facit, propter finem agit. In responsione ad tertium nota *actus hominis* esse propter finem, vel imaginatum vel naturaliter desideratum, non autem propter finem a ratione præstitutum. S Doctor agit hic de actibus in ordine morali.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. an. 1698.—Theologi, Nicolai et edit. Patav. an. 1712 omittunt; *aliis*.

vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum *velle*. Impossibile autem est quod ipsi actus a voluntate elicitus sit ultimus finis, nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum *videre*, quia omne *videre* est alicujus objecti visibilis, ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum *velle*. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata a voluntate; et ita aliqua actio hominis, ad minus ipsum *velle*, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi actiones non sunt proprie humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II.

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem, nunquam agit propter finem ignotum: sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia: videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem: sed hoc est rationis opus: ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis: sed voluntas in ratione est, ut dicitur in III de Anima, (text. 42): ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est, quod Philosophus probat in II Phys. (text. 49), quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem* (1).

Respondeo dicendum, quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum, si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non con-

(1) De his etiam infra, quæst. L, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 46, et III, cap. 1, 2, 16, 24, et alibi, et *De unione Verb.* art. 5 corp. et *Phys.* lib. I lect. 4, cap. 2 princ. et lect. 10 princ.

(1) (Conclusio. *Quamquam omne agens agat propter finem, proprium tamen est rationalis naturæ, ut propter finem agat, quasi se agens vel ducens in finem.)*

Pro hujus intelligentia hæc nota: unumquodque agere propter finem eo modo quo eum cognoscit; quia finis non causat nisi modo quo est apprehensus. Finis autem dupliciter apprehendi potest, *materialiter*, quod est cognoscere bonitatem finis, ut quid conveniens et appetibile, ibi sistendo, et *formaliter* quod est cognoscere non solum bonitatem finis ut convenientem, sed etiam cognoscere proportionem finis ad appetentem et ad media, et vice versa, cognoscere proportionem appetentis et mediorum ad finem; id est, cognoscere quod talis finis dignus sit quod illum assequaris, et talia media ponantur et vicissim quod talia media sint congrua et proportionata fini. Igitur omne agens agit aliquo sensu propter finem, quia causalitas finis est prima omnium; ergo si subtrahatur finis, nullæ causæ causabunt, et nullus effectus procederet determinate ab ulla efficiente causa naturali. Et optimum argumentum est quod videmus res naturales, ut plurimum certo consequi suos fines. Tamen proprium est naturæ rationali agere propter finem *formaliter*, et movendo se, quia sola natura rationalis habet dominium super suos actus per liberum arbitrium.

sequitur (1) formam, nisi secundum quod movetur ab agente: nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud: ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio, sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem, ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est (I. p. qu. XXII, art. 2 et CIII, art. 1). Et ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum, quod quando homo per seipsum agit (1) propter finem, cognoscit finem, sed quando ab alio agitur, vel ducitur, puta cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum, quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus vero quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem: quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum, quod objectum voluntatis est finis et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est, quod particulares causæ moventur a causa universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia (2) officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.

---

quod est facultas voluntatis et rationis, et quia proportio inter finem et media est aliquid intelligibile, et non sensibile. Brutorum autem est proprium agere propter finem materialiter, et ut ab alio mota, propter solam naturalem inclinationem, quia non cognoscunt rationem finis, atque proportionem mediorum ad finem. Hic articulus inservit non solum ad intelligendam doctrinam de moralitate actuum humanorum: sed etiam ad dilucidandum materiam de providentia, quod in fines proprios omnia a Deo diriguntur secundum modum unicuique convenientem.

(1) Ita cod. et editi plurimi. Edit. Rom. *non sequitur.*

(1) Ita editi fere omnes.—Theologi Lov. et Duac; homo se *ipsum agit.* Cod. Alcan; *dicendum quod homo quando per se agit.*

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum editis pluribus.—Edit. Rom. et Patav. an. 1698; *omnia sua particularia.*

ARTICULUS III.

Utrum humani actus recipiant speciem ex fine (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem a fine. Finis enim est causa extrinseca: sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco: ergo actus humani non recipiunt speciem a fine,

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius: sed finis est posterior in esse: ergo actus humanus non habet speciem a fine.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in una specie: sed eumdem numero actum contingit ordinari ad diversos fines: ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in libro de moribus Eccl. et Manichæorum (cap. 13): *Secundum quod finis est culpabilis vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia vel laudabilia* (2).

Respondeo dicendum, quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam: unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi, passio vero ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio *actio* nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens; calefactio vero *passio* nihil aliud est quam motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum *actionum*, sive considerentur per modum *passionum*, speciem a fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, et movetur a seipso. Dictum est autem supra (art. 1) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberante; objectum au-

---

(1) De his etiam infra, art. 4, et quæst. XVIII, art. 2, 3 et 4, et quæst. LXXII, art. 1 et 3, et *Sent.* II, dist. 40, art. 2 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 4 ad 9.

(2) (CONCLUSIO. *Cum actus proprie dicantur humani, inquantum procedunt a voluntate deliberata, cujus objectum est bonum et finis, proprie etiam ex fine speciem recipiunt.)*

Actus humani significant *actus morales*. De ratione specifica humanorum actuum sciendum est, in actu humano, sive consideretur ut *actio*, sive ut *passio*, sive ut *qualitas*, illud conseri *speciem*, sive rationem specificam, quod est in eo præcipuum. Nam ratio speciei in unaquaque re est præcipua, cum per formam rei consistat. Præcipuum autem in humano actu est id, quod per definitionem actus explicatur. Notandum etiam in hoc articulo vocabulum *finis* sumi *late*, prout idem est finis quod objectum, sive illud secundum se finis sit, sive participative, ut medium; prout tam late nimirum patet finis, quam bonum ipsum et objectum voluntatis. Conclusio in littera bene probatur, quia finis est principium et terminus actuum humanorum. Ex hac doctrina vero sequitur: 1. Finem seu objectum non ita dare speciem actui, sicut rebus aliis naturalibus speciem dat forma: sed dicitur finis dare actui speciem, quatenus actus natura sua respicit illum, et in illum ordinatur; qui dumtaxat ordo sive respectus ad finem est actui intrinsecus. 2. Sequitur fieri posse, ut idem actus qui in genere naturæ est tantum unius speciei, sit in pluribus speciebus in genere moris, quia actus libera voluntate referri potest in plura objecta, seu fines. 3. Sequitur fieri etiam e contrario posse, ut actus qui in genere naturæ sunt diversæ speciei, sint ejusdem speciei in genere moris, ut violatio ejusdem præcepti per actus diversos ratione objecti.

tem voluntatis est bonum et finis; et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est *finis*; et similiter est terminus eorumdem. Nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit, super Lucam (in præfat.), *mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum, quod finis non est omnino aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus, et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est (art. 1), secundum hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum, quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, a quo habet speciem, sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est, quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et e converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideo nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et e converso.

ARTICULUS IV.

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. *Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui*, ut patet per Dionysium (de Div. Nom. cap. 4): si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis: ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes: sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis: ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinities potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud, et sic in infinitum: ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Metaph. (text. 8), quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*: sed bonum est quod habet rationem finis: ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum: ne-

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 3, quæst. II, art. 3.

cesse est ergo ponere unum ultimum finem (1).

Respondeo dicendum, quod per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in nfinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in VIII Physic. (text. 34), quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo *intentionis* et ordo *executionis*, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio: unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est *ultimus finis*; principium autem executionis est *primum eorum quæ sunt ad finem*. Sic ergo ex neutra parte possibile est in

---

(1) (CONCLUSIO. *In finibus et his quæ propter finem sunt, non est processus in infinitum; sed sicut est aliquid primum, a quo incipit motus ad finem, ita est unus ultimus finis.)*

Dupliciter titulus intelligi potest; vel de eo, quod in aliquo negotio tamquam ultimum expetitur, quo pacto sanitas est ultimus finis medicinæ: vel de eo quod in omni actionum genere tamquam simpliciter ultimum ab homine expetitur, et omnibus aliis rebus anteponitur, ad illud omnia actu vel virtute referens. Priori sensu dubitari non potest, quin prorsus necesse sit hominem habere sibi in agendo propositum aliquem finem ultimum. Si res propter se appetitur, nullum dubium est, nam in ea quiescit voluntas: si autem res ad aliquid aliud ordinatur, omnino necessarium est ad aliquid ultimum pervenire, quia in finibus subordinatis nequit dari processus in infinitum. Et quidem cum aliquid agimus, actu ita in illo quiescimus. ut nihil ultra tunc optemus. Et S. Doctor conclusionem probat ex ipsa natura finis, tum in ordine intentionis quam in ordine executionis. Posteriori vero sensu absolute necesse non est unumquemque hominem habere sibi propositum talem aliquem ultimum finem, seu rem aliquam particularem ac determinatam, quæ in omni prorsus opere humano expetatur, velut quippiam ultimum, et quæ omnibus aliis rebus anteponatur; constat enim quod non modo diversi homines diversa sibi proponunt pro ultimo fine, sed etiam quod unus idemque nunc unam, nunc aliam rem expetit velut finem ultimum. Sed alio, eoque duplici sensu, ait Sylvius, veritatem habet conclusio. Prior est, absoluta necessitate oportere esse aliquem finem ultimum propter quem sub generali saltem notione finis apprehensum, fiant omnes actiones humanæ: quidquid enim homo taliter ex plena deliberatione operatur, necesse est, quod illud operetur propter beatitudinem seu summum bonum, saltem in communi, quemadmodum art. 6, videbitur. Posterior est, necessitate finis et præcepti oportere esse aliquam rem determinatam, quæ sit ultimus finis humanæ vitæ, ad quem omnes actiones humanæ ita ordinentur, ut non ordinentur ulterius ad alium, sed in eo sit status. Et quidem quandocumque homo. secundum quod homo est operatur, ipsa naturæ lege tenetur eum ordinem servare, quem res habent, prout sunt ab auctore naturæ institutæ, sed inter res ipsas est talis ordo, ut earum aliqua sit summum et perfectum bonum, adeoque finis ultimus omnium creaturarum, nimirum Deus; ergo.—Deinde unusquisque tenetur contendere et aspirare ad consecutionem finis ultimi sibi a Deo propositi: ergo etiam tenetur eum sibi proponere, dum agit. Denique philosophi ipsi, tametsi lumine fidei destituti, docent tamen rerum agendarum esse aliquem ultimum finem, quem propter ipsum, et propter quem alia volumus, scilicet, felicitatem. Et hæc doctrina a Sacra Scripturæ et Sanctis Patribus passim traditur.

infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet. Ea vero quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quod non sit ultimus finis, sed quod a (1) fine primo supposito (2) procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum (3), cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum: sed, sicut dicitur (Sap. XI), Deus *omnia disposuit in numero, pondere et mensura.*

Ad secundum dicendum, quod in his quæ sunt per se, ratio incipit a principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in I Posterior. (text. 6), quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum*; quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, inquantum hujusmodi, quod ei addatur quantitas aut unitas: unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam, per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quod circa unum et eumdem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

(1) In nonnullis deest præpositio a.
(2) Id est, a fine primo qui supponitur esse.
(3) Sive cum judicio quodam et notitia, veluti sciens et eligens quibus magis aut minus bonitatem diffundat.

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit enim Augustinus, XIX de Civ. Dei, (cap. 1 et 5) quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute*: hæc autem manifeste sunt plura: ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non exclu-

(1) De his etiam infra, quæst. XII, art. 1, et quæst. XIII, art. 5 ad 2 et *Sent.* II. dist. 24, art. 3 corp. et *Sent.* III, dist. 31. quæst. I, art. 1 corp. et *De Malo*, quæst. XIV, art. 2 corp. fine

Sensus tituli est, utrum alicujus hominis voluntas possit uno eodemque tempore ferri, actu nimirum vel virtute in plura, sic ut singula eorum intendat tanquam ultimos fines. Cajetanus ipsum intelligit de simul fieri tam actu, quam effectu, seu habitu.

dunt: sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur: ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quod constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit: sed antequam constitueret ultimum finem suum in illo, puta in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, puta in divitiis: ergo etiam postquam constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis; ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa, sicut in ultimos fines.

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur ad Philipp. III, 19; *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris: sed, sicut dicitur Matth. VI, 24; *Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis: ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari. Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius (1). Unde Augustinus dicit (loco cit.) *Finem boni nunc dicimus, non quod consumitur, ut non sit, sed quod perficitur ut plene* (2) *sit*. Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum (3) ipsius. Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis

---

(1) (Conclusio. *Cum illud appetat aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, et completivum sui ipsius, non possunt unius hominis plures simul esse fines ultimi.)*

Tribus rationibus conclusio in textu probatur, quæ procedunt ex diversis capitibus; Prima ex eo quod ultimus finis habet rationem boni perfecti respectu illius, debetque implere totum hominis appetitum; secunda ex eo quod ultimus finis naturaliter desideratur, et habet rationem primi boni naturalis; natura autem non tendit nisi ad unum: tertia ex eo quod habet rationem primi specificantis, et sicut primum principium in quolibet genere est unum, ita ultimus nis, fiqui est primum principium in genere appetibilium. Licet autem prima ratio magis convincat, et propterea illa utatur Angelicus in responsione argumentorum, eodem tamen modo reliquæ sunt claræ. Impossibile est ergo quod idem homo simul appetat diversa tanquam plures ultimos fines totales et adæquatos, Et quidem illud per quod expletur totaliter desiderium voluntatis, *objective* spectatum non potest esse nisi *unum*, quia cum in omnibus hominibus eadem sit specifica natura rationalis, nonnisi per eamdem bonitatem eidem naturæ convenientem ultimatim possunt beatificari. Accedit, quod si darentur plures ultimi fines, puta divitias et voluptates, neuter esset ultimus, tum quia extra ipsum, seu divitias, aliquid appetendum restaret, scilicet, voluptates, tum quia non omnia ad illum referrentur. *Subjective* autem possunt esse plures ultimi fines, quia non omnes conveniunt in designanda re, quæ habeat rationem ultimi finis: nam multi sibi constituunt felicitatem in diversis objectis.

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi.—Theologi ex cod. Camer. et aliis, *ut sit bonum perfectum ipsius.*

(2) Al., *plenum.*

(3) Edit. Rom. *perfectivum.*

appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur: hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis: unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum. Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est (art. 3), oportet quod a fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis, sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti (1) ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum, quod, etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum (2).

Ad tertium dicendum, quod potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul; quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimos fines, ut ex dictis patet (in corp.).

(1) Vel transposita constructione, *accipiebantur ab his qui*, etc.

(2) Imperialis et aliæ; *extra ipsam*.

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit: ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia: sed jocosa a seriis distinguuntur: ergo ea quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in I Metaph. (cap. 2), quod *scientiæ speculativæ propter seipsas quæruntur*; nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis: ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine: sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit, aut facit: non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIX de Civit. Dei, (cap. 1): *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum* (2).

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 2 corp. et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 3, quæst. IV, et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 110.

(2) (Conclusio. *Cum ultimus finis hoc modo se habeat in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens, sine quo non movent causæ secundæ, oportet ut quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem.*)

Ad intelligentiam notandum est, dupliciter posse appeti unum propter aliud, tanquam propter finem: *expresse* dum scilicet, quis actu de fine cogitat, et ad illum quidpiam refert; et *implicite* sive *virtualiter*, quod præterea tribus modis contingit: 1. Quando et id quod appetitur, natura sua tale est, ut ad alterum referri possit, et etiam qui illud appetit, ita comparatus est, ut facile

Respondeo dicendum, quod necesse est quod omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur, ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt a natura, quam in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum (1) finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causæ secundæ moventes non movent (2), nisi secundum quod moventur a primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes, vel requiem præstantes: bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum, de scientia speculativa, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo

---

id ad aliud expresse referret, si hoc ei in mentem veniret, ut quando justus diligit proximum, non expresse cogitans de Deo.—2. Quando id quod appetitur, natura sua quidem est tale, ut ad aliud referri possit, sive is qui appetit, ita comparatus sit, ut facile ad aliud referret, sive secus—.3. Quando qui appetit ita comparatus est, ut si ob aliquam circunstantiam id oporteat, facile id ad aliud, tamquam ad finem referret, sive id quidem natura sua sit ad eum finem referibile, sive secus. Notandum est etiam, rem aliquam dupliciter esse posse homini propositam, ut ultimum finem: uno modo recte et convenienter rationi, alio modo non recte et convenienter, sed pro libito libertatis humanæ. Itaque,—I. Relatione *expressa*, non omnia quæ quis appetit, appetit propter ultimum suum finem, quocumque modo ex dictis finis consideretur: et de hoc inter omnes theologos convenit.—II. Relatione *virtuali*, primo modo, scilicet, quantum est ex parte tum ipsius rei quæ appetitur, tum ipsius appetentis, omnia quæ quis appetit, appetit propter ultimum finem verum sub ratione generali apprehensum, nempe summæ felicitatis; et hoc probatur a Sto. Doctore in textu.—III Relatione virtuali, primo vel secundo modo, scilicet, quantum est ex parte rei quæ appetitur, et appetentis, non omnia quæ quis appetit, propter ultimum suum finem appetit ssub ratione particulari sua apprehensum, seu verus ultimus finis ille sit, eu falsus, ut ea bona sensibilia, quæ pugnant cum recta ratione.—IV. Relatione virtuali, tertio modo, nempe quantum est saltem ex parte appetentis, omnia quæ quis appetit, appetit propter ultimum suum finem, etiam sub ratione sua particulari conceptum, sive ille sit verus ultimus finis sive falsus. Nam qui rem quampiam cæteris omnibus anteponit, ita certe est affectus, ut quidvis aliud ad eam referret, si ullo casu, aut ullo modo id facere opus esset. Divus Thomas autem solum vult, omnia propter finem ultimum appeti, saltem virtualiter, ut recte notat Cajetanus. (Valentia).

(1) Ita cod Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *propter ultimum*.

(2) Edit. Rom. omittit *nisi*.

fine actu non cogitetur; sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine (1).

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maxime enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum: sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando: non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur: si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quod in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus; actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi conveniant in natura speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent: non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII de Trinit. (cap. 4,) quod *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.* (3).

Respondeo dicendum, quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo secundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis, ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est (art. 5). Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam vero voluptatem, quidam vero quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile, in quo maxime delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum, quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quærunt falso in aliis rebus.

Ad secundum dicendum, quod diversa studia vivendi contingunt in

---

(1) Seu de termino viæ ad quem velut ad finem tendit.

(2) De his etiam sup. art. 5, corp. et *Ethicorum* lib. I, lect. 9. fine.

(3) CONCLUSIO. *Tametsi unus est ultimus finis formaliter omnium hominum, multiplicantur tamen quæ per varia studia homines, ut ultimos fines assequi conantur.)*

Conclusio bene probatur in littera. Valentia his tribus assertionibus eam plenius explicat.—I. Secundum rationem communem felicitatis, omnium hominum est idem finis ultimus. Nam felicitas est bonum optimum hominis, eique sufficiens; omnes autem appetunt, ut ultimum suum finem, tale aliquod bonum sub hac communi ratione consideratum.—II. Sub ratione particulari non idem est finis ultimus omnium hominum, sed alius hoc, alius illud sibi proponit pro ultimo fine in particulari, ut pulchre declarat Divus Thomas simili dulcedinis.—III. Illa res in particulari vere secundum rectam rationem est finis ultimus hominis, ac proinde etiam debet esse ultimus finis omnium, quam illi, qui rectum appetitum habent, cæteris anteponunt: quemadmodum illud vere est dulce, quo gustus recte dispositus, delectatur. Ejusmodi autem res est solus Deus, ut videbimus sequenti quæstione.

hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum, quod etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est (art. 5).

ARTICULUS VIII.

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in ultimo fine hominis etiam omnia alia conveniant. Finis enim respondet principio: sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum: ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in libro de Div. Nom. (cap. 10,) quod *Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem*: sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est: ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis: sed objectum voluntatis (2) est bonum universale, quod est finis omnium: ergo necesse est quod in ultimo fine hominis omnia conveniant.

Sed contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit (ubi supra): sed *non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint*, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, quæst. (qu. 5.) non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt (3).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V Metaph. (text. 22), finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, et *quo*: id est ipsa res in qua ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est, vel lo-

---

(1) De his etiam infra, quæst. CIII, art. 2, et *Sent.* II, dist. 38, art. 1 et 2 corp. et 1 *Cont. Gent.* lib. I, cap. 75 et III, cap. 17. 25 et 27 fin. et 97, et *De Ver.* quæst. V, art. 6 ad 4.

(2) Ita cod. Alcan. et Camer. cum editis plurimis.—Edit. Rom. *bonum voluntatis.*

(3) (CONCLUSIO. *Quamvis Deus sit ultimus finis omnium rerum, non est tamen hominis et aliarum creaturarum ratione carentium idem ultimus finis quantum ad illius consecutionem et adeptionem.)*

Deum esse finem ultimum omnium rerum, jam alibi indicatum est, (quæst. XXVI, et XLIV art. 4,): ut patet Prover. XVI, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Et Apocalyp. XXII, 13: *Ego sum α et ω, primus et novissimus principium et finis.* Quamvis enim non omnes creaturæ Deum cognoscant, et illæ quæ cognoscunt non semper agant ex intentione, ut vel Deum consequantur, vel eum glorificent, sed interdum ab eo avertantur, ut quando mortaliter peccant; omnes tamen quadam ratione semper agunt propter Deum, nimirum quatenus per suos motus et actiones tendunt ad sui perfectionem; quæ earum perfectio est divinæ bonitatis similitudo et participatio. Si vero finis intelligitur adeptio vel consecutio ejus rei quæ est ultimus finis, sic non est idem finis ultimus hominis et cæterarum creaturarum. Nam juxta S. Augustinum; *Fecit Deus creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur*: creaturæ vero irrationales factæ sunt propter Deum manifestandum, et non possunt finem suum eodem modo consequi ac homo, præcise quia sunt irrationales.—Si autem quæstio resolvenda esset, non adhibita distinctione finis *cujus* et *quo*, ut facit noster Doctor, tum negandum est unum esse ultimum finem hominis et omnium creaturarum: quoniam cum absolute loquimur de fine ultimo non distinguimus rem ab adeptione ipsius, sed utrumque simul concipimus, et utrumque ut *unum quid* adæquate appetimus. Præterea quia ultimus finis hominum est beatitudo, quæ non potest esse eadem hominis et aliarum creaturarum, ut patet. Alioquin frustra creaturæ irrationales distinguerentur ab homine.

cus inferior, ut res, vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res, vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum. Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum (1); quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, inquantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT (2).—
(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de beatitudine. Primo quidem, in quibus sit: secundo, quid sit: iertio, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum beatitudo consistat in divitiis.—2.° Utrum in honoribus.—3.° Utrum in fama sive in gloria.—4.° Utrum in potestate.—5.° Utrum in aliquo corporis bono.—6.° Utrum in voluptate.—7.° Utrum in aliquo bono animæ.—8.° Utrum in aliquo bono creato.

(1) Ut item præclare ait S. Augustinus: *Fecit Deus creaturam rationalem, uti summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.*

(2) Beatitudo definitur; *status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Dividitur in *naturalem* quam homo virtute suæ naturæ assequi potest, et *supernaturalem*, quæ obtinetur per aliquod auxilium, omnes naturæ creatæ vires excedens. Dividitur etiam in *objectivam*, quæ est res ipsa quæ nos facit beatos, et *formalem*, seu *essentialem*, quæ est illius rei possessio, sive operatio per quam rationalis creatura consequitur illud objectum. In hac quæstione S. Thomas loquitur de beatitudine objectiva, et quidem supernaturali et perfecta, et probat illam non consistere in aliquo bono creato. Hæc quæstio directe inservit ad confutandum recentiorem *materialismum* et *positivismum*, qui hominis felicitatem in bonis hujus vitæ stulte reponunt.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maxime in hominis affectu dominatur: hujusmodi autem sunt proprie (2) divitiæ: dicitur enim Eccl. x, 19; *Pecuniæ obediunt omnia*: ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium, in III de Consol. (prosa 2) *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit, in V Ethicorum (cap. 5,) *ad hoc nummus est inventus, ut sit*

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 30, et *Opusc.* II, cap. 108, 262, 264, et *Opusc.* XX, lib. I, cap. 8, et *Matth.* V, com. 3, 4 et 5, et *Eth.* lib. I, lect. 5 fine.

(2) Aliæ, *præcipue.*

quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit: ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum: sed hoc maxime in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccles. v, 9: ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quam in emittendo ipsam: sed, sicut Boetius dicit in II de Consol. (prosa. 5,) *Divitiæ effundendo magis quam coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas:* ergo in divitiis beatitudo non consistit (1).

(Præterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiandum, vel ad illius indigentiam removendam; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursum Boetius dicit, in lib III de Consol., (prosa 3,) inter abundantissimas opes aliqua semper animum confundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui vero eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficientemque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipsæ vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præsidio indigent ut serventur. Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest) (2).

---

(1) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Patav. an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hac nota: *Hoc argumentum in pluribus codicibus deest.*

(2) Hoc argumentum deest in plurimis editionibus. Illud habent Nicolai et Patavina.

(Conclusio. *Cum beatitudo sit ultimus finis hominis, artificiales autem divitias homines quærant propter naturales, atque has referant ad naturam hominis sustentandam, impossibile est beatitudinem hominis consistere in divitiis.)*

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 6), scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura (1) rerum venalium. Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quæruntur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis hominis (2), sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem.

Hæc veritas in Scripturis aperte docetur, et experientia patet, nam divites felices non sunt. Et sane, ut dicitur Prover. XI, 4: *Non proderunt divitiæ in die ultionis.* Et cap. XXII, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* Et Psal. LI, reprehenditur ille *qui sperabit in multitudine divitiarum.* Imo ut legitur Eccli. X, 10; *Nihil est iniquius quam amare pecuniam:* quia ut ait Apostolus I. Timoth. VI, 9: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, et in laqueum diaboli, et desideria multa inutilia, et nociva, quæ mergunt homines in interitum et perditionem; radix enim omnium malorum est cupiditas.* Et similiter in mille locis. Et ratio est clara,—quia non permanent, sed facile pereunt,—quia non excludunt omnia mala,—quia non plene satiant, quia non sufficiunt, sed ea habentibus plura alia necessaria deesse possunt, ut sanitas, sapientia, etc.—Et denique quia ex eis frequenter multa mala proveniunt. Tamen rectus divitiarum usus ad veram beatitudinem obtinendam plurimum inservire potest.

(1) Al., *mensura quædam.*

(2) Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli. in aliis deest *hominis.*

Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud Psal. VIII, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.* Divitiæ autem artificiales non quæruntur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multo minus habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecunia acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi a stultis, sed a sapientibus; sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum (1).

Ad secundum dicendum, quod pecunia (2) possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Prov. XVII, 16: *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in I Polit. (cap. 6), Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni (3). Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur et alia contemnuntur; quia quanto magis habetur, magis cognoscitur; et ideo dicitur Eccli. XXIV, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est e converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur (1), et alia appetuntur, secundum quod significatur (Joan. IV, 13), cum Dominus dicit: *Qui vivit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum*: et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit.

(1) Al., *dispositum.*
(2) Al., *pro pecunia.*
(3) Al., *primi boni.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim sive felicitas, est *præmium virtutis*, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 8): sed honor maxime videtur esse id quod est virtutis præmium, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 3): ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum: sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit (loco cit.) et I ad Tim. I, 17, dicit Apostolus; *Soli Deo honor, et gloria:* ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maxime desideratum ab hominibus est beatitudo: sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quam honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris: ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato: honor autem *non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato*, ut Philoso-

(1) Al., *tempore contemnuntur.*
(2) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 28, et *Opusc.* II, cap. 108 et 264, et *Matth.* V, et *Ethic.* lib. I, lec. 5.

phus, dicit in I Ethic. (cap. 5): ergo in honore beatitudo non consistit (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinem, quæ est hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est, secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur. Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosi operantur; sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi a non habentibus ad dandum majus: verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosi operantur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum, quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum, quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est (in corp.) contingit quod homines maxime honorem desiderant; unde quærunt homines maxime honorari a sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

(1) (Conclusio. *Cum secundum beatitudinem homo constituatur in excellentia cujus signum est honor et reverentia, non nisi consecutive in honoribus beatitudo hominis consistit.*)

Recte probatur in textu. Potest confirmari ex rationibus datis articulo præcedenti. Patet item ex multis exemplis quæ habentur in Scripturis, et Historiis profanis, hominum qui in maximo honore fuerunt, et tamen felices nullo modo dici possunt. Imo plerique misere vixerunt, et infeliciter perierunt. Ille vero qui honores cupit, ambitione cæcus, cum non ab omnibus honoretur, nec finem suæ ambitionis habeat, hoc ipso infelix est.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloria. In eo enim videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria, dicit enim Apostolus ad Rom. VIII, 18: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis:* ergo beatitudo consistit in gloria.

2. Præterea, *bonum est diffusivum sui*, ut patet per Dionysium, cap. 4 de Divin. Nom.: sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit, *nihil aliud est quam clara cum laude notitia:* ergo beatitudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum: hoc autem esse videtur fama vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit, II de Consol. (pro. 7): *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis*: ergo beatitudo consistit in fama seu gloria.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum: sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius (lib. III, pr. 6): *Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt* (2): *quo quid tur-*

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 29, et *Opusc.* II, cap. 108 et 264, et *Opusc.* XX, lib. I, cap. 7 et 8.

(2) Al., *attulerunt.*

pius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant: non ergo beatitudo hominis consistit in fama seu gloria (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est quam *clara notitia eum laude*, ut Ambrosius dicit. Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio a rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari a notitia humana; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsa humaua beatitudine vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo. Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei; et ideo ex gloria quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. XC, 15: *Eripiam eum et glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.* Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur in II ad Cor. X, 18: *Ille probatus est, quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria quæ est ab hominibus, sed de gloria que est a Deo coram angelis ejus Unde dicitur Marc. VIII, 38: *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus.*

Ad secundum dicendum, quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur a bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum.

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabilitatem, imo falso ru-

---

(1) (CONCLUSIO. *Impossibile est in fama seu gloria humana, quæ frequenter fallax est, consistere hominis felicitatem.)* Honor, fama et gloria, licet quamdam affinitatem habeant, inter se differunt; quod honor sit cultus quidam in testimonium virtutis aut dignitatis alterius, etiamsi ille cultus sit secretus, et vel ab uno adhibibeatur, vel a paucis; fama autem importat claram notitiam cum sermone plurimorum, etiamsi non habeat laudem vel commendationem, sed solum bonum rumorem, seu sermonem communem: gloria vero præter talem rumorem importat laudem et commendationem, et famæ celebritatem. Sed in his rebus non consistit beatitudo. Et hoc expresse habetur Isaiæ XL, 6: *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus quasi flos agri; exsiccatum est fœnum, et cecidit flos.* Nihil enim est instabilius et fallacius, quam fama vel gloria humana. Præterea homines celebres fere semper habent invidos, et detractores, qui eorum gloriam obscurare conantur. Denique, ¿quis hodie reminiscitur vel nominis celebriorum hominum, qui præteritis sæculis vixerunt? Stulte igitur quidam hodierni pantheistæ immortalitatem hominis in gloria reponunt, ac in influentia actionum et operum post mortem nostram, in bonum et progressum futurorum. Stulte etiam aliqui rationalistæ dicunt judicium universale quod fides nostra prædicat, aliud non esse nisi famam posthumam, vel judicium quod historia de hominibus faciet. Hoc enim ridiculum est. ¿Quid enim historia refert de quodam sutore, vel fabro, vel agricola? Ita increduli desipiunt!

more de facili perditur (1); et, si stabilis aliquando perseverct, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio: sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes; unde in Scriptura *Dii* vocantur, ut patet Exod. XXII, 28; *Diis non detrahes*: ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum: sed perfectissimum est quod homo etiam alios congrue possit regere, quod convenit his qui in potestate sunt constituti; ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maxime appetibilis, opponitur ei quod maxime est fugiendum: sed homines maxime fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas: ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum: sed potestas est maxime imperfecta: ut enim dicit Boetius, III de Consol. (pros. 5,); *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit*, et postea: *Potentem censes, cui satellites latus ambiunt; qui quos terret, ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate (3).

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primo quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet v Metaph. (text. 17); beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundo, quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum; unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate. Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat. Quarum prima est, quod cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis. Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, ut patet in I Ethic. (cap. 7), necesse est, quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit: adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi. Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit præmissis. Dicitur enim Eccles. v, 12, quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui*: et

---

(1) Hinc Boetius ubi supra: *Ne commemoratione quidem dignam puto, quia nec judicio provenit, nec unquam fama perdurat.*

(2) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 31, et *Opusc.* II, cap. 108 et 274.

(3) (Conclusio. *Potestas, cum principium sit malum et bonum respiciens, in ejus bono usu magis quam in ipsa, dicendum est consistere hominis beatitudinem.)* Potestas sive dominatio neminem potest facere beatum, ut de honoribus et gloria dictum est. Imo potentiores homines maximis curis implicati vivunt, et frequenter luctuosum finem habent. Exempla plurima quæ in Scripturis legimus de Pharaone, Arphaxad, Nabuchodonosore, Balthasare, Dario, Antiocho, et aliis, satis perspicue ostendunt felicitatem hominis in potestate non consistere. Alias rationes vide in littera.

simile patet in aliis tribus. Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt a causis exterioribus, et ut plurimum a fortuna; unde et *bona fortunæ* dicuntur. Unde patet quod in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod divina potestas est sua bonitas; unde uti sua potestate non potest nisi bene. Sed hoc in hominibus non invenitur; unde non sufficit ad beatitudinem quod homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum, quod sicut optimum est quod aliquis utatur bene potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si male utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: et ideo naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccli. xxx, 16: *Non est census supra censum salutis corporis*: sed in eo quod est optimum consistit beatitudo: ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. 5, de Divin. Nomin. quod *esse est melius quam vivere, et vivere melius quam alia quæ consequuntur*: sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis: cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto ab altiori principio dependet, quia quanto est causa superior, tanto ejus virtus ad plura se extendit: sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum; ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maxime desideratur ab omnibus; ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maxime consistit beatitudo.

Sed contra est, quod secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia; sed secundum bona corporis a multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, a leone in fortitudine, a cervo in cursu: ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis in bo-

(1) De his etiam infra, quæst. III, art. 3 corp. et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 32 et 37 princ. et *Opusc.* III, cap. 264, et *Ps.* XXXII, *et Ethic.* lib. I, lect. 10.

(1) (Conclusio. *Cum corporalia bona ordinentur ad alia ut ad finem, impossibile est in aliquo corporis bono beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, consistere.)*

Sensus est, non consistere in bonis corporis; sive per bona corporis intelligantur ea quæ insunt corpori tamquam subjecto, cujusmodi est vita corporalis, sive illa quæ etiam a corpore pendent, ut sanitas, pulchritudo, robur, et alia hujusmodi. Quæ conclusio probatione non indiget, cum quotidiana experientia constet. Etenim ut legitur Job, XIV, 1. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis: qui quasi flos egreditur, et conteritur, et fugit velut umbra, et numquam in eodem statu permanet.* Lege attente argumenta in textu exposita; efficacia enim et perspicua sunt. Et ex his potes respondere illis, qui longam vitam cupiunt.

nis corporis consistere propter duo. Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem; non enim homo est summum bonum: unde impossibile est, quod ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani *esse*. Secundo, quia dato quod finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani *esse*, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. *Esse* enim hominis consistit in anima et in corpore; et quamvis *esse* corporis dependeat ab anima, *esse* tamen humanæ animæ non dependet a corpore, ut supra ostensum est (part. I, qu. LXXV, art. 1, et XC, art. 4), ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideo rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum, quod *esse* simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum *esse* præhabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum *esse*, prout participatur in hac re vel in illa, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est *esse* cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum *esse* cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*

Ad tertium dicendum, quod quia finis respondet principio, ex illa ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio; cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum *esse* tantum, quædam secundum *esse vivens*, quædam secundum *esse vivens et intelligens, et beatum*; et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam: sed hoc maxime convenit delectationi, ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in X Ethic. (cap. 2): ergo beatitudo maxime in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quam secunda, ut

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 44, quæst. I, art. 3, quæst. IV ad 3 et 4, et *Cont. Gent.* lib III, cap. 27 et 33, et *Opusc.* I, cap. 108, et *Matth.* V, et Ethic. lib. II, lect. 5 et 10.

dicitur in libro de Causis, (prop. 1); influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum: illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maxime movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit: ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum: sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia: ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est, quod Boetius dicit III de Consol. (prosa 7): *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur* (1).

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen *voluptatum*, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 13). In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per

---

(1) (Conclusio. *Cum omnis delectatio sit quoddam proprium accidens quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem, dici non potest hominis beatitudo in delectatione seu voluptate consistere.)*

Observandum est, duo genera voluptatum esse: quædam enim sunt spirituales, quædam vero corporales. Spiritualis voluptas est ea delectatio, seu appetitus quietatio quæ consequitur apprehensionem alicujus boni factam per intellectum. Corporalis est, quæ sequitur apprehensionem boni factam per sensum. Itaque I. Beatitudo non consistit in voluptate spirituali, ne in illa quidem quæ oritur ex adeptione boni perfecti, quia voluptas sequitur ad beatitudinem; ex eo enim quisque delectatur et voluptate afficitur, quod bonum desideratum jam possidet in re vel in spe, vel saltem in memoria. Ergo delectatio est quid *subjectivum*, et est proprietas consequens bonum ipsum, seu beatitudinem habitam. Si autem delectatio beatitudinem consequitur, eam, ut patet, non potest essentialiter constituere: sicut capacitas sciendi rationalitatem non constituit, sed eam constitutam necessario subaudit, et ex ipsa ut accidens proprium seu attributum consequitur. II. Voluptas corporalis nec est objectum beatitudinis, nec ipsa beatitudo, neque aliquid quod ipsam beatitudinem per se consequatur; quia bonum sensibile non potest esse perfectum hominis bonum. Nam beatitudo est quoddam bonum hominis proprium, voluptates autem corporales non sunt propriæ hominum, sed sunt communes hominibus et brutis; ergo non potest in eis consistere hominis beatitudo. Præterea bonum sensibile non potest apprehendi ut solum bonum homini conveniens, quia est solummodo bonum partis animalis; imo est minimum bonum in comparatione bonorum spiritualium, quæ nobiliorem hominis partem, hoc est, rationem, perficiunt. Ergo non solum voluptas sensibilis non po-

se accidens. Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum; nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum (1). Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis, et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur; unde forma a materia absoluta, est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam; intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapient. VII, 9, dicitur quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua*. Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono; sicut ex eadem virtute naturæ est quod grave feratur deorsum, et quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem; si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est, propter bonum quod est delectationis objectum, et per consequens est principium ejus, et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum, quod vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc, quod operationes sensuum, quia sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles; unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

---

test esse hominis beatitudo, sed neque ad beatitudinem humanæ naturæ ut rationalis est, consequitur ut ejus proprietas. Denique, beatitudo nullum adfert incommodum: voluptates autem corporales quamplurima. Hinc Tullius lib. de Senectute, veterem Architæ Tarentini orationem refert ac probat, qua *nullam capitaliorem pestem quam corporis voluptatem hominibus dicebat a natura datam*. Et postea, *Nullum scelus, nullum magnum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret*. Videat qui velit August. Gregorium, et alios Patres, quam graviter et luculenter voluptatum mala describant: Omnino autem notandum quod Ecclesiaste II, Sapiens pronuntiat, ubi cum dixisset: *Nec prohibui cor meum quin omni voluptate frueretur, et oblectaret se in his quæ præparaveram*, subdit; *Vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi, et nihil permanere sub sole*.

(1) Corporeæ voluptates, ait editio Parmensis recentissima, vel illicitæ sunt, vel licitæ. Si illicitæ, et desideriis antecedentibus, et doloribus consequentibus ita circumfundi solent, ut plus amari, quam jucundi admixtum habeant. Unde Chrysostomus (hom. LXIX in Matth.) aiebat: *Si saltatricis alicujus amoribus captus quispiam fuerit, omni malitia durius, omni peregrinatione molestius, omni obsessa civitate miserius tormentum sustinebit*. Si vero sunt licitæ voluptates corporis, nimirum conjugii, hujus fructus liberi, parentibus sæpe adeo sunt infensi, ut probanda videatur sententia *Euripidis* in Adramocha, qui *carentem liberis infortunio* dixit *esse felicem*.

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non e converso, ut dictum est (in corp.) Unde non sequitur quod delectatio sit maximum et per se bonum, sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id, quod est per se et maximum bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona *exteriora*, bona *corporis*, et bona *animæ*: sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est (art. 5 et 6): ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud *cui* appetimus aliquod bonum, magis amamus quam bonum quod ei appetimus, sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quam pecuniam: sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit: ergo seipsum amat magis quam omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maxime amatur; quod patet ex hoc quod propter ipsam omnia amantur et desiderantur: ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis: sed non in bonis corporis: ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur; sed beatitudo est quædam perfectio hominis; ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est (art. 5): ergo beatitudo est aliquid animæ; et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est, quod, sicut Augustinus dicit, in libro de Doctr. Christ. (1, cap. 22): *Id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est*: sed homo non est propter seipsum diligendus, sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum: ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 8), finis dupliciter dicitur: scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens; fit enim de potentia ente actu sciens, et de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus sive habitus. Bonum enim,

---

(1) (Conclusio. *Beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam.)*

Beatitudo *objectiva* hic iterum distinguitur a beatitudine *subjectiva* seu *formali*. De hac nulla est quæstio, nam ultimus finis hominis, ut *possessio*, est quoddam animæ bonum, nempe certus quidam animæ actus seu operatio ipsi inhærens eamque perficiens: quia homo consequitur beatitudinem per animam, id est, per intellectum cognoscendo et per voluntatem amando. Sed beatitudo objectiva, seu ipsum beatitudinis objectum, neque est ipsa anima, quia hæc est velut potentia quædam ordinata ad actum; neque est aliquod bonum animæ, quia quodlibet bonum ad animam pertinens est bonum particulare, ac proinde non potest perfecte explere hominis appetitum, tum ex parte intellectus, tum ex parte voluntatis. Nam

quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum (1); appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est, quod aliquod eorum sit ultimus finis hominis. Sed si loquamur de ultimo fine hominis, quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ, quia homo per animam beatitudinem consequitur. Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quod beatitudo est aliquid animæ (2), sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur tanquam bonum concupitum; amicus autem amatur tanquam id cui concupiscitur bonum, et sic etiam homo amat seipsum: unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiæ aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cum de charitate agetur (2-2, qu. XXV, art. 10, et XXVI, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod beatitudo ipsa, cum sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens: sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius cap. 4. de Divin. Nomin. quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum;* ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris: sed summum hominis bonum est beatitudo: cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est (part. I, qu. LXXV, art. 7, CVIII, art. 8, et CXI, art. 1), videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujusli-

---

cognitio nostra attingit universale verum, et consequenter voluntatis desiderium certum in universale bonum. Sed neque in illo animæ bono quod est rei possessio consistit beatitudo, quia tale bonum non est ipsum beatitudinis objectum. Igitur vera hominis beatitudo objectiva consistit in aliquo bono extra animam, cujus nempe adeptio potest animam facere beatam. Et hoc habetur Jerem. IX. 23: *Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis, sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me, dicit Dominus.* Hæc autem conclusio est adversus errorem Beguardorum et Beguinarum dicentium quod omnis intellectualis natura est naturaliter beata in se ipsa.

(1) Ita cod Alcan., et Camer., cum Nicolai,—Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum.*

(2) Scilicet actus animæ seu operatio ipsi inhærens ipsamque perficiens.

(1) De his etiam part. I, quæst. II, art. 1 corp. et quæst. LXXXII, art. 2 corp. et 2-2, quæst. LXXXV, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 7. § 15, et cap. 54, et *Opusc.* II, cap. 108 et 264, et *Opusc.* XX, lib. I, cap. 8, et *Psal.* XXXII.

bet rei est in suo opere perfecto (1); unde pars est propter totum, sicut propter finem: sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in VIII Phys. (text. 17) dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum; ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus, per quod ejus naturale desiderium quietatur: sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest: cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX de Civit. Dei, (cap. 26,): *Ut vita carnis anima est, ita beata vita hominis Deus est*, de quo dicitur (Psal. CXLIII, 15): *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus* est (2).

Respondeo dicendum, quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundnm quod dicitur in Psal. CII, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum*, etc. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit us-

---

(1) Ita Nicolai, Francus, Imperialis et aliæ.—In Veneta, Matritensi et aliis, juxta cod. Alcan. deest: *opere*.

(2) (CONCLUSIO. *Cum appetitum humanum, qui est voluntas, nihil quietum reddere aut satiare possit præter universale bonum, quod est illius objectum, omne autem bonum creatum sit bonum particulare; non potest hominis beatitudo consistere in aliquo bono creato.)*

Ex præcedentibus infertur. Nam nullum bonum creatum, nec omnia simul bona creata, cum sint particularia, possunt hominis appetitum adæquate satiare. Nec etiam aliquod bonum creatum habet conditiones ad veram beatitudinem requisitas, nimirum ut sit perfectum, perpetuum, inamissibile, expellatque omnem miseriam. Quapropter Salomon, qui omnia mundi bona habuerat, exclamat, Eccles. I, 2: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Solus autem Deus est vera beatitudo hominis objectiva, ut in pluribus Sacræ Scripturæ locis docetur, ut Psal. LXXII, 26: *Pars mea Deus in æternum*. Et Psal. CII, de Deo dicitur; *Qui replet in bonis desiderium tuum*. Unde ait David, in nullo se quietandum nisi in solo Deo dicens; *Satiabor cum apparuerit gloria tua*. Et alibi passim. Idem unanimes docent Sti Patres. Stus. Iræneus. lib. III, cap. 22: *Gloria*, inquit, *hominis est Deus*. Notum est, ut alios præteream, illud Sti. Augustini effatum: *Fecisti nos, Domine, ad te, et in quietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Ex quo idem magnam hominis dignitatem infert, Confess. lib. XIII, cap. 8, *Satis ostendit*, inquit, *quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit, ad beatam requiem quequid te minus est*. Quod etiam ipsi ethnici philosophi cognoverunt: adeo hæc doctrina rationi est conformis et aperta. Etenim Plato docuit non esse hominem beatum, *fruentem corpore, vel fruentem animo, sed fruentem Deo*. Cui jam præiverat schola Italica, duce Pythagora, ut videre est apud Clementem Alex. lib. II Stromatum. Denique Aristoteles in X Ethicorum totus est in demonstrando humanam felicitatem sitam esse in mentis operatione, qua Deus cognoscitur.

que ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum (1), tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo, ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem: unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax, ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quam bonum, cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab angelo, et a toto universo, est bonum finitum, et contractum.

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO (2).—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum beatitudo sit aliquid increatum.—2.° Si est aliquid creatum, utrum sit operatio.—3.° Utrum sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum.—4.° Si est operatio intellectivæ partis, utrum sit operatio intellectus an voluntatis.—5.° Si est operatio speculativi intellectus, aut practici.—6.° Si est operatio intellectus speculativi, utrum consistat in speculatione scientiarum speculativarum.—7.° Utrum consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.—8.° Utrum in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in III de Consol. (prosa 10,): *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

2. Præterea, beatitudo est summum bonum: sed esse summum bonum convenit Deo: cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, *quo solo fruendum est*, ut Augustinus dicit (I de Doctr. Christ. cap. 5): ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum: sed beatitudo hominis est aliquid factum, quia secundum Augustinum (lib. eodem cap. 3,) *illis rebus fruendum est, quæ nos beatos fa-*

---

(1) De formali beatitudine nunc quæsit, ait Sylvius, Ac primo, quodnam sit, genus ejus remotum; deinde quid propinquius: et postea quodnam sit proximum; ac postremo, quæ sit ipsius differentia, ut sic compleatur ratio beatitudinis.

(2) Ita cod. Camer., ex quo theologi, Nicolai et edit. Patav., sic legunt. Cod. Alcan., *bonorum*. Edit. Rom., *subjectum beatitudinis omnium bonorum*.

(1) De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 3, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. I.

ciunt: ergo beatitudo non est aliquid increatum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. I, art. 8, et præc. art. 7), finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia: alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur, sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere: secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi. Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam, non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et *dii* per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad *tertium* dicendum, quod beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit operatio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus Rom. VI, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*: sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium: ergo ultimus finis, qui est beatitudo non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit in III de Consol. (prosa 2), quod *beatitudo est*

---

(1) (Conclusio *Beatitudo hominis quantum ad causam vel objectum, est aliquid increatum; quantum vero ad ipsam essentiam beatitudinis, est aliquid creatum.)*

In hac quæstione S. Doctor agit de ipsa beatitudine secundum se, sive formali, intelligendo de usu ac fruitione beatitudinis objectivæ. Præsens conclusio breviter et perspicue exponitur in textu. Aliqui vero opinati sunt beatitudinem nostram formalem vel esse intimum divinæ substantiæ in animam beati illapsum, vel esse ipsam visionem increatam qua Deus seipsum videt, et quam in anima beatis ponat, sicut calor ignis ponitur in ferro candente, ut beatus per eam visionem Deum videat. Contraria vero sententia quam hic docet S. Thomas certa est, et communis inter theologos. Nam Scriptura satis indicat beatitudinem esse quid creatum, cum eam appellat *vitam nostram*; immpossibile enim est ut vivamus nisi vita creata: vel cum innuit consistere in aliqua operatione nostra, ut in delectatione, visione, etc. quæ ex suo genere est aliquid creatum. Præterea beatitudo formalis est in uno major et in alio minor; ergo non est aliquid increatum, cum id quod est increatum non admittat gradus. Quam sententiam pluribus argumentis confirmant Valentia in 1-2æ disp. I, qu. III, Sylvius, hoc loco, Billuart de ultimo fine, dissert. II, art. 2, et alii.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 1, et III, *Sent.* dist. 34, quæst. I, art. 5 corp. et III, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. II et quæst. IV, art. 2, et *Quodl.* VIII, art. 19 corp. et *Ethic.* lib. I, lect. 1, et *Metaph.* lib. IV, lect. 9.

status omnium bonorum aggregatione (1) *perfectus*: sed status non nominat operationem: ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens (2), cum sit ultima perfectio hominis: sed operatio non significat ut aliquid existens (3) in operante, sed magis ut ab ipso procedens: ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanent in beato: operatio autem non permanet, sed transit: ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo: operationes autem sunt multæ: ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione: sed operatio humana frequenter interrumpitur, puta somno, vel aliqua alia occupatione, vel quiete: ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap 7), quod *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam* (4).

---

(1) In aliis: *congregatione.*

(2) Ita cod. Alcan. Tarrac., et Camer., cum editis fere omnibus.—Edit. Rom., *in bono existens.*

(3) Aliæ edit; *aliquid ut existens.*

(4) (Conclusio. *Cum beatitudo consistat in ultimo hominis actu, necesse est ipsam esse aliquam hominis operationem*). Cum beatitudo formalis sit ipsa consecutio objecti beatificantis nempe Dei, vel unio cum Deo, quæritur in quo consistat illa *unio*, seu quænam sit essentia beatitudinis formalis. Circa hoc diversæ sunt theologorum opiniones. Nonnulli cum Hugo Victorino docuerunt hominem beatificari per visionem Dei increatam ipsi unitam: sed hæc sententia est falsa, nam beatitudo est operatio vitalis qua beatus in actu secundo vivit; visio autem Dei increata non est operatio vitalis beati, cum sit ipsi extrinseca. Est etiam parum conformis definitioni Benedicti XII (in Const. *Benedictus Deus*) quod "Animæ sanctorum vident divinam essentiam..... quodque sic videntes, eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione, eorum animæ, qui jam decesserunt, sunt vere beatæ, et habent vitam et requiem æternam.„—Alii cum Henrico Gandavensi constituebant formalem beatitudinem in quodam illapsu divinæ essentiæ in essentiam animæ: sed hæc rejicitur a theologis, quia etiamsi admitteretur illud novum donum in ipsa essentia animæ, non posset in eo constitui essentia formalis beatitudinis. Nam beatitudo est aliquid vitale, utpote vitalis quidam sensus et gustus bonorum divinorum; atqui illapsus ille non est quid vitale, nec procedit a principio intrinseco, sed a solo Deo; ergo, etc.—Quidam eam reponunt in habitu deificante essentiam animæ et perficiente potentiam ad operationem, quæ sententia tribuitur Sto. Bonaventuræ: sed etiam hæc non admittitur, quia ultima perfectio hominis non est per modum habitus aut potentiæ, sed est actus et operatio, cum nihil perfectum sit prout in potentia et in actu primo, sed prout in actu secundo, quia actus primus ordinatur ad secundum.—Communis autem theologorum sententia est beatitudinem formalem consistere in operatione animæ, quod hic probat Stus. Doctor. Et quidem in Scripturis beatitudo describitur ut operatio; dicitur enim quod *videbimus Deum facie ad faciem* cognoscendo eum sicuti est. Patres idem docent, ex quibus sufficit adducere Stum. Ambrosium, qui lib. II de Officiis, cap. 2, sic ait: *Scriptura divina vitam beatam in cognitione posuit divinitatis, et fructu bonæ operationis.* Patet

Respondeo dicendum, quod secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio: est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem intantum perfectum est, inquantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est: oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis; unde

et actus secundus (1) a Philosopho nominatur in II de Anima, (text. 2), nam habens formam potest esse in potentia operans, sicut sciens est in potentia considerans; et inde est quod in aliis rebus *res unaquæque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in II de Cœlo, (text. 17.) Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse (2).

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim (quæst. II, art. 5 et 7), quod esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan. XVII, 4: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum et unum.*

Ad secundum dicendum, quod Boetius, definiendo beatitudinem, considera vit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quod sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus* per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideo in I Ethic. ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX Metaph. (text. 16), duplex est actio: una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo, nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle, et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est, quod diversimode beatitudo dicatur. Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso. In angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna. (1) In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est

---

etiam ex duplici ratione in textu allata. Cum autem operatio animæ triplex sit, iterum theologi inter se dividuntur. Scotistæ dicunt eam consistere in solo actu voluntatis, scilicet, in amore amicitiæ, vel in fruitione, ut volunt alii; plures Jesuitæ eam ponunt in actibus intellectus et voluntatis simul, seu in visione et amore. Thomistæ vero communiter eam in solo actu intellectus consistere dicunt; de quibus in sequentibus articulis agitur.

(1) Juxta peripateticos *actus primus* est potentia aut facultas operandi; *actus secundus* est operatio ipsa.

(2) Quoad hanc rationem, bene notat Suarez; "quidquid sit de philosophita quæstione, utrum actus sit perfectior habitu, vel viceversa, nihil refert ad rationem beatitudinis, quia non est de ratione beatitudinis ut sit perfectissima entitas, sed ut sit perfectissimum vinculum cum ultimo fine, atque adeo ut sit perfectus actus in modo actuandi, ita ut de se non relinquat potentialem ad ulteriorem actum in illo ordine.,,

(1) Quia nempe nunquam turbatur aut distrahitur, et per illam regulant suas actiones exteriores: quas dum exercent, a divina visione non cessant.

ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna (1), nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interscissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in I Ethic. (cap. 10), ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines.* Sed promittitur nobis a Deo beatitudo perfecta, quando *erimus sicut angeli in cœlo*, sicut dicitur Matth. XXII, 30. Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio, quia una et continua et sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsenti vita, quantum deficimus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficimus a beatitudinis perfectione: est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quanto operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta ratione somni (2), vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad textum.

---

(1) In Imperiali, Franco, Matritensi et aliis deest; *nec sempiterna.*—Sequimur lectionem Nicolai.

(2) In nonnullis deest; *ratione.* In aliis pro *ratione* ponitur, *causa.*

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ, partis, aut intellectivæ tantum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva: sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva; quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in III de Anima, (text. 30): ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea, Boetius dicit in III de Consol. (prosa 2,) quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem: ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur I Ethic. (cap. 7); quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas: sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur: ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra; in operatione sensitiva communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine: ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva (2).

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. II, cap. 33 et 37 princ. et *Opusc.* II, cap. 264, et *Eth.* lib. I, lect. 10.

(2) (Conclusio. *Cum homo per sensus operationem conjungi nequeat increato bono, beatitudo non est sensitivæ partis operatio.)*

Facile probatur duplici ratione;—quia operatio sensitiva nobiscum est communis cum brutis,—et quia nulla operatio sensus potest attingere Deum. Recole dicta in prima parte, quæst. XII, præsertim art. 3 et 5. Etsi autem hoc

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter. Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem: nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est (art. 1), cui homo conjungi non potest per sensus operationem; similiter etiam quia, sicut ostensum est (qu. II, art. 5), in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus. Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsenti vita haberi potest; nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cœlo; quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animæ* ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus coporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit (1), cum de corporum resurrectione agetur. Non autem tunc operatio qua mens humana Deo conjungitur, a sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat, quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita haberi potest.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo perfecta, qualem angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjuctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particularibus bonis; sed in hac beatitudine imperfecta requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

ARTICULUS IV.

Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis (2).

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo sed in inferiori parte per redun-

---

ita sit, operatio sensus accidentaliter pertinet ad beatitudinem tum perfectam futuram post hanc vitam, ut postea videbimus, tum imperfectam hujus vitæ, quæ continetur usu virtutum, maxime Theologicarum; quibus aliquo etiam modo summum bonum attingimus: juxta illud quod de fide Christus Joan. XX, dixit: *Beati qui non viderunt et crediderunt.* Confert autem operatio sensitivæ partis ad utramque beatitudinem, non uno sed alio et alio modo. Nam ad beatitudinem *perfectam* confert consequenter, quatenus ex animæ beatitudine redundabit etiam gloria in corpus, per quam item operationes corporis perficientur, ut docet D. Augustinus epist. 56, ad Dioscorum circa medium. *Tam potenti enim*, inquit, *natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine, quæ in fine temporis sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis: idest, incorruptionis vigor.* Ad beatitudinem vero *imperfectam* hujus vitæ confert operatio sensus antecedenter. Nam consistit ea beatitudo maxime in cognitione et amore Dei, ad quas operationes prærequiritur operatio sensus. (Valentia).

(1) Edit. Patav. an 1712 huic loco talem notam apposuit: *Quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur tamen aliquid simile, part.* III, *quæst.* LIV, *art.* 3, *ad* 1. Sed luculenter exponitur an et quales operationes habituri sint sensus corporei post resurrectionem (Suppl. quæst. LXXXII, art. 3 et 4).

(2) De his etiam infra, quæst. XXVI, art. 2 et 3, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 25, 27 et 27, § 2, et *De Malo.* quæst. XVI, art. 2 ad 6 et *De Ver.* quæst. I, art. 5 ad 8, et quæst. VIII, et art. 19, et *Opusc.* II, cap. 107.

dantiam a superiori; in beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ e converso a perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus X de Civ. Dei, (c. 10 et 11) quod *beatitudo hominis in pace consistit*, unde in Psal. CXLVII, 3: *Qui posuit fines tuos pacem*. Sed pax ad voluntatem pertinet: ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum: sed bonum est objectum voluntatis: ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet: sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur (qu. IX, art. 1 et 3): ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis: sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum (I. Corinth. XIII): ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea. Augustinus dicit, XIII de Trin. (cap. 5,) quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult male*; et post pauca subdit (cap. 6,) *Et appropinquat beato, qui bene vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem:* ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est, quod Dominus dicit (Joan. XVII, 3):*Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum unum*; vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est (qu. III, art. 2): ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus(1).

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est (qu. II, art. 6), duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accideus ejus, scilicet delectatio ei adjuncta. Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis (art. 1) quod beatitudo est consecutio finis ultimi; consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem, et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio

---

(1) (CONCLUSIO. *Quum finem intelligibilem non consequamur, nisi per hoc quod sit nobis præsens per actum intellectus, oportet beatitudinem essentialiter in actu intellectus consistere; et non nisi accidentaliter, secundum ipsam scilicet delectationem quæ beatitudinem consequitur, in actu voluntatis.)*

Habemus hic quæstionem difficilem celebremque, magna contentione in scholis agitatam inter Thomistas et Scotistas. Pro utraque sententia militant testimonia Sacrarum Scripturarum et Sanctorum Patrum, quæ longum nimis esset recensere. Communior tamen sententia, quæ etiam probabilior videtur, est quam hic S. Thomas tenet, essentialem scilicet beatitudinem in solo actu intellectus consistere. Probat autem suam sententiam, excludendo contrariam, et subtili argumentatione utitur. Et quidem nullus est actus voluntatis qui sit formaliter consecutio ultimi finis; non amor qui non importat consecutionem, sed de natura sua abstrahit a bono possesso seu præsentia vel absentia objecti: non desiderium quod tendit in bonum absens nondum possessum: nec denique gaudium quod supponit jam possessionem objecti, et delectationem in illo. Tamen delectatio ad beatitudinem formalem pertinet, ut consequens necessario ipsam beatitudinem,

finis, sed est motus ad finem: delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem e converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso: oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati.

Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed a principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus, et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit. Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit in X Confess. (cap. 23,) quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecedenter et consequenter habet se ad ipsam: antecedenter quidem, inquantum jam sunt remota omnia perturbantia et impedientia ab ultimo fine; consequenter vero, inquantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum, quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum, quod finem primo apprehendit intellectus quam voluntas, tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum, quod dilectio præeminet cognitioni in movendo: sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus, X de Trin. (cap. 1 et 2). Et ideo intelligibilem finem primo attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primo attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum, quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod

---

sicut attributum consequitur essentiam, quia scilicet, ut concludit Angelicus, ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Unde S. Gregorius Nys. (de Beat. Orat. 6): "*Videre* usu Scripturæ idem significat quod *habere;* sicut illud, *videas bona Jerusalem*, idem est quod invenias. Ergo qui Deum videt, omne bonum, per hoc quod videt, adeptus est: vitam interminabilem, incorruptibilem, æternam, beatitudinem immortalem, regnum sine fine, lætitiam continuam, verum lumen, gloria minaccessam, perpetuam exultationem, omne denique bonum.„—Et S. Augustinus (lib. 83. Quæst., qu. 35). ait: "*Omnium enim rerum prestantisimum est quod æternum est:* et propterea id habere non possumus, nisi ea re, qua præstantiores sumus; id est, *mente*.„ Si quis autem voluerit hanc sententiam ample discussam videre, adeat Billuart de ultimo fine, diss. II, art. 2, et Gotti, de ult. fin. quæst. II. dub. 4, et præcipue Valentiam et Sylvium, in suis commentariis in hunc articulum. Sylvius tredecim argumenta pro sententia scotistarum proponit, quæ tamen optime et fuse diluit, et deinde multis rationibus Sti. Thomæ doctrinam defendit. Cajetanus etiam Scoti argumenta subtiliter solvit. Communi jam loquendi usu beatitudo nostra *visio beatifica* nuncupatur.

quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil male velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsa; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ consistit in assimilatione ad Deum: sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quam per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur a rebus: ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis: sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quam speculativus, qui ordinatur ad verum; unde et secundum perfectionem practici intellectus dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectus, sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes: ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectus practici quam speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis: sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea, quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus; ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectus practici quam intellectus speculativi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (De Trin. lib. I. cap. 10,) quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum* (1).

Respondeo dicendum, quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici, quod patet ex tribus. Primo quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum, quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi: unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in IX Ethic. (cap. 4 et 8 et lib. X, cap. 7) ideo talis operatio est ma-

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XX, art. 8, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 1, quæst. III, et *Opusc.* II, cap. 164, et *Ethic.* lib. I, lect. 10.

(1) (CONCLUSIO. *Principaliter in speculativi intellectus operatione, ut in optima, et maxime propter seipsam quæsita, et qua homo cum Deo angelisque communicat, beatitudo nostra reperitur, licet secundario in practici intellectus operatione consistat.)*

Vide in I parte, quæst. LXXIX, art. 11, et annotationem appositam, ex quibus hæc conclusio melius intelligetur. In littera triplici ratione exponitur et probatur, et omnia clare procedunt. Ex hac vero doctrina facile confutatur error illorum recentiorum scriptorum, qui stulte doctrinam catholicam de beatitudine irrident, quasi in mera speculatione consisteret, quæ omnes alias animæ facultates quodammodo extingueret. Hoc enim absurdissimum est, nam beatitudo, ut in textu dicitur, est optima hominis operatio, et per hanc operationem intellectus speculativi homo assimilatur naturis præstantissimis, angelis scilicet et ipsi Deo: quod maxima beatitudo est.

xime propria homini, et maxime delectabilis.

Secundo apparet idem ex hoc quod contemplatio maxime quæritur propter seipsam. Actus autem intellectus practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem (1): unde manifestum est, quod ultimus finis non potest consistere in vita activa, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplativa homo communicat superioribus, scilicet cum Deo et angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliqualiter communicant, licet imperfecte. Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter (2) consistit in contemplatione; secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in x Ethic. (cap. 7 et 8).

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio. Et tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus: quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectus speculativi attingimus, ideo magis beatitudo hominis in operatione intellectus speculativi consistit quam in operatione intellectus practici.

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in x Ethic. (cap. 7), quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*; et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, scientiam, sapientiam, et intellectum, quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum: ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum: sed hujusmodi est considera-

(1) Sensus est, quod cognitio ad practicum intellectum pertinens non quæritur propter seipsam ut in ea quiescatur, sed propter aliquam actionem, ipsa autem actio propter alium finem. Ars enim seu notitia artis ædificatoriæ non quæritur propter se, ut nimirum aliquid sit sciens, sed ut ædificare possit: ædificatio autem est propter hominum commoditatem.

(2) In quibusdam codicibus deest, *et principaliter*.

(1) De his etiam 1-2 quæst. CLXVII, art. 1 ad 1, et *Opusc.* II, cap. 104, 262 et 264.

tio speculativarum scientiarum; quia, ut dicitur in I Metaph. (in princ.), *omnes homines natura scire desiderant*; et post pauca subditur (cap. 2), quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quæruntur*: ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio; unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentia in actum; intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum: ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultimo hominis beatitudo consistat.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. IX, 23: *Non glorietur sapiens in sapientia sua*, et loquitur de sapientia speculativarum scientiarum: non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2), duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium, imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ. Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ab cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. Metaph. et in fine Poster. (text. ult.): unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilium cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilium non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio: non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, inquantum de facto est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis. Ex quo patet Ecclesiam nullo modo culturæ scientiarum speculativarum adversari, sed illam potius promovere atque juvare. Non Ecclesia, sed ejus hostes, scientiarum studium damnarunt, ut Lutherus qui dicebat scientias omnes speculativas esse errores, et ut ait Arnoldus, esse damnandas. Etiam Biblistæ dicunt, nullas earum esse addiscendas. Et Wiclef ajebat studia generalia, universitates, collegia, a Papa vel episcopis in Ecclesiam Dei vana gentilitate esse introducta, nec plus prodesse Ecclesiæ, quam diabolum. Qui phrenetici errores, ut ait Capponi, ipso instinctu naturæ scire desiderantis condemnantur.

(1) (Conclusio. *Cum consideratio scientiarum speculativarum non possit ultra extendi, quam sensibilium cognitio, quæ est earum principium, ducere possit; idcirco in speculativis scientiis ultima atque perfecta hominis beatitudo non invenitur, sed tantum ejus participatio quædam.)*

Conclusio intelligitur de beatitudine perfecta, pro ultimo fine habenda. Et hoc sensu probatur conclusio, quia beatitudo non est per ullam operationem rerum sensibilium. Possessio vero scientiarum speculativarum aut naturalium non est ultimus finis hominis: ut aperte infertur ex verbis Apostoli in I. Corinth. XIII, *Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Et Jerem. IX, 23: *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Nihilominus consideratio scientiarum speculativarum potest esse,

tum est talis forma, sed inquantum in ea participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud reducitur ad id quod est per se: unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem (par. I, qu. LXXXVIII, art. 2), quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum. Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur (in II Ethic.) de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est (art. 2).

Ad secundum dicendum, quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est, angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (XXVI in Evang.): *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis angelorum*, per quod finalem beatitudinem designat: sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem: ergo videtur quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem: sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius, Cœlest. Hierarch. cap. 4; ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est, quando conjungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est, ut conjungatur naturæ spirituali: sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt angeli: ergo ultima perfectio humani intellectus est, ut conjungatur per contemplationem ipsis angelis.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. IX, 4: *In hoc glorietur, qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei (1).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 1 ad 2. et quæst. LXXXIX, art. 2 et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 44, et *De Verit.* quæst. II, art. 3 ad 5, et *Opusc.* II cap. 108 et 164.

(1) (CONCLUSIO. *Quia substantiæ separatæ omnes præter Deum, per participationem quamdam* esse *habent, idcirco neque verissima objecta humani intellectus esse possunt, neque in eorum contemplatione potest perfecta hominis beatitudo consistere.)*

Conclusio probatur, quia hic sermo est de ultima perfectione, ad quam intellectus noster institutus supponitur, quæ non habetur in cognitione ulla alicujus rei, quæ sit ens limitatum et per participationem, sed summi et infiniti entis ac boni. Observandum est, ait Sylvius, præsentis articuli doctrinam intelligendam esse, etiam supposito (id tamen quod non est supponendum

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale. Manifestum est autem, quod unumquodque intantum est perfectio alicujus potentiæ, inquantum ad ipsam pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectus est *verum*. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in *esse*, sicut in *veritate*, ut dicitur in II Metaph. (text. 4), quæcumque sunt entia per participationem sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum *esse* est sua essentia, ut ostensum est (part. I, qu. III, art. 4 et LXI, art. 1). Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum. Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, et etiam altiorem quam in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum, quod festis angelorum intererimus non solum contemplantes angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum, quod secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est (part I, qu. XC, art. 3). Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est (part I, qu. CXI, art. 1): unde suo ministerio adjuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat, non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo, secundum gradum potentiæ participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quod homo attinget ad contemplandum, sicut angeli contemplantur. Alio modo, sicut objectum attingitur a potentia; et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id in quo plene invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionysius in I cap. Mysticæ Theologiæ, quod *per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto.* Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum: ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quod Deus per essentiam videatur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est: sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat: ergo ultima perfectio

---

ut verum) nos naturaliter posse cognoscere Angelos quidditative, seu propria et distincta quidditatis seu substantiæ ipsorum cognitione, neque enim etiam in tali cognitione posset perfecta nostra beatitudo consistere, ob eamdem rationem.

(1) De his etiam Sup. art. 3, et part. I, quæst. XII, art. 4, et quæst. XXVI, art. 2 et 3, et *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 1, et II, dist. 4, et IX, dist. 49, qu. I, art. 2, et quæst. IV, art. 5, quæst. I, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 25 et 37, et *Opusc.* III, cap. 106, 107, 108, 153, 166, etc.

intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est, quod dicitur I. Joan. III, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est* (1).

Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiæ.

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti. Objectum autem intellectus est *quod quid est*, id est, essentia rei, ut dicitur in III de Anima, (text. 26); unde intantum procedit perfectio intellectus, inquantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit (1) cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat

---

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit omnium prima causa, ad cujus essentiam cognoscendam remanet naturaliter homini effectum cognoscenti desiderium, nonnisi in illius essentiæ visione ponenda est hominis beatitudo.)*

In Scripturis suprema hominis beatitudo in intuitiva Dei visione ponitur. Dicunt enim quod Deum non solum cognoscemus, sed *videbimus*; non autem videbimus per speculum et in ænigmate, sed *facie ad faciem*; non quidem ex parte, sed *sicuti est*; et cognoscemus eum sicut et *cogniti sumus*. In hac visione habetur nostra *perfectio consummata*, nam similes erimus Deo, modo perfectiori quo creatura rationalis potest Deo assimilari. In ea habetur *totalis expletio* appetitus, nam est possessio summi boni, cum plenitudine omnium bonorum, et denique est consecutio ultimi finis, ut patet, tum objective, tum subjective.— Argumentatio vero Sti. Doctoris in hoc articulo generatim procedit ex desiderio hominis sciendi primam causam, et ex perfectione sua quam obtinet per unionem ad Deum. Cum vero Jansenistæ hac doctrina abutantur, notandum est contra ipsos illud naturale desiderium quo visio Dei appetitur, intelligendum esse prout homo est capax ex propria conditione et non absolute; et referendum esse non ad illius visionem, prout est summum bonum, sed solummodo prout est prima causa; sermo enim est de beatitudine in genere, quæ hominem plene beatum faciat. Nam Stus. Doctor nunquam docuit visionem Dei beatificam seu intuitivam esse *naturalem* hominis finem, sed ubique prorsus contrarium tradidit, Mirum proinde est, quam leviter Jansenistæ hæc Sti. Doctoris verba objiciant ad adstruendam impossibilitatem *status naturæ puræ*.—Potest etiam dici, ait Cajetanus, quod auctor tractat de homine ut theologus, cujus est considerare creaturas non secundum proprias naturas, sed, ut ad Deum sunt relatæ. Et sic, licet homini absolute non insit naturale hujusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina providentia in illam patriam.— Sylvius autem respondet desiderium videndi Deum posse vocari homini naturale, quoniam etsi homo absque lumine fidei quod ei dictet illam visionem esse possibilem, non possit absolutum tale desideriam elicere, "volo videre Deum„: potest tamen ex facultate naturæ habere hoc et simile desiderium, "vellem videre Deum, si et quatenus videri potest „ Absolutum ergo et perfectum desiderium videndi Deum non est homini naturale; conditionatum tamen et imperfectum, naturale est. Neque refert quod clara Dei visio excedat omnem facultatem naturalem non solum hominis, sed etiam Angeli; quia desiderium naturale non extendit se tantummodo ad illa quæ naturæ viribus acquiri possunt, sed etiam ad alia quæ apta sunt naturam perficere, etiamsi non possint acquiri nisi per superiorem aliquam potentiam.

(1) Imperialis; *per quam possit.*

inquisitionem, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 2), puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit, nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati, non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ: et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est (art. præc. et art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in via, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1) finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est (qu. I, art. 8). Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis vel angeli videntis, et non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR (1).—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem. Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. —2.° Quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio.— 3.° Utrum requiratur comprehensio.— 4.° Utrum requiratur rectitudo voluntatis.—5.° Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.—6.° Utrum perfectio corporis.—7.° Utrum aliqua exteriora bona.—8.° Utrum requiratur societas amicorum.

(1) Hominis beatitudo formalis potest bifariam accipi; vel tamquam summum bonum, inter ea quæ homini possunt inesse, vel tamquam completum hominis bonum: et juxta hunc posteriorem modum in præsenti quæstione accipitur. Hic sermo est de iis quæ etsi non sint essentialia beatitudini, requiruntur tamen ad hoc, vel ut simpliciter aliquis denominari possit beatus, vel ut beatitudo sit completa; pertinentque ad eam, vel antecedenter, vel consequenter. Et cum sint tria bonorum genera, scilicet animæ, corporis, et externa bona; inquirit quatenus istorum singula requirantur ad beatitudinem; de bonis quidem animæ, primis quatuor articulis; de bonis corporis, articulis 5 et 6; de bonis externis, art. 7 et 8.

(1) De his etiam Sup. quæst. III, art. 4 corp. et *Sent.* II, dist. 38, art. 2 corp. et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et *Opusc.* II, cap. 107 et 164.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. (1)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in I de Trin. (cap. 8), quod *visio est tota merces fidei:* sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beati-

tudo, ut patet per Philosophum in I Ethic. (cap. 9), ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 7), quod autem eget aliquo alio non est perfecte sufficiens: cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est (qu III, art. 8), videtur quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in X Eth. (cap. 7): sed delectatio impedit actionem intellectus: *Corrumpit enim æstimationem prudentiæ*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 5): ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X Confess. (cap. 22), quod *beatitudo est gaudium de veritate* (1).

Respondeo dicendum, quod quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo, sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo, sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo, sicut coadjuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum (1). Quarto modo, sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem: et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto: unde cum beatitudo nihil aliud sit quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsa ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa visione Dei causatur delectatio; unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus, non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in X Ethic. (cap. 4): ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem, quandoque quidem ex intentionis distractione quia, sicut dictum est (sup.), ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus, et dum uni vehementer intendimus, necesse est quod ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate, sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quam æstimationem speculativi intellectus (2).

---

(1) [Conclusio. *Cum delectatio causetur ex hoc quod appetitus requiescit in bono adepto, ipsa ad beatitudinem sicut aliquid concomitans requiritur*].

Nota probationem, quia delectatio causatur ex requie in bono adepto, quia talem adoptionem necessario sequitur delectatio. Verbum autem *causatur*, accipiendum est secundum genus causæ formalis, et non secundum genus efficiens, ut sensus sit, delectationem formaliter in hoc consistere, quod appetitus in bono adepto requiescat.—Theologi conveniunt, delectationem sic esse cum visione beatifica connexam, ut saltem secundum legem Dei ordinariam ab ea separari non possit. Sunt enim pleraque Scripturæ testimonia, quæ indicant, futuram esse summum beatorum gaudium et exultationem. Ut Psalm. XV, 11: *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem*. Et Psalm. XXXV, 9: *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Et Proverb. X, 28: *Expectatio justorum lætitia*. Et Joan. XVI, 22: *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis*, Et I. Petr. IV, 13: *Ut in revelatione gloriæ ejus gaudeatis exultantes*, et alibi passim.

(1) Perperam edit. Rom.: *Sicut anima requiritur ad aliquid agendum*.

(2) Ita cod. Alcan., Comer. et Tarrac,

ARTICULUS II.

Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit principalius in beatitudine quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in X Ethic. (cap. 4), est perfectio operis: sed perfectio est potior perfectibili: ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius: sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum; unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui et speciei delectationem apposuit, ut hujusmodi operationes ab animalibus non negligantur: ergo delectatio est potior in beatitudine, quam operatio intellectus, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei, delectatio autem, sive fruitio, charitati: sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus (I. ad Corinth. XIII): ergo delectatio, sive fruitio, est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu: sed visio est causa delectationis: ergo visio est potior quam delectatio (2).

Respondeo dicendum, quod istam quæstionem movet Philosophus in X Ethic. (cap. 4,) et eam insolutam dimittit. Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quod operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis; quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis. Nec voluntas quærit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa (qu. I, art. 1); sed ideo quærit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit (loc. cit.): *delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quædam perfectio concomitans vi-

---

cum editis plurimis. Aliæ edit: *Impedit æstimationem speculativi intellectus*, intermediis omissis. Aliæ vero; *Impedit æstimationem prudentiæ magis quam speculativi intellectus.*

(1) De his etiam Sup. art. 1, et locis ibi notatis.

(2) (Conclusio. *Cum causa sit effectu potior, principalius bonum est visio in beatitudine, quam delectatio ipsam concomitans.)*

Valde subtili argumentatione S. Doctor suam sententiam probat, quæ quidem communior est inter theologos. Fuit autem hæc quæstio ab antiquis etiam philosophis habita celebris et difficilis. Præter rationes a Sto. Doctore in textu adductas, confirmari potest hæc opinio ex sequenti, quæ firma solidaque videtur. Quod operatio respicit excellentius objectum immediatum, quam delectatio; attingit enim rem ipsam secundum se, delectatio vero est formaliter de re non secundum se, sed ut obtinetur per operationem: quæ rei habitudo ad operationem, quidam est minus præstans, quam ipsa rei bonitas et perfectio secundum se.—Si quæratur, quodnam sit hujus delectationis objectum, respondet Sylvius, immediatum et principale objectum esse Deum, ipsam autem Dei visionem esse objectum velut mediatum et secundarium. Deus enim est, qui beatum principaliter et immediate delectat visio autem delectat secundario, tamquam id quo Deus habetur et possidetur; ita ut dici possit integrum ac totale objectum delectationis esse Deum ejusque visionem, sive Deum ut visum.

sionem, non sicut perfectio faciens visionem in sua specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum, quod apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare, quod est delectabile: et ideo secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio: unde principalius intendit bonum quam delectationem. Et inde est, quod divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitus, sed magis secundum ordinem appetitus intellectivi.

Ad tertium dicendum, quod charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem, sed hoc est ei consequens, ut delectetur in bono adepto quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primo finis fit ei præsens.

ARTICULUS III.

Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum: (2) *Attingere mente Deum, magna est beatitudo. comprehendere autem est impossibile*: ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ quam intellectus et voluntas, ut in primo dictum est (part. I, qu. LXXIX): sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei, voluntas autem per delectationem in ipso: ergo non requiritur comprehensio tamquam aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit; operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum: sed *verum* correspondet visioni, et *bonum* correspondet dilectioni: ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (I. ad Corinth. IX, 24): *Sic currite ut comprehendatis*: sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem; unde ipse dicit, (II. ad Tim. ult. 7); *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ*: ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 1 corp. et IV, dist. 49, quæst. IV, art. 4, quæst. I corp.

(2) (Cap. 9 implicite, sed espressius serm. XXXVIII *De Verb. Nom.* cap. 3).

(1) (CONCLUSIO. *Ad beatitudinem non solum requiritur visio, quæ perfecta est ultimi et intelligibilis finis cognitio; sed etiam comprehensio, quæ finis præsentiam respicit, et fruitionem, quæ rei amantis in amato quietationem importat.)*

Comprehensio large sumitur pro assecutione aut apprehensione rei quæ præsens habetur; et hoc sensu in Scripturis beati vocantur *comprehensores*. Et ita dicit Apostolus ad Philipp. III, 12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Et ita fideles hortatur I. Corinth. IX, 24: *Sic currite ut comprehendatis*. Et ita ad beatitudinem requiritur comprehensio, alioquin illusoria foret: et probat quia necesse est, quod ea, quæ requiruntur ad beatitudinem, accipiantur ex ipso ordine ad ultimum finem, ut patet; et ad finem ordinatur in via homo per fidem quæ est cognitio quædam finis imperfecta, cui in beatitudine patriæ respondet visio; ac per spem quæ est quædam habitudo amantis ad amatum præsentialiter habendum, cui in beatitudine patriæ respondet comprehensio: atque per amorem qui est primus motus voluntatis in aliquid, prærequisitus etiam quodammodo ad spem, cui in beatitu-

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem. Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem: per intellectum quidem, inquantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem, primo quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundo autem per realem habitudinem amantis ad amatum; quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci, et tunc etiam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit, et hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem. Et istis tribus respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia vero ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est (art. 1). Et ideo necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet *visionem*, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; *comprehensionem*, quæ importat præsentiam finis; *delectationem*, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato (1).

Ad primum ergo dicendum, quod *comprehensio* dicitur dupliciter. Uno modo *inclusio comprehensi in comprehendente*, et sic omne quod comprehenditur a finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quam *tentionem alicujus rei*, quæ jam præsentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio, vel res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV.

Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitu-

---

dine patriæ respondet delectatio seu fruitio. Nullo vero modo comprehensio sumitur proprie et stricte pro cognitione adæquata cognoscibilitati objecti ita ut tantum cognoscatur, quantum in se cognoscibile est. Nam in hoc sensu, de fide est nullum intellectum creatum posse Deum comprehendere. Vide quæ dicta sunt in I. quæst. XII, art. 7. Nota denique quod, etsi comprehensio, secundum quod importat operationem, eamque non diversam a visione, ad intellectum pertineat; prout tamen est dos animæ, pertinet ad voluntatem; quia ut sic non sumitur pro operatione, sed est quædam habitudo ad finem jam habitum; sive est habere ac tenere finem præsentem, tam eum qui dicitur *ut res*, quam eum qui vocatur *ut adeptio*.

(1) Hinc tres sunt animæ dotes; visio respondens *fidei;* comprehensio respondens *spei*; fruitio vel delectatio respondens *charitati;* de quibus agetur suppl. quæst. XCV.

(2) De his etiam infra quæst. V, art. 7 et *Opusc.* II, cap. 163.

do enim consistit in operatione intellectus, ut dictum est (qu. III, art. 4): sed ad perfectam intellectus operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur. Dicit enim Augustinus in libro Retractationum, (I cap. 4,): *Non approbo quod in oratione dixi: Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*: ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet a posteriori: sed operatio intellectus est prior quam operatio voluntatis: ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectus, non dependet a rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquam ad finem, non est necessarium, adepto jam fine, sicut navis postquam pervenitur ad portum: sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquam ad finem: ergo, adepta beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est, quod dicitur Matth. V, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et ad Heb. XII, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum* (1).

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum: et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est (qu. III, art. 8), beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quid-

---

(1) (Conclusio. *Sic ad beatitudinem requiritur voluntatis rectitudo, ut sine hac nec aliquis ad eam pervenire, nec in ea esse possit.)*

De fide est rectitudinem voluntatis, seu immunitatem a peccato requiri ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter: quod optime quidem probat S. Doctor duplici argumento pro singulis membris conclusionis. Quæ etiam confirmatur ex Scripturis; nam Stus. Joannes (Apoc. XXI, 27,) de civitate sancta scribit: *Non intrabit in eam aliquod coinquinatum, aut abominationem faciens, et mendacium.* Et Apostolus ad Hebr. XII, 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Et David Psalmo XIV, 1: *Domine quis habitabit in tabernaculo tuo?..... qui ingreditur sine macula et operatur justitiam*: et alibi passim in Scriptura et Patribus: et ratio ipsa suadet, nam gloria æterna est præmium bonorum operum, et corona: non autem *coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Concomitanter vero constat etiam ex Scriptura, ut Psalmo. CXXXIX, 14: *Habitabunt recti cum vultu tuo.* Et Apostolus ad Ephes. V, 27, Ecclesiam cœlestem exhibet *non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata.* Quare Apostolus Petrus in sua I. epistola I, 3, ait. *Regeneravit nos in spem vivam, per resurrectionem Jesu Christi ex mortuis in hæreditatem incorruptibilem, et incontaminatam, et immarcescibilem, conservatam in cœlis in vobis.* Et ratio hanc beatorum stabilitatem in bono suadet; nam si a rectitudine deflectere possent peccando, hoc ipsum magna illorum miseria esset. Sed quæstio est, utrum beati sint impeccabiles ab extrinseco, ut tenet Scotus, vel ab intrinseco, ut docet S. Thomas et est communis inter theologos. Ut vero aliqua creatura fiat ab intrinseco impeccabilis secundum principium *quo*, oportet ut in intellectu et voluntate intrinsece ponatur aliqua forma eam ita rectificans, ut non possit deficere peccando. Et hoc sensu dicuntur beati habere intrinsecum principium

quid amat sub ordine ad Deum (1); sicut voluntas non videntis Dei essentiam, ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectus: aliquis tamen actus voluntatis est prior quam aliquis actus intellectus; voluntas enim tendit in finalem actum intellectus, qui est beatitudo. Et ideo recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum, quod non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motus non sunt necessaria, postquam pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS. V.

Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ: sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta a suo toto separata: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est (qu. III, art. 2): sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu: cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est a corpore separata, sicut nec pars separata

---

impeccabilitatis. Et quidem beatus hoc ipso quo beatus est, nihil quærere potest extra Deum, sive quod non habeat ordinem ad Deum.—Deinde peccatum non potest esse in voluntate, nisi sit in intellectu aliquis error; qui in beatis per claram Dei visionem omnino excluditur. Alias plures rationes omittimus.--His non obstat, quod voluntas beatorum maeant libera; inde enim non sequitur quod maneat libera ad peccandum, cum libertas peccandi non sit de essentia libertatis, ut patet in libertate divina; nec ratio libertatis includit, ut sit ad bonum et malum, sed ut ad utramque partem contradictoriam ferri possit propria electione. Quæritur etiam quænam sit intrinseca forma seu radix impeccabilitatis. Juxta aliquos est ipsa visio intuitiva Dei quatenus summum bonum est; juxta alios ipsa visio Dei mediante tamen amore; juxta alios etiam ipsa visio Dei, prout est etiam visio eorum quæ possunt rectam facere voluntatem. S. Thomas in diversis locis modo unam, modo aliam ex prædictis sententis tradere videtur.—Hæc doctrina maximi momenti est, ad impugnandos hodiernos circa vitam futuram errores, et præcipue *spiritistarum*.

(1) Annon planius construendum, ait Nicolai: "Et ita quidquid amat voluntas videntis Dei essentiam, ex necessitate amat sub ordine ad Deum.„ Ne quis hunc sibi fingat sensum quod quidquid amat in ordine ad Deum, id ex necessitate amat: quamvis verum est, quod ex necessitate Deum beati amant, nec possint non amare, quem sic beatifice vident, fictitiumque ac Sti. Thomæ menti omnino contrarium est videre illos posse per potentiam extraordinariam, nec amare.

(1) De his etiam part. III, quæst. VII, art. 4 ad 2, et quæst. XV, art. 10 corp. et ad 2, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. IV, art. 5, quæst. II corp. et ad 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 47, et *De Pot.* quæst. V, art. 10 corp. et *Opusc.* II, c. 152 et *Job.* 19, fine.

a toto, videtur quod anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis: sed anima sine corpore non est homo: ergo beatitudo non potest esse in anima sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum in X Ethic. (cap. 7,) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita: sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus, XI super Genes. ad litt. (cap. 36), *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum cœlum*, id est, in visionem essentiæ divinæ: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium; sed hoc non convenit animæ separatæ, quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit (loc. cit.): ergo anima separata a corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est angelis æqualis: sed anima sine corpore non æquatur angelis, ut Augustinus dicit (ibid.): ergo non est beata.

Sed contra est, quod dicitur Apocal. XIV, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur* (1).

Respondeo dicendum, quod duplex est beatitudo, una imperfecta, quæ habetur in hac vita, et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem, quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in primo habitum est (part. I, qu. LXXXIV, art. 7): et sic beatitudo quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes

---

(1) (Conclusio. *Cum perfecta hominis beatitudo consistat in visione essentiæ divinæ, quæ per phantasmata non videtur, ad ipsam non necessario corpus requiritur quasi illius essentiam constituens; beatitudo tamen quæ in hac vita possibilis nobis est, cum in speculatione consistat, necessario corpus exigit.)*

Distinguit beatitudinem imperfectam hujus vitæ a beatitudine perfecta patriæ, et a beatitudine consummata post resurrectionem. Doctrina hujus articuli ad has tres conclusiones reduci potest: I. Ad beatitudinem hujus vitæ necessario requiritur corpus; quia operatio intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate. II. Ad perfectam seu essentialem beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, non requiritur corpus, quia essentia divina non videtur per phantasmata: quod probat auctoritate Sacræ Scripturæ et ratione. Et quidem dogma fidei est, animas sanctorum actualiter corpore exutas, in cœlis beatitudine perfrui: ita definitum fuit a Benedicto XII, in Constitutione, *Benedictus Deus*, et a Conciliis Lugdunensi et Florentino in *Decreto Unionis* his verbis: *Credimus illorum animas, qui post baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, eas etiam animas, quæ post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus vel iisdem exutæ corporibus sunt purgatæ, in cœlum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est.* De controversiis autem ante hanc definitionem olim agitatis, et de erroribus aliquorum, necnon de mente Joannis XXII, quem aliqui dicunt propugnasse, imo definivisse, beatitudinem differri usque ad diem judicii expressius agendum erit in Supplemento quæst. LXIX, art. 2, quo nunc lectorem remittimus.—III. Ad beatitudinem consummatam seu aliquale complementum consequens ipsius beatitudinis essentialis pertinet etiam consortium corporis, quia anima est in sua natura perfectior cum corpore quam sine corpore, et satiabitur ejus naturalis appetitus sese uniendi suo corpori.

quod animæ sanctorum a corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem quia Apostolus dicit II. ad Corinth. v, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino*; et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens; *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum a corporibus separatæ sunt Deo præsentes, unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari a corpore, et præsentes esse ad Deum.* Unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatæ a corporibus ambulant per speciem, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in primo dictum est (part. I, qu. LXXXIV, art. 7). Manifestum est autem quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut ostensum est (part. I, quæst. XII, art. 2): unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum quod ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis; alio modo requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene *esse* ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustiuus, XII super Genes. ad litt. (cap. 35), cum quæsivisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi*, respondet, quod *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis; et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur, licet non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma (1).

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad *esse* quam aliæ partes: nam *esse* totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud *esse* in actu, sicut pars lineæ habet aliud *esse* quam tota linea. Sed animæ humanæ remanet *esse* compositi post corporis destructionem; et hoc ideo, quia idem est *esse* formæ et materiæ, et hoc idem est *esse* compositi. Anima autem subsistit in suo *esse*, ut ostensum est (part. I, qu. LXXV, art. 1). Unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum *esse* habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo est hominis secundum intellectum; et ideo remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo, sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post

(1) Nicolai: *secundum corporis formam.*

evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum, quod dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo, per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris, et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectus, quia scilicet res impedita non habet quidquid ad omnimodam ejus perfectionem requiritur, et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed omnimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile: et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quod tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum, quod desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili (1), quia habet id quod suo appetitui sufficit: sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.

Ad sextum dicendum, quod id quod ibidem dicitur, quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut angeli*, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines angelorum, clarius videntes Deum quam inferiores angeli: sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

(1) Ita Nicolai et Imperialis.—Francus, Veneta, et aliæ; *appetibili*.

ARTICULUS VI.

Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum: sed supra ostensum est (qu. II, art. 5), quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis: ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est (qu. III, art. 8): sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est (art. præc.): ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quanto intellectus est magis abstractus a corpore, tanto perfectius intelligit: sed beatitudo consistit in perfectissima operatione intellectus: ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam a corpore: nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo, unde dicitur Joan. XIII, 17; *Beati eritis, si feceritis ea*: sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Is. ult. 14; *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt*: ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem (2).

(1) De his etiam sup. art. 5, et locis ibi inductis.

(2) (Conclusio. *Ad omnem beatitudinem quocumque modo sumptam conveniens corporis humani antecedit et sequitur dispositio, ut illius decor et perfectio.)* Conclusio est clara, et in ea solum hoc notandum occurrit cum Sylvio. Quod

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi, manifestum est, quod ad enim ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, I Ethic. (cap. 7,) in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imo requiritur ad eam, ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XII de Civ. Dei, (cap. 26,) introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat: et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litt. c. 35: *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cœli*: unde concludit quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit.* Consequenter vero. quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. LXVI ad Dioscorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

Ad primum ergo dicendum, quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur, tamen posset ab hac impedire; et ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediat elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem a spirituali corpore, quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicetur (1).

---

ait perfectam corporis dispositionem requiri antecedenter ad beatitudinem omnibus modis perfectam, non ita est accipiendum, quasi velit hominem non posse ad ejusmodi beatitudinem pervenire, nisi prius habuerit perfectam corporis dispositionem; sed intelligendum est illam perfectam corporis dispositionem de qua loquitur, non haberi nisi per resurrectionem in corporibus jam gloriosis. Quæ ad beatitudinem omnibus modis perfectam dicitur se habere antecedenter, non temporis, sed naturæ ordine, secundum genus causæ materialis; ut propterea non sit hic alia atque alia corporis perfectio quærenda, quarum una beatitudinem completam antecedat, altera sequatur; sed una eademque est, nimirum gloria corporis, quæ dicitur se ad illam beatitudinem habere antecedenter, quatenus secundum ordinem naturæ, et in genere causæ materialis, disponit corpus ad animam beatam recipiendam et retinendam; quatenus autem hæc eadem corporis gloria ab anima redundat in corpus, consequenter se habet ad prædictam beatitudinem, idque, secundum genus causæ efficientis, juxta ea quæ B. Thomas adfert ex S. Augustino.

(1) Vide Supplement. quæst. LXXXII et seq. Dicturus erat, nisi mors prævenisset. Vide addit. quæst. 82, 83, 84, et 85.

ARTICULUS VII.

Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium Sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet: sed Sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim Luc. XXII, 30; *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo*; et Matth. VI, 20; *Thesaurizate vobis thesaurum in cœlo;* et Matth. XXV, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum*: ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundum Boetium in III de Consol. (prosa 2), *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*: sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit (2): ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus (Matth. V, 12) dicit; *Merces vestra multa est in cœlis*: sed esse in cœlis significat esse in loco: ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est, quod dicitur in Psalmo LXXII, 24; *Quid enim mihi est in cœlo, et a te quid volui super terram?* quasi dicat; Nihil volo nisi hoc quod sequitur, *Mihi adhærere Deo bonum est*: ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur (3).

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in I Ethic. (cap. 7). Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis, tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora, vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta,

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XVIII, art. 3 ad 4.

(2) De Libero Arb. lib. II, cap. 19, et Retract. lib. I, cap. 9.

(3) (CONCLUSIO. *Ad beatitudinem patriæ, exteriora bona quæ vitæ animali, non spirituali deserviunt, nullo modo requiruntur; ad eam tamen beatitudinem, quæ in vitæ activæ ac contemplativæ operibus perficitur, necessaria sunt, ut instrumenta.)* De beatitudine patriæ nulla est dubitatio, ad eam non requiri bona externa: *non enim regnum Dei est esca et potus*, ut scribit Apostolus ad Rom, XIV, 17, *sed justitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto*. Ideo dicitur Luc. XX, 35: *Illi qui digni habebuntur sæculo illo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent, neque ducent uxores, neque ultra mori poterunt, æquales enim Angelis sunt.* Merito proinde ab Ecclesia damnatus est error Cerinthianorum et Chiliastarum dicentium quod post resurrectionem beati per mille annos vitam agent omni genere voluptatum carnalium et libidinum cumulatam. Ex hoc vero non sequitur in beatitudine nullam futuram esse sensuum delectationem: nam omnes theologi conveniunt, quod hæc erit quædam beatitudo *secundaria et accidentalis*, eo quod corpus sua etiam beatitudine et gloriosis dotibus ditabitur.— Ad imperfectam vero beatitudinem hujus vitæ negari non debet requiri aliqua bona externa, non quidem de essentia beatitudinis, sed quasi instrumenta conducentia ad exercitium virtutum, in quibus hujus vitæ felicitas consistit.

non jam animali, sed spirituali: et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet (qu. III, art. 5), ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in X Ethic. (cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones, quæ in Sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus*, sicut Gregorius dicit in quadam homilia (X in Evang.) Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo (1).

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio, quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum, quod secundum Augustinum in libro I de Serm. Domini in monte, (cap. 5): *Merces Sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis, sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorem.

(1) Secundum quod in præmium eis promittitur: non enim aliter pertinet ad beatitudinem. Quasi præmium constantiæ ac fortitudinis qua cum Christo in tentationibus, hoc est, in persecutionibus et afflictionibus permanserunt, ut commentatur Beda.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur: sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur: ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio* (1); sed ad beatitudinem requiritur delectatio: ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur: sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi: ergo videtur, quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est, quod dicitur Sap. VII, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divina sapientia, quæ consistit in contemplatione Dei; et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur (2).

(1) Hæc verba sunt Senecæ Epist. 6, et sic paulo aliter leguntur in editionibus: *Nullius boni, sine socio, jucunda possessio est.*

(2) (Conclusio. *Etiamsi ad præsentis vitæ beatitudinem amicorum societas requiratur, ut illis ad opera vitæ activæ et contemplativæ præstanda juvetur, oblectetur, et exerceatur homo, non tamen ad perfectam sequentis vitæ beatitudinem necessaria est.*

Sequitur ex præcedentibus, et eadem ratione probatur. Ad beatitudinem hujus vitæ requiritur consortium amicorum, ut illorum opera et consilio, et exemplo adjuvetur quis in usu virtutum. Ad beatitudinem vero vitæ futuræ non requiritur. Tamen valde confert secundario et accidentaliter societas amicorum et eorum quos amamus, ut unusquisque non modo de sua, sed etiam de aliorum felicitate gaudeat. Quod Sti. Patres inter eximia beatitudinis gaudia recensent. Ita S. Cyprianus in lib. de Mortalitate sic ait: *Magnus illic*

Respondeo dicendum, quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. 9 et 11), felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens, nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ (1).

Sed si loquamur de perfecta beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem, quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene *esse* beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litt. (cap. 25), quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, nonnisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent.*

Ad primum ergo dicendum, quod gloria quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum, quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfecta dilectione Dei: unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem..

---

nos charorum numerus expectat, parentum fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua immortalitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita. Ad horum conspectum et complexum venire, quanta et illis et nobis in commune lætitia est! Qualis illic cœlestium regnorum voluptas sine timore moriendi, et cum æternitate vivendi! Quam summa et perpetua felicitas!

(1) Utilitatem amicorum ad imperfectam felicitatem hujus vitæ, sic alibi ostendit S. Doctor ex Aristotele, lect. I, in lib. VIII. Ethicorum: "Circa omnia, inquit. quæ sunt necessaria vitæ humanæ, maxime necessaria est amicitia, intantum quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona, sine amicis. Illis enim qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potestatibus, maxime videntur esse necessarii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunæ, si ex his aliquis nulli benefaciat: beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundum ad conservationem talium bonorum, quæ non possunt conservari sine amicis, quia bona fortuna quanto est major, tanto est minus secura, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria, quia in paupertate homines existimant amicos esse singulare refugium. Sic ergo in omni fortuna amici sunt necessarii. Similiter est juvenibus necessaria amicitia, ad hoc quod per amicos cohibeantur a peccato: sunt enim secundum seipsos proni ad concupiscentias delectationum. Senioribus autem sunt utiles amici ad serviendum propter defectus corporales, et quia deficiunt in suis actionibus propter debilitatem sunt eis necessarii amici ad adjutorium. Illis autem qui sunt in summo, id est, in perfecta ætate, sunt utiles (*amici*) ad bonas actiones exequendas: quando enim duo conveniunt sunt potentiores, et in opere intellectualis speculationis, dum unus videt quod alius videre non potest, et ad opus exterioris actionis, in quo maxime unus illi auxiliatur.

QUÆSTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS.—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum homo possit consequi beatitudinem.—2.° Utrum unus homo possit esse alio beatior.—3.° Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.—4.° Utrum beatitudo habita possit amitti.—5.° Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.—6.° Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.—7.° Utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo.—8.° Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. de Div. Nom., in multis locis (cap. 4, et seq.) Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ: ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura: sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in III de Anima, (text. 39): ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni: sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media: cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est, quod dicitur in Psalmo XCIII, 12; *Beatus homo quem tu erudieris, Domine* (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum homo sit universalis boni per intellectum capax, quod et voluntate appetere potest, possibile est hominem adipisci beatitudinem.)*

Ad pleniorem intelligentiam hujus quæstionis, recole dicta in I parte, qu. XII. In hoc articulo nota, quod auctor ex *duobus* capacitatem hominis respectu perfecti boni ostendit, *alterum* naturale, quod hic experimur, scilicet cognitionem ipsius Dei, universalis et summi boni, quam ex studio acquirimus, dum cognoscimus Deum esse eum, qui, si videretur, bearet, et appetitum qualemcumque in ipso Deo quiescendi, *alterum* quodammodo naturale, quod probamus, scilicet quod omnis intellectus est capax, quamvis remote, divinæ visionis ex hoc ipso, quod intellectus est. (Cajetanus). Ut enim pulchre S. Augustinus ajebat contra Julianum (lib. IV, cap. 3): *Neque omnes homines naturali instintu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus.* Observandum tamen est hanc rationem non procedere, ex eo quod oporteat omnem capacitatem actu expleri, sed quod sit necesse, posse expleri. Nam quilibet beatus est natura sua capax majoris beatitudinis, quam habet, nec tamen ea capacitas expletur, quoad illum gradum, neque propterea beatus est inquietus, nec illi aliquid deest. Neque refert, quod naturalis facultas intellectus humani non sufficiat ad visionem beatificam: satis enim est quod sit capax ad recipiendam disposi-

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet, quod ejus intellectus potest comprehendere universale et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est (p. I. qu. XII, art. 1): in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (I, qu. LXXIX, art. 8): et ideo ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum est (I, qu. LXXXIV, art. 7, et LXXXIX, art. 1).

Ad tertium dicendum, quod homo non potest transcendere angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super angelos esse quod homines beatificat, quod cum perfecte consequetur, perfecte beatus erit.

ARTICULUS II.

Utrum unus homo possit esse beatior altero (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 9): sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim (Matth. XX, 10), quod omnes qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios;* quia ut dicit Gregorius (hom. XIX in Evang.) *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt*: ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum: sed summo non potest esse aliquid majus: ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat: sed non quietatur desiderium, si aliquod bonum deest quod suppleri possit, si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum: ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

---

tionem necessariam, nimirum *lumen gloriæ*, et quod cum ea dispositione possit visionem illam elicere.—Si vero homo non posset consequi beatitudinem. hoc ipso infelix perpetuo esset.

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Sed contra est, quod dicitur (Joan. XIV, 2): *In domo Patris mei mansiones multæ sunt;* per quas, ut Augustinus dicit, (1) *diversæ meritorum dignitates intelliguntur in vita æterna.* Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo: ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. I, art. 8, et II, art. 7), in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum, quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo alia major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati: sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem aliquem perfectius frui Deo quam alium, ex eo quod est melius dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionnm significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo dicitur esse summum bonum, inquantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum; cum habeat ipsum bonum infinitum, quod *est bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit, XII de Trin. (cap. 7): sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione.

---

(1) Lib. de S. Virginit. cap. 26, in fine, et trac. LXVII in Joan. circ. med.

(2) (CONCLUSIO. *Non potest beatitudo una ex parte objecti alia major esse, sed secundum fruitionem ejus, quia alius est alio melius dispositus ad eam, unus altero beatior esse potest.)*

De fide est beatitudinem esse inæqualem pro diversitate meritorum. Visio Dei quidem, *secundum speciem* considerata, eadem est in omnibus beatis, siquidem omnes vident essentiam Dei per seipsam; sed inspecta ex parte subjecti, pro majori vel minori perfectione luminis gloriæ et charitatis erit magis vel minus perfecta, ut dictum est in I parte, quæst. XII, art. 6. Sed in ipsa etiam beatitudine objectiva datur major et minor perfectio visionis *intensive* pro diversa dispositione beatorum; sicut eadem propositio suis argumentis confirmata non æque percipitur a magistro et a discipulis, quibus ab illo prima vice proponitur. Quoad objectum *secundarium*, sive creaturas quæ videntur in Verbo, seu in essentia divina, etiam non omnes beati æque illas vident, ac proinde visio in uno est *extensive* perfectior, quam in alio, ut ostendit ipse S. Thomas quæst. cit. art. 8. Ex inæquali tamen beatorum visione nulla inter eos invidia oritur, nec iis, qui minori gloria gaudent, quidquam deest ad veram beatitudinem. Hæc doctrina perspicue in Sacris Litteris traditur. Nam Christus ait Joan. XII, 2: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, quæ verba sic exponit S. Cyprianus (de Habit, Virg. prope finem): *Cum habitationes multas apud patrem suum dicat, melioris habitaculi hospitia demonstrat.* Clare idem docet Apostolus in I ad Corinth. XV, 41: *Alia est claritas solis, alia lunæ, alia claritas stellarum: stella enim a stella differt in claritate; sic et resurrectio mortuorum.* Et alibi cap. III, 8, rationem hujus differentiæ assignat, dicens: *Unusquisque autem propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Patres unanimes eamdem veritatem tradunt, imo ex ea fructuose fideles hortantur ad virtutem sectandam, ad adversa fortiter perferenda, et ad magna et ardua suscipienda. Merito proinde Concilium Florentinum definivit: Animas perfecte puras *in cœlum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius.*

Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem: unde Augustinus dicit in V Confess. (cap. 4): *Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est* (1).

ARTICULUS III.

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Psalmo CXVIII: *Beati immaculati in via, qui ambulant in lege Domini*: hoc autem in hac vita contingit: ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis, alioquin unus non esset beatior alio: sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfecte: ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit: sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud (Psal. CXLIII, 15): *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona: ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed contra est, quod dicitur Job, XIV, 1: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*: sed beatitudo excludit miseriam; ergo homo in hac vita non potest esse beatus (3).

Respondeo dicendum, quod aliqualis beatitudinis participatio (1) in hac vita haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione, nam beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vita non potest omne malum excludi; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiæ ex parte intellectus, et inordinatæ affectioni ex parte appetitus, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, XIX de Civit. Dei, (cap. 5 et seq.). Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet: bona autem præsentis vitæ transitoria sunt, cum et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuo permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem: unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur. Secundo, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiæ, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in primo ostensum est (I, qu. XII, art 2).

---

(1) Vide quæ dicta sunt part. I, quæst. XII, art. 8.

(2) De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LXII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 27, quæst. II, art. 2 corp. et IV, dist. 49, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 5 et *De Ver.* quæst. XIV, art. 2 corp et *Eth.* lib. I, lect. 16, in fine.

(3) [CONCLUSIO. *Cum perfecta beatitudo in visione divinæ essentiæ consistens omne malum excludat, hæc autem vita miseriis variis sit obnoxia, constat eam in hac vita haberi non posse.*)

Recte probatur conclusio tum ex ipsa communi beatitudinis ratione, tum ex ejus ratione formali. Omnia clara sunt et nullo commentario indigent. Quotidiana etiam experientia confirmatur, ut enim adagium ait: Nemo sua sorte contentus est. Sensus autem conclusionis est, non posse de lege Dei ordinaria veram beatitudinem obtineri in hac vita, sed tantum post illam.

(1) Vel transposita constructione, *aliqualis participatio*, non *beatitudinis aliqualis*.

Ex quibus manifeste apparet, quod non potest aliquis in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud (Rom. VIII, 24); *Spe salvi facti sumus;* vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter: uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis, quod quidem secundum sui essentiam non videtur; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est (qu. III, art. 2), vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum, quod homines reputant in hac vita esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis; et sic non ex toto in sua æstimatione deficiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo habita possit amitti (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam: sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius: cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur; et ita videtur quod homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati; sed voluntas se habet ad opposita: ergo videtur quod possit desistere (1) ab operatione qua homo beatificatur; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis: sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus: ergo videtur quod habeat finem.

Sed contra est, quod dicitur (Matth. XXV, 46) de Justis, quod *ibunt hi in vitam æternam,* quæ, ut dictum est, (art. 2), est beatitudo Sanctorum. Quod autem est æternum, non deficit: ergo beatitudo non potest amitti (2).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. LXIV, art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 8, quæst. III, art. 2 corp. fin. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 61 et 62, et *Opusc.* II, cap. 169; et Joan. X, lect. 5.

(1) Aliæ; *deficere.*

(2) (Conclusio. *Possibile est quemvis ab imperfecta beatitudine, qualis in hac vita haberi potest, deficere; non autem a perfecta, quæ quoniam in visione divinæ essentiæ consistit, omne malum excludit.)* De fide est veram beatitudinem patriæ, semel adeptam, inamissibilem esse. Quod aperte patet ex illis Sacræ Scripturæ locis, ubi beatitudo dicitur *æterna,* aut in *perpetuum* duratura, aut *immarcescibilis corona* vel *regnum æternum.* Et quidem beatitudo perfecta natura sua postulat durationem sine fine: alioquin non totaliter quiesceret appetitus hominis, nec beatitudo esset *ultimus finis.* Cajetanus notat differentiam esse inter perpetuitatem et inamissibilitatem beatitudinis. *Perpetuitas* enim significat durationem quamdam; inamissibilitas autem significat immutabilitatem quamdam: hæc est ergo species immutabilitatis, illa durationis. Et quoniam duratio mensura est mutabilis, vel immutabilis, prius naturaliter inest alicui rei sempiternæ immutabilitas, quam perpetuitas; imo hæc est illius ef-

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis a contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret a virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, inquantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philosophus dicit in I Eth. (cap. 10), *Aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subjecta est.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est quod Origenes posuit (Periarch. lib. I, cap. 5), quorumdam Platonicorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser.

Sed hoc manifeste apparet esse falsum dupliciter. Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quod desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod ejus retinendi securitatem obtineat; alioquin necesse est quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis, affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quod homo certam habeat opinionem, bonum quod habet, nunquam se amissu-

---

fectus. Cum igitur hic quæritur, "utrum beatitudo possit amitti,, quæstio est non de perpetuitate formaliter, sed de inamissibilitate, quæ est perpetuitatis causa.—Observat autem opportune Mazzella perfectionem positivam beatitudinis considerari posse vel in actu primo, vel in actu secundo. *In actu primo* perpetuo durabit eadem numero et in individuo immutabilis, sic enim durabit gratia, lumen gloriæ, et similes proprietates; quia in his maxime consistit perpetuitas hujus status; nec mutantur, nec amittuntur, nisi per peccatum. Item de perfectionibus corporum, quæ consistunt veluti in actu primo, dicitur I ad Corinth. quod surget (corpus) in incorruptione; ergo multo magis id verum est de perfectionibus animæ.—Quoad *actum secundum* distinguenda est perfectio essentialis, seu visio aut proprietates ejus, amor et gaudium, ab aliis perfectionibus omnino accidentalibus. Quoad primam erit perpetuitas et incommutabilitas in ipsismet actibus, etiam in individuo semper manentibus, absque ulla mutatione, quæ in illis fiat: et hoc modo intelligenda est proprie æternitas illius vitæ, et sic dicuntur Angeli semper videre faciem Patris, et de illo gaudio dicitur: Gaudium vestrum nemo tollet a vobis: et supra ostenditur hos actus esse necessarios: ergo iidem numero semper perseverant, nec possunt augeri, vel diminui. Atque id docuit Benedictus XII, quando dixit quod visio et fruitio sine aliqua intercessione seu evacuatione continuabitur usque in sempiternum.—Perfectiones denique *mere accidentalis* beatitudinis, *in actu secundo* consideratæ suo quidem modo erunt perpetuæ, non tamen ita, ut eodem numero perseverent, quia nihil est, quod necessitet beatos ad habendos semper eosdem numero actus considerationis, aut gaudii circa bona creata. Erit ergo in his perpetuitas quoad duo: primo, semper erit in potestate beati habere hujusmodi gaudia, et actus prout sibi placuerit, nam semper conservat principia illorum per modum actus primi, quibus sua voluntate uti potest: secundo quoad quamdam perpetuam vicissitudinem horum actuum, et gaudiorum, quia a cogitatione unius rei transibunt ad cogitationem alterius, etc.

rum: quæ quidem opinio, si vera sit, consequens est quod beatitudinem nunquam amittet; si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere; nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in VI Eth. (cap. 2): non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo, idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (qu. III, art. 8) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis: unde dicitur in Psalmo XVI, 15: *Satiabor cum apparuerit gloria tua*; et Sap. VII, 11, dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiæ dicitur (Sap. VIII, 16): *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus*. Sic ergo patet quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente; quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis substractio a Deo, justo judice, provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est (qu. IV, art. 4). Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere; quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quod per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et e converso; quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum, quod, beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit a beato; et ideo absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divina, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur, sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur; quod patet ex hoc quod homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo habet principium ex conditione participantis, sed caret fine propter conditionem boni, cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quod caret fine.

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis: sed nihil est homini tam necessarium quam id per quod (2) finem ultimum consequitur: ergo hoc naturæ humanæ

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXII, art. 1 et 3, et part. I, quæst. XII, art. 4 et quæst. XCIV, art. 4, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. II, art. 6. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 52, 157 et 159, et *Rom.* I, lect. 9 fine.

(2) Ita Garcia, theologi, Nicolai et editi plurimi. Codices quidam, et edit. Rom., *quam id quod per finem.*

non deest: potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior: sed irrationales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines: ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum in II Eth. (cap. 7); ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam: cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, quæ suorum actuum est dominus, videtur quod per naturalem potentiam possit pertingere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra; homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem; sed ultima beatitudo Sanctis præparata excedit intellectum hominis (1) et voluntatem; dicit enim Apostolus (I ad Corinth. II, 9): *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*: ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi (2).

(1) In nonnullis deest: *hominis.*

(2) (Conclusio. *Non potest homo suis naturalibus viribus beatitudinem illam, quæ in visione divinæ essentiæ consistit, adipisci; sicut illam, quæ in hac vita haberi potest.)*

Non quæritur hic, ait Sylvius, an homo per solas naturæ vires possit mereri beatitudinem; hoc enim quæstione CIX, art. 5, et CXIV, art. 2, examinat: sed, an operationem illam, quæ est formalis beatitudo, possit homo solis naturæ viribus exercere: ac proinde acquirere vel consequi beatitudinem, non est idem quod ea præstare, quæ tanquam media prærequiruntur ut aliquis possit pervenire ad illam, sed valet idem quod habere seu exercere operationem, quæ est formalis beatitudo, sive summi boni adeptio. Ad pleniorem intelligentiam

Respondeo dicendum, quod beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur (quæst. LXIII). Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est (qu. III, art. 8), consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est (I, quæst. XII, art. 4). Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentia dicitur in libro de Causis, (prop. 8), quod *cognoscit ea quæ sunt supra se, et ea quæ sunt infra se secundum modum substantiæ suæ.* Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit a visione divinæ essentiæ, quæ in infinitum ex-

vide quæ dicta sunt in I. parte quæst. XII, art. 4, et 5.

Conclusio est de fide, et optime hic probatur *directe* in corpore et *indirecte* in solutione argumentorum. Sane in Concilio Viennensi damnatus fuit error Beguardorum et Beguinarum dicentium: *Quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, et anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad videndum Deum, et eo beate fruendum.* Quod aperte patet ex Scripturis. Ut enim dicitur in Psalmo XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Et in Psal. LXXXIII, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et Psal. CXXXVIII, 10: *Etenim illuc manus tua deducet me.* Ideo Apostolus ad Rom, VI, 23: *Gratia Dei vita æterna.* Patres unanimes idem docent, cum passim affirmant ab ipso Deo dari hominibus præmium vitæ æternæ tamquam præcipuum Dei donum. Et ipsi gentiles philosophi cognoverunt felicitatem veram divino munere hominibus contingere, ut patet ex Aristotele qui in I. Ethic. cap. 9, sic ait: *Si aliquod a Diis exhibitum hominibus donum, verisimile est felicitatem quoque a Diis exhiberi, et tanto magis, quanto ipsa omnium humanarum rerum optima est.*

cedit omnem substantiam creatam; unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi (1) arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; (2) sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3).

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II de Cœlo, (text. 60 ad 66); sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ (3).

Ad tertium dicendum, quod quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei: non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subjacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illa perfecta quæ est hominis beatitudo, cum operationis species dependeat ex objecto: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI.

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet angeli. Cum enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in XII Metaph. (text. 52 et 53); sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem: sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in primo dictum est (I, qu. XXI, art. 1); beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus: ergo per actionem superioris creaturæ, sci-

---

(1) Nicolai; *ei*. Imper, Veneta et aliæ; *sibi*.

(2) Etenim satis homini est, quod ita fuerit a Deo conditus, ut partim per naturam, partim per supernaturale auxilium, quod naturæ præsto est, suum ultimum finem consequi possit.

(3) Quia finis homini propositus est perfectum bonum et finis supernaturalis; irrationalium vero creaturarum finis est naturalis: non procedit ergo argumentum quia sunt fines diversi in excellentia.—Imo ex hoc oritur argumentum excellentiæ et dignitatis naturæ humanæ, quod nec ei ad beatitudinem sufficiat summum quod ipsa possit naturaliter consequi sine divino auxilio.

licet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentia *tale*, potest reduci in actum per id quod est actu *tale*, sicut quod est potentia calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum: sed homo est in potentia beatus: ergo potest fieri actu beatus per angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est (qu. III, art. 4): sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est (I, qu. CXI, art. 1): ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. LXXXIII, 12; *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (1).

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam non potest fieri virtute alicujus creaturæ: et ideo, si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem (art. præc.), quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam: unde impossibile est quod per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.

Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod plerumque contingit in potentiis activis ordinatis, quod perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores vero potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfecte, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum, sicut intentio coloris qui est in pupilla, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfecte et secundum esse naturale; in qualibet autem creatura est imperfecte, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum beatitudo sit quoddam bonum excedens naturam creatam, impossibile est homini eam conferri actione alicujus naturæ creatæ, sed fit solo Deo agente homo beatus.*)

Ex præcedenti sequitur, non posse hominem beatificam operationem elicere per auxilium cujuscumque superioris creaturæ sine auxilio divino, quia beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Ideo S. Ambrosius in lib. II de Officiis, cap. 1, scribit: *Vitam æternam præstare non potest nisi auctor æternitatis.* Et S. Augustinus, Contra Julianum, lib. IV, cap. 3: *Neque enim*, inquit, *omnes homines naturali instinctu immortales et beati esse vellemus, nisi esse possemus. Sed hoc summum bonum præstari hominibus non potest, nisi per Christum et hunc crucifixum, cujus morte mors vincitur, cujus vulneribus natura nostra sanatur.* Quod confirmatur, quia ejus solius est rem ultra statum naturæ promovere, cujus est gradus naturæ statuere ac limitare, quod solius Dei esse constat.

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est (I, quæst. CVI, art. 1 ad 2); ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur a Deo (1).

ARTICULUS VII.

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur a Deo. Deus enim cum sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere: sed opera hominis, cum non requirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est (art. præc.), non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones: ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediate, ita et naturam immediate instituit: sed in prima institutione naturæ produxit creaturas nulla dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in sua specie: ergo videtur quod beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. IV), beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus: non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est, quod dicitur Joan. XIII, 17; *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea*: ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus (1).

Respondeo dicendum, quod rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, (qu. IV, art. 4), requiritur ad beatitudinem, cum nihil aliud sit quam debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ul-

---

(1) Ad beatitudinem patriæ consequendam, ac multo magis ad beatitudinem viæ, homo adjuvatur ab Angelis, dum nos illuminant, nos defendunt, ad virtutem inducunt, pro nobis orant, variaque beneficia impetrant.

(2) De his etiam infra, quæst. VI, art. 1, quæst. LXII, art. 5 ad 1, et *Opusc.* II, cap. 173.

(1) (CONCLUSIO. *Solus Deus natura beatus est, angeli vero divinæ naturæ proximiores unico motu beatitudinem sunt consecuti; quam pluribus motibus, seu actionibus meritoriis Deus voluit ut homines consequerentur*).

De fide est, opera bona requiri ad beatitudinem consequendam, ut definivit Concilium Tridentinum, sess. VI, his canonibus. Can. IX: *Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit.* Et Can. XXVI: *Si quis dixerit, justos non debere bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, expectare, et sperare æternam retributionem a Deo, per ejus misericordiam, et Jesu Christi meritum, si bene agendo, et divina mandata custodiendo, usque in finem perseveraverint; anathema sit.* Cum vero in hoc consistat capitalis protestantium error, qui solam fidem ad salutem sufficere dicunt, bonorumque operum necessitatem negant, opportunum erit conclusionem probare auctoritate Sacræ Scripturæ et Sanctorum Patrum. Itaque ipse Christus Luc. XI, 28; inquit: *Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* Et Matth. VII, 21: *Non omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum Cœlorum, sed qui facit voluntatem Patris mei.* Item Apostolus ad Rom. II, 13: *Non enim,* scribit, *auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur.* Ac iterum in I. Corinth. XIII, 2: *Si ha-*

timi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quod aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem recte tendentem in finem, et finem consequentem; sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in II de Cœlo, (text. 62 et seq.): *Eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud.* Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei: unde solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturæ quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritoriæ, ut in primo expositum est, (I quæst. LXII, art. 5); homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam, secundum Philosophum, (I Eth. cap. 9, et X, cap. 6), *beatitudo est præmium virtuosarum operationum.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente, quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli (Heb. II, 10); *Qui multos filios in gloriam adduxerat*; statim a principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apos-

---

buero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Ipseque exponens cujusmodi debeat esse fides quæ ad justificationem requiritur, hæc habet ad Galat. V, 6: *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides quæ per charitatem operatur.* Expressius vero Jacobus Apostolus in sua epistola, III, 24, ait: *Ex operibus justificatur homo et non ex fide tantum:* quia nempe ut postea sequitur: *Fides sine operibus mortua est.* Sancti Patres videntur data opera scripsisse ad hos novatores refellendos. Origenes (Hom. I. in lib. Josue): *Opera bona*, inquit, *nos ad futuram vitam velut fidele viaticum comitantur.* S. Joan. Chrisostomus (Homilia LXIV, in Matth.) ait: *Nisi vitam fide nostra dignam ducamus, extremas dabimus pœnas.* Et S. Augustinus (Serm. XVI, cap. VI, de verbis Apostoli): *A fide*, inquit, *incipit homo, sed et dæmones credunt et contremiscunt... Adde ergo fidei spem... spei ipsi adde charitatem.* Et Serm. XXVII, cap. 1: *Domus Dei*, scribit, *credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.* Et Gregorius Nyssenus (in Orat. Catech. cap. 40): *Bona quæ in promissionibus proposita sunt his qui recte vixerunt, describi verbis non possunt.* Deniqne S. Cyprianus (in Serm. de Cœlo et livore) ait: *Tunc nos demum eo pervenire posse, ut Deum videre contingat, si ipsum nunc delectemus actibus nostris.* Denique hic pestiferus error rejici debet ex eo quod omnia virtutum incitamenta tollat, necessitatem bonorum operum excludens, quo etiam omnibus vitiis, ac peccatis viam aperit; quæ omnia non minus exitiosa quam absurda sunt.

tolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnis homo appetat beatitudinem (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in III de Anima, (tex. 29): sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit in XIII de Trinit. (cap. 4), patet ex hoc quod quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus: non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, esentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est (qu. III, art. 8): sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quod Deus per essentiam ab homine videatur; unde hoc non appetunt; ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in XIII de Trinit. (cap. 5), quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil male vult:* sed non omnes hoc volunt; quidam enim male aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle: non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIII de Trinit. (cap. 3), *Si mimus dixisset* (1)*: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in sua non cognosceret voluntate*: quilibet ergo vult esse beatus (2).

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum communem rationem beatitudinis; et sic necesse est quod omnis homo beatitudiuem velit. Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est (art. 3, et quæst. I, art. 5 et 7). Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere, ut voluntas satietur; quod quilibet vult. Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat: et per consequens quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit

---

(1) De his etiam infra, quæst. X, art. 1 et 2, et part. I, quæst. XIX, art. 1, et quæst. LXXXII, art. 1 et 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 88, et III, cap. 97, et *De Ver.* quæst. XXII, art. 5 et 6, et *De Malo*, quæst. VI, art. 4 corp. et *Ethic.* lib. III, com. 5.

(1) Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan., *Si unus dixisset*. Augustinus, *Si dixisset*; sed *mimus* ex superioribus apud ipsum subintelligitur. *Si mimus dixisset*; ille nempe, qui promisserat in theatro se singulorum voluntates declaraturum stato die, ac deinde cum omnes in theatrum ad ejus rei experimentum capiendum, et faciendam fidem confluxissent, palam dixerat: *Vultis omnes vili emere, et care vendere.* NICOLAI.

(2) (CONCLUSIO. *Quanquam non omnes id appetant in quo beatitudo vera consistit, omnes tamen universale et perfectum bonum naturaliter appetere certum est, in quo consistit communis ratio beatitudinis.)*

De hoc nulla est dubitatio juxta duplicem sensum quo in corpore sumitur beatitudo; hoc enim ex sensu intimo et experientia constat. Omnes enim beati

quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quod aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter, et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est (in corp. et quæst. I, art. 5). Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiæ operativæ, vel ex parte objecti: et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum, quod ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia quæ vult,* vel *cui omnia optata succedunt,* quodam modo intellecta est bona et sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quod qui habet omnia quæ vult est beatus; nihil enim satiat naturalem hominis appetitum, nisi bonum perfectum quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; inquantum hujusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio interdum accipit ut vera, quæ impediunt a cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil male* (1) *velit*; quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est qui habet omnia quæ vult* (2).

---

esse volumus, et nullus vult esse miser. Imo ex hoc innato universali ac constanti desiderio felicitatis in omnibus hominibus argumentum eruitur ad ostendendam existentiam Dei, immortalitatem animarum, etc. etc: adeo firmum evidensque patet hujusmodi desiderium. Scholastici duplicem quæstionem movent de modo quo omnes homines appetunt beatitudinem in communi; utrum scilicet appetant illam naturaliter et necessario, et utrum appetant illam summe, de quibus videri potest Valentia dis. I. quæst. v, puncto 1. Tamen verum est dictum illud Sti. Augustini Serm. LXCI: *Scio quod omnes vultis beate vivere, sed unde homo beate vivat, hoc non vultis quærere.*

(1) Aliæ editiones; *mali.*

(2) Ad quæstionem, "utrum omnes homines appetant beatitudinem naturaliter et necessario,„ distinguendum est inter appetitum naturalem *non elicitum*, qui scilicet est ipsa rei capacitas et propensio ad aliquid, et appetitum *elicitum*, qui est motus consequens aliquam cognitionem. Appetitu non elicito omnes homines volunt naturaliter et necessario beatitudinem tum in communi tum in particulari. Nam hoc nihil aliud est quam habere naturæ quoddam pondus et capacitatem ad rem illam, quæ objective terminat conceptum communem veræ beatitudinis, et etiam particularem, id est, ad fruitionem Dei quæ cognoscitur esse vera beatitudo: sed non est in ullius hominis libertate positum, ut hanc naturæ capacitatem habeat vel non habeat, cum omnes naturaliter atque adeo necessario illam habeant: ergo omnes naturaliter et necessario appetunt appetitu naturali non elicito beatitudinem in communi et in particulari. Si vero loquamur de appetitu elicito, distinguendum est inter appetitus necessitatem quoad *exercitium* et quoad specificationem. Primo modo homo non appetit necessario beatitudinem: nam experimur frequenter nos a tali appetitu cessare, sicut etiam interdum desistimus a cogitatione ejus. Secundo modo omnes appetunt necessario beatitudinem in communi, hoc est, abstracte cognitam sub ratione summæ felicitatis. Et hæc est sententia Augustini cum dicit omnes homines naturali instinctu beatos esse velle. Loquitur autem de beatitudine etiam in particulari, nam alibi dicit: *Cum beati esse omnes homines volunt, si vere volunt, profecto et esse immortales volunt.* Est autem immortalitas de ratione veræ beatitudinis in particulari.

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO (1).—(In octo articulos divisa).

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideo omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes.

Primo ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. Secundo de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passiones.

Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione (2) humanorum actuum; secundo de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis, mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.—2.° Utrum inveniatur in animalibus brutis.—3.° Utrum voluntarium esse possit absque omni actu.—4.° Utrum violentia voluntati possit inferri.—5.° Utrum violentia causet involuntarium.—6.° Utrum metus causet involuntarium.—7.° Utrum concupiscentia involuntarium causet.—8.° Utrum ignorantia.

ARTICULUS I.

Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nyssenum, et Damascenum et Aristotelem (1): sed

(1) In aliquibus editionibus huic quæstioni præmittitur titulus; *Tractatus de actibus humanis.*

(2) Aliæ editiones; *de consideratione.*

(1) Greg. Nissenum, vel potius Nemesium, lib. de *Nat. hom.* cap. 32, in principio;—Damascenum, in lib. II *Orthod. Fidei*, cap. 24;—Aristotelem, in lib. III. *Ethic.* cap. 1.

principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in II de Anima, (text. 54): ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus in VIII Physic. (text. 28) probat quod non invenitur in animalibus aliquis actus (1) novus, qui non præveniatur ab alio (2) motu exteriori: sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est: ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra: non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non convenit; dicitur enim Joan. xv, 5: *Sine me nihil potestis facere*: ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est, quod dicit Damascenus in II lib. Orth. fid. (cap. 24), quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis*: tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis invenitur voluntarium (3).

---

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom.—Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent *motus*.

(2) Forte, *ab aliquo*.

(3) (Conclusio. *Cum homo maxime sui operis finem cognoscat et seipsum ad illum moveat, in illius actibus maxime voluntarium invenitur.)*

Conclusio optime probatur ex ipsa notione *voluntarii*. Ad pleniorem autem dicendorum intelligentiam, præstat in gratiam candidatorum exponere quid sit voluntarium, et præcipuas ejus divisiones.—Voluntarium recte definitur: *Actus procedens a principio intrinseco seu a voluntate cum cognitione finis*. Quod autem aliqui addunt: cum cognitione singularium, in quibus operatio consistit, non significat quod necessario debeant cognosci omnes omnino circunstantiæ, sed quod hæc cognitio sit practica; actio tamen non erit voluntaria

Respondeo dicendum, quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorumdam actuum, seu mo-

---

quoad aliquam circunstantiam, si hæc agentem lateat. Voluntarium dividitur; —1.° In necessarium et liberum. *Necessarium* est illud quod procedit ab appetitu cum judicio determinato ad unum, sine potentia ad oppositum, ut in brutis; et in motibus humanis prævenientibus deliberationem rationis. *Liberum* est quod procedit a voluntate cum judicio indifferenti, et potentia ad oppositum, ut ea quæ cum plena advertentia aguntur circa bona creata et particularia.—2.° In voluntarium *simpliciter*, et voluntarium *secundum quid*. Illud procedit ex plena voluntatis inclinatione sine ulla repugnantia: hoc vero procedit quidem ex voluntatis consensu, sed cum repugnantia, cujusmodi est projectio mercium in mare, metu naufragii.—3.° In voluntarium perfectum et imperfectum. *Perfectum* est quod procedit ex perfecta cognitione finis, et convenit soli naturæ rationali: *imperfectum* est quod procedit ex imperfecta cognitione finis et mediorum ad finem, sed cum sola apprehensione rei quæ finis est, et tunc convenit etiam brutis.—4.° In voluntarium *in se*, seu *expressum*, et voluntarium *in causa*, seu *implicitum* vel *virtuale*. Primum illud dicitur quod est volitum in se ipso et immediate: secundum vero non est volitum in se, sequitur tamen ex aliquo per se et in se volito, et ideo censetur volitum in alio tamquam in causa: sic dicitur voluntarium homidicium patratum ab eo qui se voluntarie inebriavit prævidens saltem in confuso se, cum ebrius sit, homicidii capacem fore. Ut hoc voluntarium imputetur ad meritum vel demeritum tria concurrere debent; (*a*) quod agens ponendo causam advertat saltem in confuso, hujusmodi effectum fore ex illa causa sequuturum; (*b*) quod possit impedire talem effectum causam tollendo; (*c*) quod teneatur tollere vel illam non ponere.—Rursus voluntarium *directum* dividitur in actuale, virtuale et habituale. *Actuale* est ipsum actu exercitium voluntatis, vel per *actum signatum*, dum quis per re-

tuum (1) principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorumdam autem motuum, vel actuum, principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide. Eorum autem quæ a principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est (qu. 1, art. 1): illa perfecte moventur a principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur a principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio a quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, eorum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit a propria inclinatione; et inde est quod voluntarium dicitur esse secun-

---

flexionem signat actum quem exerciturus est, dicens: "Volo hoc facere,„ vel per *actum exercitum*, cum quis sine tali reflexione super suum actum, attente agit, ut sacerdos consecraturus. *Virtuale* est voluntarium actuale quod præcesit ac moraliter perseverat in agente, quamdiu non fuit revocatum per contrariam volitionem. *Habituale* est illud quod fuit actu elicitum, nec fuit revocatum. sed est vel somno, vel vino, vel notabili temporis mora interruptum, ita ut non influat in actum humanum nec per se nec per virtutem relictam; unde dicit puram concomitantiam habitus alicujus cum actu absque ullo influxu in actum, et ideo non est proprie aliquod voluntarium.—5.° Denique dividitur in voluntarium *positivum*, quod S. Thomas vocat *directum*, et est illud quod a voluntate per realem influxum procedit, ut sunt omnes actus eliciti vel imperati a voluntate: et in voluntarium *negativum*, quod S. Thomas vocat *indirectum*, seu illud quod procedit per meram voluntatis omissionem, ut omissio Missæ in eo qui advertens ad obligationem audiendi illam, studio se donat. Demum dividitur in *expressum*, quod distincte verbis aut signis declaratur, et *tacitum*, quod licet non declaretur, ex facto vel omissione colligitur, juxta regulam: *qui tacet consentire videtur*. Hoc autem tantum intelligendum est in favorabilibus, non autem in odiosis, et dum ille qui tacet, loqui tenetur.

Involuntarium vero dignoscitur e contraria via, nempe ut fiat a *principio extrinseco* contra propensionem voluntatis, ut accidit agenti ex vi aut metu: vel ut fiat sine cognitione intellectus, quæ aut tollitur, aut saltem ligatur, ut accidit operanti ex ignorantia, vel passione. Involuntarium dicitur *privative*, quando solum deest actus volendi id quod potest velle: et dicitur *positive* et *contrarie*, quando scilicet aliquid non solum non est volitum, sed positive nolitum.

Denique notandum est *voluntarium* non esse idem ac *spontaneum*, quod nempe fit sponte, et ex voluntatis inclinatione, nullo cogente præcepto, vel metu, vi, aut dolo: etenim omne voluntarium est spontaneum, sed non e contrario omne spontaneum est voluntarium. Aliquando etiam accipitur voluntarium pro *libero*, sed revera non sunt idem: nam omne liberum est voluntarium, sed non omne voluntarium est liberum.

(1) In edit. Rom. deest *seu motuum*.

dum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde cum homo maxime cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium ejus sit intra, non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo: uno modo inquantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem (1), incipit moveri ad ipsum. Alio modo inquantum per exteriorem motum incipit aliqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, puta per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliqua alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est (ad 1); hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum, quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit, sicut a primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ, quod motus naturæ sit a Deo sicut a primo movente, inquantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii, quod sit a Deo, inquantum voluntas a Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus, quod sint a principio intrinseco.

(1) Vel transposita constructione, *cervum appropinquantem videns per ejus motum*, id est, ex ejus motu appropinquantem deprehendens. (Nicolai).

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim a voluntate dicitur: voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in III de anima, (text. 42), non potest esse in brutis animalibus: ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum: sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit, lib. II Orth. fid. (cap. 27): ergo in

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 25, art. 2, ad 6, et III, dist. 27, quæst. I, art. 4 ad 3, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 2 ad 1, et *Eth.* lib. III, lect. 4 et 5.

brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit (ibid. cap. 24), quod *actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium*: sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium: ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in III Ethic. (cap. 1,) quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario*, et idem dicunt Gregorius Nyssenus et Damascenus (1.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.), ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis animalibus (1).

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas nominat rationalem appetitum, et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem denominative dicitur a voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem: et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, inquantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem (2).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur

---

(1) (Conclusio. *In solis hominibus, finis cognitionem perfectam habentibus, voluntarium secundum perfectam rationem invenitur: in brutis vero animalibus non nisi secundum imperfectam.)*

Perspicue patet. Nam imperfecta cognitio finis est, quæ in sola apprehensione rei, quæ finis est, consistit, absque eo quod cognoscatur ratio et dignitas finis, et ordo et proportio mediorum ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis per sensum et æstimationem naturalem.

(1) In Imperiali et aliis deest; *animalibus.*

(2) Tametsi nec proprie voluntarium sed spontaneum dici debet ex græco ἑκουσιον, quod quia tamen in hominibus voluntate fit, extensive voluntarium appellatur. (Nicolai.)

(3) De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 5 ad 2, et *Sent.* II, dist. 25, art. 3

quod est a voluntate: sed nihil potest esse a voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis: ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle: sed *non velle* involuntarium causat, quod opponitur voluntario: ergo voluntarium non potest esse, actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est (art. præc,): sed cognitio est per aliquem actum: ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium: sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle: ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle (1).

---

corp. et ad 5, et *De Malo*, quæst. XI, art. 1 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Potest nonnunquam voluntarium esse sine exteriori actu cum interiori, ut quando vult non agere; quandoque vero absque interiori actu, ut cum non vult agere.)*

Quæstio est de voluntario negativo, seu indirecto, ut vocat hic S. Doctor, quale inveniri potest in omissione seu effectu ad illam secuto. De voluntario enim positivo et directo certum est, quod non possit esse sine omni actu, cum procedat ab agente per influxum positivum. Itaque ait Billuart: omissio potest esse indirecte seu negative voluntaria, absque omni actu voluntatis, qui sit de essentiali ejus ratione; non potest tamen esse sine actu, qui sit causa vel occasio ejus. Quæ facile probatur conferendo hunc articulum cum articulo 5, quæstionis LXXI, ubi S. Thomas contrarium videtur asserere. Utrumque autem bene conciliatur, attendendo S. Doctorem hic loqui de indirecte voluntario formaliter et essentialiter. Itaque sensus hujus articuli est negationem sive omissionem actus, quæ indirecte est voluntaria, secundum se et formaliter actum non includere, id quod est verissimum, cum sit negatio. Infra vero quæst. LXXI, cum docet omnem omissionem voluntariam esse cum aliquo actu, loquitur causaliter, et sensus est omissionem voluntariam provenire semper ex aliquo actu, qui fuerit causa ipsius. Sylvius vero observat accurate discernendum esse inter omissionem voluntariam et omissionem culpabilem, similiterque inter omissionem et omissionis effectum vel opus quod omissionem consequitur: et has conclusiones ponit.—I. Ut omissio sit voluntaria, requiritur et sufficit, ut quispiam scienter sive directe, sive indirecte seu interpretative, omittat opus quod poterat facere. Et propterea, ut omissio sit voluntaria, non tamen culpabilis, non est necessarium quod omittens obligetur ad faciendum id quod omittit, sed satis est quod omittat id quod poterat non omittere; quia obligatio non est de ratione voluntarii simpliciter loquendo, sed solum requiritur ad voluntarium culpabile.—II. Ut omissio quæpiam sit voluntaria et culpabilis, tria requiruntur. Primum est, quod quis potuerit agere. Secundum, quod debuerit agere. Tertium, quod non egerit. Si enim non potuerit agere, non potest ipsi imputari quod non egerit, cum nemo peccet in eo quod vitare non potuit: et similiter, si potuit quidem agere, sed non debuerit non agere.—III. Similiter, ut opus seu effectus omissionem consequens, sit voluntarius, atque adeo imputetur illi qui quippiam omittit, hæc tria requiruntur. Primum, quod effectum istum impedire potuerit. Secundum, quod eumdem impedire debuerit. Tertium, quod non impedierit. Id enim quod sequitur ad defectum actionis, hoc est, ad omissionem, tunc solum reducitur in omittentem sicut in causam, quando potest et debet agere, et tamen non agit. Unde ipse S. Thomas in 2ª-2æ quæst. LXXIX, art. 3 affirmat omissionem, id est, omissionis peccatum importare prætermissionem boni non cujuscumque, sed debiti.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directe, quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens, sicut calefactio a calore; alio

modo indirecte, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando.

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur, sicut in causam, in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest et debet agere (1). Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret. Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipso existens; et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere (2).

Ad primum ergo dicendum, quod volutarium dicitur, non solum quod procedit a voluntate directe sicut ab agente, sed etiam quod est ab ea indirecte, sicut a non agente.

Ad secundum dicendum, quod *non velle* dicitur dupliciter: uno modo prout sumitur in vi unius dictionis, secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo;* unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*, ita hoc quod est; *non velle legere*, significat *velle non legere*; et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis, et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

(1) Hinc tria requiruntur ut omissio sit voluntaria et culpabilis, scilicet 1.° quod quis potuerit agere; 2.° quod debuerit; 3.° quod non egerit. Ita Sylvius, Gonet, Tournely et alii ex his verbis S. Thomæ.

(2) In Imperiali et aliis deest; *agere.*

Ad tertium dicendum, quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut *non velle et non agere*, cum tempus fuerit, est voluntarium, ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV.

Utrum violentia voluntati possit inferri (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi a potentiori: sed aliquid est humana voluntate potentius, scilicet Deus: ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur a suo activo, quando immutatur ab eo: sed voluntas est vis passiva; est enim *movens motum*, ut dicitur in III de Anima, (text. 54): cum ergo aliquando moveatur a suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est, qui est contra naturam: sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit, IV Orth. fidei, (cap. 21): ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in V de Civit. Dei, (cap. 10), quod *si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate:* omne autem coactum; fit ex necessitate; ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum; ergo voluntas non potest cogi ad agendum (2)

(1) De his etiam part. I, quæst. LXXXII, art. 1 corp. et ad 1. et *Sent.* IV, dist, 29, art. 1, et *De Verit.* quæst. XXII, art. 5 et 8, et quæst. XXIV, art. 4, et *Rom.* VI, lec. 4.

(2) (CONCLUSIO. *Impossibile est voluntati quoad proprium ejus actum, qui est velle ipsum, violentiam inferri; sicut contingit quoad actus imperatos, quos videli-*

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis: unus quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet *velle*; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui qui a voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur: sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum. Potest enim lapis per violentiam ferri sursum; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit

---

cet exercet mediante alia potentia quæ propter exteriora aliqua ab actu suo impediri potest.)

Sic exposita conclusio clara est et communiter admittitur: sed difficultas est, utrum Deus possit inferre violentiam voluntati, quoad actus elicitos. Ad explicationem hujus difficultatis, ait Valentia, in primis est observandum, quod sicut dupliciter accidit, rem aliquam naturalem vim pati, videlicet negative, ut cum lapis contra propriam inclinationem prohibetur descendere: et positive, ut cum violenter ascendit; sic etiam dupliciter intelligi potest, voluntatem cogi quoad actus elicitos, ut ex argumentis propositis apparet. Uno modo positive: si nimirum ab extrinseco cogeretur habere actum internum, qui repugnet ipsius inclinationi. Altero modo negative: si prohibeatur actum habere ad quem ita naturaliter inclinatur, ut illius negatio sit contra ipsius voluntatis inclinationem.

Hoc posito, si loquamur de coactione *positive*, communis sententia est, voluntatem quoad actus internos seu elicitos non posse cogi, ne per potentiam quidem Dei absolutam. Id probatur manifeste ex fundamento rationis D. Thomæ, hoc modo. Nam quicumque actus in voluntate ponatur, vel ille est vere actus voluntatis, quem scilicet voluntas aut eliciat, aut certe elicere potuerit, quemque ipsa sustentet, et per quem denique velit aut nolit aliquid: vel non est vere actus voluntatis, sed illi solum per indistantiam conjunctus, sicut posset, verbi gratia. Deus conjungere entitatem alicujus actus cum entitate lapidis, eamque juxta lapidem conservare. Si actus talis est vere actus voluntatis, necese est habeat cum ipsa voluntate proportionem; non enim potest voluntas aliquid velle per hujusmodi actum, cum quo nullam ipsa proportionem habeat; et sic jam erit talis actus secundum voluntatis inclinationem, atque adeo non coactus, sed voluntarius. Si autem vere non est voluntatis actus, tunc non poterit censeri voluntas per illum cogi: siquidem nullo modo est actus ipsius. Patet itaque esse impossibile, ut aliquis actus sit actus voluntatis, et tamen sit coactus, atque adeo ut voluntas positive cogatur in hujusmodi internis actibus. Si vero loquamur de coactione *negative*, videtur quod voluntas possit cogi quoad actus elicitos, saltem ab ipso Deo, et quoad aliquod objectum. Potest enim Deus de potentia absoluta negare concursum beato necessarium, ita ut videns clare essentiam divinam, atque adeo positis omnibus requisitis ad agendum ex parte ipsius beati, non eliciat is tamen actum dilectionis erga Deum. Sed eo casu jam voluntas beati sustinebit negationem hujusmodi actus dilectionis, omnino contra inclinationem suam naturalem, quod est negative cogi quoad eum actum: ergo potest voluntas a Deo negative cogi erga illud objectum quod est Deus clare visus a beato.

ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior quam voluntas humana, potest voluntatem humanam (2) movere, secundum illud Proverb. XXI, 1: *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, inclinabit illud;* sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod non semper est motus violentus, quando passivum immutatur a suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum, quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum ei contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, in quantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem sensus, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V.

Utrum violentia causet involuntarium (3).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur: sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est (art. præc.): ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damascenus et Philosophus dicunt: (1) sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur: ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est a voluntate, non potest esse involuntarium: sed aliqua violenta sunt a voluntate, sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit, et sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem: ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Philosophus et Damascenus dicunt (locis infracit.), quod *aliquid est involuntarium per violentiam* (2).

---

(1) Hinc S. Anselmus (De lib. arb. cap. 6) ait: *Invitus nemo potest velle, quia non potest velle, nolens velle.*

(2) In edit. Rom. deest, *humanam.*

(3) De his etiam sup. art. 4 corp. et infra, art. 6 ad 1, et quæst. LXXIII, art. 6 corp. et 22, quæst. LXXXVIII, art. 6 ad 1, et *De Malo*, quæst. VI.

(1) Damascenus, libro III *Orthod. fidei*, cap. 21, et Aristoteles in III *Ethic.* cap. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Cum violentia sit a principio extrinseco, voluntarium vero sicut et naturale a principio intrinseco, necessarium est violentiam causare involuntarium.)*

Videntia duplex potest esse. *Simpliciter* et *absolute*, quando quis omni quo potest modo resistit, et *secundum quid*, cum pro viribus non resistit. Prima causat involuntarium, quia quando voluntas patientis resistit agenti extrinseco onnimoda resistentia, tunc actio agentis nulla ratione erit volita a patiente, quia erit contra omnem illius voluntatis inclinationem, et per consequens simpliciter involuntaria. Violentia *secundum quid et insufficiens*, non tollit, sed dumtaxat minuit voluntarium. Ratio est, quia ubi voluntas non resistit quantum potest, ibi remanet in parte aliqua ratio voluntarii. Et secundum majorem vel minorem quam adhibuit resistentiam, ejus actio erit magis vel minus voluntaria et culpabilis, (S. Ligorius). At aliquando, ait Scavini, non

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali, quod utrumque sit a principio intrinseco; violentum autem est a principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem: quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est autem supra (art. præc.), quod voluntarium dicitur non solum actus, qui est immediate ipsius voluntatis, sed etiam actus a voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediate ipsius voluntatis, ut supra dictum est (art. præc.) violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam; et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum, quod sicut naturale dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est, a natura sicut a principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco; sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia licet ille qui patitur, non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VIII Physic. (text. 27), motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est, quod secundum appetitum moveatur, et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

---

requiritur resistentia absoluta, continua et externa illatæ coactioni, scilicet ubi ex una parte inutilis foret, et ex alia non indicat consensum, neque est de necessitate ad scandalum vel religionis injuriam avertendam. Sic martyres ducti ad templa paganorum non peccabant, quamvis propriis pedibus ambularent.

Nota, ait Billuart, semel pro semper, quod dum dicitur sive violentiam, sive metum, sive concupiscentiam, sive ignorantiam causare involuntarium, non sit sensus quod physice influant in actum voluntatis ipsam involuntarietatem, ut ita dicam, sed quod vel physice, vel moraliter moveant ad actum, qui vel simpliciter, vel secundum quid contrarietur inclinationi voluntatis. Proprius ergo sensus horum articulorum est, quod actus ex violentia, metu, concupiscentia, et ignorantia sint involuntarii simpliciter vel secundum quid, in quantum supponunt in agente inclinationem simpliciter, vel secundum quid contrariam præsenti actui, ad quem movent.

ARTICULUS VI.

Utrum metus causet involuntarium simpliciter (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati: sed violentia causat involuntarium simpliciter: ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale: sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum, ipso manente; sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium: ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid, quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter: sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolute; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet, ut vitetur malum quod timetur: ergo quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit et etiam Philosophus (2), quod *hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria* (3).

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in III Eth. (cap. I), et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo de homine: *hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis recte consideret, magis

---

(1) De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, et *Sent.* IV, dist. 29, quæst. I art. 2, et *Quodl.* V, art. 10, et II. *Corinth.* cap. IX. com. 3, et *Ethic.* lib. III, com. 2 et 4, fin.

(2) Vel Nemesius, lib. de *Natur. hom.* cap. 30; et Philosophus in III *Ethic.* cap. 1, non procul a principio.

(3) (Conclusio. *Quod per metum fit, simpliciter voluntarium est, secundum quid autem involuntarium.)*

Metus definitur: *Mentis trepidatio ob causam instantis mali vel futuri.* Potest esse *levis*, si leve malum timetur, vel grave, sed ex causa levi et improbabili: et *gravis*, si timetur malum grave ex causa valde probabili. Communiter censentur mala gravia, mors, mutilatio membrorum, enormia verbera, exilium, infamia, etc. In cæteris pensanda est gravitas vel levitas metus, præsertim ob diversam indolem et personarum qualitatem; pueros enim et mulieres vehementer concutit, quod viros ne leviter quidem tangit. Hic loquitur de eo qui agit ex metu, tamquam causa unice movente ad agendum, non autem de eo qui agit cum metu concomitante, qui certe non tollit voluntarium.—Conclusio recte probatur in littera, et communiter a theologis admittitur.

Ex hac doctrina, ait S. Ligorius, plura colliguntur ad praxim.—1.° Contractus, qui fiunt ex metu gravi, de jure naturali sunt validi, quia simpliciter voluntarii,—2.° Contractus hujusmodi per metum injuste incussum, rescindi possunt, et in irritum revocari ab eo qui passus est injnriam: ita Alex. III, *c. Abbas.* tit. *de his quæ vi*, etc. Innoc. III, *c. ad Audientiam.*—3.° De jure tamen positivo plurimi contractus facti per metum gravem injuste incussum, sunt invalidi, et irritati per Ecclesiam, aut per legem civilem justis de causis. Hujusmodi sunt contractus matrimoniales facti per metum gravem injuste incussum, etiam juramento firmati; *c. Significavit, de eo qui duxit, c. Cum locum, c. Veniens, tit. de Sponsal:* item dotis promissiones, et solutiones similiter extortæ, vota solemnia, et similia.

sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu; secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc, id quod fit, est in actu, secundum quod est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur: sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est: unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum; et ideo est involuntarium secundum quid, id est, prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum, sed etiam secundum hoc quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo quod in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit (1). Et ideo, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit.), ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solum dicitur quod *violentum est cujus principium est extra*, sed additur, *nihil conferente vim passo*; quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album, sed ea quæ relative dicuntur, variantur secundum comparationem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se, quasi absolute, sed etiam propter aliud, quasi relative. Et ideo nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparationem ad aliud (2).

Ad tertium dicendum, quod illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium (3).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia causet in-

---

(1) Romana et Patavina et Imperialis omittunt; *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit*. Sequitur lectionem Nicolai, quæ pleniorem sensum facit.

(2) An *ad illud?* an vero redundat *per comparationem ad aliud?* (Veneta).

(3) De his etiam 2-2, quæst. XLII, art. 1 corp. et *Eth.* lib. II, lect. 3, cont. 5, et lec. 4.

voluntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia: sed metus causat quodammodo involuntarium: ergo etiam et concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita incontinens propter concupiscentiam: sed timor aliquo modo causat involuntarium: ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio: sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in VI Eth. (cap. 5), quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ; ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II, Fid. Orth. cap. 24,): *Involuntarium est misericordia ve indulgentia dignum et cum tristitia agitur*: sed neutrum horum competit ei, quod per concupiscentiam agitur: ergo concupiscentia non causat involuntarium (1).

Respondeo dicendum, quod concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed

---

(1) (Conclusio. *Voluntarium aliquid dicitur ex eo quod voluntas in illud fertur; concupiscentia igitur non causat involuntarium, sed magis aliquid voluntarium facit.)*

Per concupiscentiam hic intelligitur: *Motus seu passio appetitus sensitivi quo inclinamur ad aliquod bonum sensibile prosequendum:* et alibi ab Angelico definitur: *Pronitas ad inordinate appetendum.* Concupiscentia duplex est; *antecedens* quæ omnem voluntatis deliberationem præcedit et consensum quem allicit; et *consequens* quæ excitatur seu imperatur a voluntate, imo oritur ex consensu voluntatis jam præstito. — Concupiscentia consequens non diminuit voluntarium et peccatum, sed magis auget, quia illa vel est libere quæsita ad ulterius peccandum, ut accidit in eo qui per turpes lectiones se ad inhonesta accendit; vel est effectus magnæ intensitatis in peccando, et sic verum est, quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat. Concupiscentia vero antecedens non tollit voluntarium, sed potius facit aliquid voluntarium et auget ratione majoris propensionis. Ubi non dicitur quod concupiscentia faciat esse magis voluntarium, sive quod augeat voluntarietatem, sed quod magis faciat voluntarium quam involuntarium; illa enim verba sunt comparative intelligenda, ut significent quod concupiscentia, cum sit passio inclinativa voluntatis, ex propria ratione magis habet quod causet voluntarium quam quod causet involuntarium, ut exponunt Conradus, Azor, Vasquez, et alii. Sed ratione *cognitionis* concupiscentia antecedens minuit voluntarium; imo aliquando tollit omnino voluntarium, quia aufert omnem cognitionem. Nam vehemens concupiscentia impedit, ne mens ab objecto in quod tendit rapta et illecta, consideret turpitudinem actus et offensam Dei. Ex quo colligitur quod motus concupiscentiæ qui a theologis *primo primi* dicuntur, quia omnem prorsus voluntatis consensum et libertatem antevertunt, cum sine rationis advertentia et voluntatis consensu exurgant, sunt involuntarii et inculpabiles. Unde merito a Pio V, Gregorio XIII et Urbano VIII, damnata est propos. LXXV. Baji: *Motus pravi concupiscentiæ sunt pro statu hominis vitiati, prohibiti præcepto,* non concupisces; *unde homo eos sentiens et non consentiens, transgreditur præceptum,* non concupisces; *quamvis transgressio in peccatum non imputetur.* Motus vero *secundo primi,* qui saltem supponunt semiplenum consensum voluntatis, non tollunt omnino voluntarium, sed tamen minuunt.

bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quam concupiscentia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quod in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult: sed timidus agit contra id, quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum, quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quod concupiscentia voluntarium tolleret: nec tamen proprie esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solum consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quod voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicetur (qu. LXXVII, art. 6 et 7).

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit lib. II, Orth. fid. (cap. 24): sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud I ad Corinth. XIV, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur*: ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. XIV, 22: *Errant qui operantur malum*: si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quod omne peccatum esset involuntarium; quod est contra Augustinum dicentem (Retract. I, cap. 15,) quod *omne peccatum est voluntarium.*

3. Præterea, involuntarium cum tristitia est, ut Damascenus dicit (loc. cit.): sed quædam ignoranter aguntur, et sine tristitia, puta si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere, putans occidere cervum: ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est, quod Damascenus et Philosophus dicunt, (ubi sup.) quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam* (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XIX, art. 6 corp. et quæst. LXXVI, art. 3 et 4, et *Sent.* I, dist 39, quæst. I, art. 1 ad 3, et dist. 43, art. 1 ad 2, et *De Malo*, quæst. III, art. 8 corp.

(1) [Conclusio. *Ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, voluntarium simpliciter causat, non autem involuntarium. ignorantia vero quæ concomitatur voluntatis actum, ut illius quod sic agitur, quod etiam si sciretur, ageretur, facit non voluntarium; ea autem ignorantia quæ causa est volendi id quod alias quis non vellet, simpliciter involuntarium facit.)*

Ignorantia generatim est: *Carentia scientiæ debitæ.* Ignorantia multiplex est, et dividi solet in ignorantiam simplicis privationis, et ignorantiam pravæ dispositionis. Prior est carentia scientiæ, cujus quis fuisset capax pro tali tempore et statu, ut si adultus ignoret ea quæ noscere potuisset. Secunda est positiva deceptio, et error contrarius veritati. 2. Dividitur in ignorantiam juris, et facti. Ignorantia juris est, cum quis legem, seu aliquid esse præceptum aut prohibitum ignorat; v. g., si

Respondeo dicendum, quod ignorantia habet causare involuntarium ea ratione qua privat cognitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est (art. 2), non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat. Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis; uno modo *concomitanter*, alio modo *consequenter*, tertio modo *antecedenter*. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur: tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat, sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in

---

quis ignorat in vigilia Pentecostes esse præceptum jejunium ex consuetudine. Ignorantia facti est, si quis nesciat factum ipsum esse prohibitum, quod revera non licet: ut si quis ignoret esse carnem quam comedit die jejunii. 3. Divitur in *concomitantem*, *consequentem*, *et antecedentem*. Ignorantia *concomitans* est illa, qua quis ignorat id quod agit, sed adhuc ageret, si non ignoraret, Talis est ignorantia illius, qui ignorans occidit hostem, putans occidere cervum; tamen si sciret, etiam occideret. Hæc ignorantia non est causa actionis, sed tantum per accidens actionem comitatur.

Ignorantia *consequens* dicitur illa, quæ sequitur determinationem voluntatis, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria, et procedit a libera voluntate. Hæc ignorantia consequens subdividitur in *voluntariam directe*, seu *affectam*, in voluntariam *indirecte seu crassam*, et ignorantiam *malæ electionis*. Prima est illa, qua voluntas directe vult ipsam ignorantiam; ut cum aliquis vult ignorare, vel ut excusationem peccati jam commissi habeat, vel ut non retrahatur a peccato committendo; juxta illud Job, c. 21, v. 14. *Scientiam viarum tuarum nolumus*: et Ps. 35, v. 3. *Noluit intelligere, ut bene ageret*. Hac ignorantia laborant ii qui data opera, nec consilium petunt in dubiis, nec conciones et catecheses adeunt, ne in malam fidem incidant, et a suo proposito deterreantur. Ignorantia *indirecte voluntaria*, seu *crassa* est, quando quis non affectat ignorare, sed negligit addiscere ea quæ scire potest, et debet. Et secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quæ quis scire tenetur, dicitur voluntaria, quasi proveniens a negligentia. Tandem ignorantia *malæ electionis* est illa, quæ actu non considerat quod hic et nunc considerare potest, et debet, et provenit ex passione, vel ex habitu.

Ignorantia *antecedens* est illa, quæ omnino antecedit consensum voluntatis, ita ut nullo modo sit voluntaria, et tamen est causa volendi id quod alias non volet si sciret, puta cum aliquis adhibita diligentia interfecit hominem, quem credit esse feram. Hæc ignorantia appellatur etiam *invincibilis*. De hac tamen ignorantia invincibili, sicut et de ignorantia vincibili hic non loquimur, quia de iis sermo fit in *tract. de Leg.*

Dico 1, quod ignorantia *antecedens* causat *simpliciter* involuntarium, quia nullo modo est volita, et vere invincibilis, quod nulla morali diligentia superari potest, ideoque est inculpabilis. Ita DD. communiter. Utrum vero dari possit ignorantia hujusmodi invincibilis de præceptis juris naturalis saltem de conclusionibus mediatis, vide *tractatum de Legibus*.

Dico 2, quod ignorantia concomitans neque facit *voluntarium* neque *involuntarium*. Quia hæc ignorantia, neque inducit ad volendum, neque ad non volendum, neque est causa, neque effectus voluntatis operantis, sed per accidens se habet sive ad actum voluntatis, sive ad opus quod agitur. Solum dici potest quod facit non *voluntarium*, non enim esset actu volitum, quod ignoratum est. Ita S. Thom., 1. 2., qu. 6. art. 8, Sylv., Gonet., Cont., Tourn., aliique communiter.

Dico 3, quod ignorantia consequens non causat *involuntarium simpliciter*. Quia hæc ignorantia est voluntaria, et habet voluntatem pro causa: non igitur dici potest *involuntaria simpliciter*, sed saltem causat *involuntarium secundum quid*, ut ait S. Thom., loc. cit. Nam si operans sciret esse malum actum illum, ad quem ex passione inducitur, certe non vellet illum facere. (S. Alphonsus Maria de Ligorio).

exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit involuntarium, ut Philosophus dicit (loc. cit.), quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati: sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum, quod ignoratum est. Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos (art. 3,) uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur a peccando, secundum illud (Job, XXI, 14): *Scientiam viarum tuarum nolumus*; et hæc dicitur *ignorantia affectata:* alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est (art. 3). Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere, et secundum hunc modum ignorantia universalium juris, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsente. Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod alias non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret; puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire; secunda autem, de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est (in corp.): tertia vero, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem (1).

---

(1) In hoc articulo diligenter advertendum est, quod, cum ignorantia consequens voluntatem tripliciter ponatur, scilicet affectata, malæ electionis, et juris, et prima differat ab aliis in hoc, quod ipsa est objectum actus voluntatis; est enim volita: aliæ vero sunt quasi objectum voluntatis potentis, et debentis ipsas abjicere. Sunt enim ideo voluntariæ, quia voluntas potest et debet actualiter considerare, et applicare ad opus, et sic excludere ignorantiam malæ electionis: et similiter velle acquirere scientiam sibi necessariam tempore debito, et sic excludere ignorantiam juris. Inter has enim duas, cum differentia sit, quod ignorantia *electionis* consistit in ipsa voluntaria actuali inconsideratione, ignorantia vero *juris* voluntaria in habituali privatione scientiæ, quandocumque aliquis ex actuali oblivione ejus, quod scit, et habitualiter meminit, operatur, neutram ignorantiam incurrit; quoniam omnium reminisci, supra homiuis est facultatem. Quocirca, si quis certa intentione perseverans nullo modo peccandi mortaliter, et sciens contractum talem sapere usuram, et nihilominus non recolens actualiter ejus, quod habitualiter scit, facit talem contractum, non peccavit mortaliter. Et similiter sciens, Socratem sibi notum esse nominatim excommunicatum, et tamen communicans cum eo in divinis; ex hoc, quod non actualiter sibi occurrit, hunc esse excommunicatum, excusatur a mortali. Quilibet enim in se ipso experitur non esse in potestate sua, quod recordetur eorum quæ habitualiter meminit. (Cajetanus).

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Quid sit circumstantia.—2.° Utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ a theologo.—3.° Quot sunt circumstantiæ.—4.° Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens actus humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis, quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmamentum adjungit oratio*: sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his quæ sunt de substantia rei (2), ut definitio, genus, species, et alia hujusmodi, a quibus etiam Tullius (in Topicis ad Trebat.) oratorem argumentari docet: ergo circumstantia non est accidens humani actus.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse; quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra: ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens: sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia: non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. XVIII, art. 3, et *Sent.* IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I, et *De Malo*, quæst. II, art. 4 ad 5, et art. 5 in corp. et *Eth.* lib. III, lect. 5, cont. 2, fin.

(2) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolai, et edit. Pat.—Edit. Rom., *quæ sunt subjecta rei.*

Sed contra, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam; sed Philosophus in III Eth. (cap. 1,) circumstantias nominat particularia, id est, particulares singulorum actuum conditiones: ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum (1).

Respondeo dicendum, quod quia nomina, secundum Philosophum (Periher. lib. I, cap. 1), *sunt signa intellectuum*, necesse est, quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis a notioribus ad minus nota; et ideo apud nos a notioribus nomina transfe-

(1) (CONCLUSIO. *Circumstare aliquid dicitur quod quidem est extrinsecum a re, tamen ipsam attingit: circumstantiæ igitur humanorum actuum recte accidentia eorum dicuntur.*

Circumstantia definitur a theologis: *Accidens quoddam moraliter afficiens actum humanum jam constitutum in suo esse tum physico tum morali.* Dicitur, *accidens*, quia est quid extrinsecum entitati actus, qui sine tali accidente concipi et subsistere potest: talis est circumstantia loci sacri in furto. Dicitur, *moraliter afficiens*, id est, modificans actum in ordine ad regulas morum, et ideo conferens ipsi aliquid bonitatis vel malitiæ accidentalis. Dicitur, *actum humanum jam constitutum in suo esse morali*, quia si daret primam et essentialem speciem moralem, jam non esset circumstantia, sed transiret in conditionem objecti, et differentiæ essentialis. Circumstantia dicitur, etiam *formalis*, quæ se tenet ex parte actus, et *objectiva*, quæ settenet ex parte objecti: possunt etiam esse *mutantes* seu *addentes speciem*, vel *aggravantes* aut *minuentes*, de quibus infra dicitur.

runtur ad significandum res minus notas. Et inde est quod, sicut dicitur in X Metaph. (text. 13 et 14), ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiæ ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est quod nomen *circumstantiæ* ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos. Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum a re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur: unde circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi, primo ex substantia actus, secundario vero ex his quæ circumstant actum; sicut primo accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundario vero ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundario.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter, (ut patet V Metaph. text. 16) (1): uno modo, quia inest ei, sicut album dicitur accidens Socratis; alio modo, quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod album accidit musico, inquantum conveniunt, et quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

(1) Hæc parenthesis omittitur in edit. Franci, Imper. Matritensi, et aliis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut album et musicum ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, puta quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse, dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo circumstantiæ se habent ad actus; nam aliquæ circumstantiæ ordinatæ ad actum pertinent ad agentem, non mediante actu, puta locus et conditio personæ; aliquæ vero mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo (1).

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ a theologo. Non enim considerantur a theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est, boni vel mali: sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est; ergo circumstantiæ actuum non sunt a theologo considerandæ.

2. Præterea, circumstantiæ sunt acidentia actuum: sed uni infinita accidunt; et ideo, ut dicitur in VI Metaph. (text. 4), *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica*: ergo theologus non habet consi-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16, quæst. III, art. 1, quæst. I, ad 2, et quæst. II corp.

derare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea, circumstantiarum consideratio pertinet ad rhetorem: Rhetorica autem non est pars theologiæ: ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt (1). Sed involuntarium excusat a culpa, cujus consideratio pertinet ad theologum: ergo et consideratio circumstantiorum ad theologum pertinet (2).

Respondeo dicendum, quod circumstantiæ pertinent ad considerationem theologi triplici ratione.

Primo quidem, quia theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionatur fini secundum commensurationem quamdam quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad theologum pertinet.

Secundo, quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit (qu. XVIII, a 10 et 11, et LXXIII, a 7).

Tertio, quia theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis, ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est (1), et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap 6,) quod in *ad aliquid* bonum est utile: in his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, inquantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exterius adjacent.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quæ omnino per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem circumstantiæ, quia, ut dictum est (art. præc.), sic circumstantiæ sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingant, ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem et Politicum, et ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur vel prætermittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus: ad Politicum autem et Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimode tamen, nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat; ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus vir

---

(1) Loc. cit. in nota supra pag. 78.

(2) (CONCLUSIO. *Cum ex circumstantiis humani actus disponantur in ordinem ad ultimum finem, earum speculatio maxime ad theologum spectat.*)

Circumstantiæ sunt a theologis considerandæ, ut triplici ratione in textu probatur. Quibus addi potest alia, nempe ut possit theologus docere populum ea quæ pertinent ad rectum usum Sacramenti Pœnitentiæ, et ad plurimos casus conscientiæ judicandos.

---

(1) In argumento, *Sed contra*.

tuosis et vitiosis cum Morali; et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium cum Rhetore et Politico.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in III Ethicorum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in III Ethic. (cap. 1, a med.). Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum; hujusmodi autem sunt tempus et locus: ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid bene vel male fiat: sed hoc pertinet ad modum actus: ergo omnes circumstantiæ includuntur sub una, quæ est modus agendi

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantia actus: sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus: ergo nulla circumstantia debet sumi ex causa (2) ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materialem.

Sed contra est auctoritas Philosophi in III Ethicorum (3).

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, et *quan-*

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16, quæst. CXI, art. 1, quæst. II et III, et *De Malo*, quæst. XI, art. 6.

(2) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim.—Cod. Alcan. et edit. Rom. *ex substantia*.

(3) (Conclusio. *In humanis actibus quis fecit, quibus auxiliis, seu instrumentis, quid, cur, quomodo, ubi et quando, et circa quid fecerit, inspicienda sunt.)*

Communiter assignantur septem circumstantiæ actuum humanorum quæ in textu ponuntur. *Quis*, denotat qualitatem et conditionem personæ operantis, v. gr. quod sit Sacerdos, vel conjuga-

---

tus, etc. Hæc mutat speciem, quoties efficit ut actus impugnet diversas virtutes; sic luxuria ultra propriam malitiam impugnat in religioso religionem, unde est sacrilegium: aggravat vero speciem pro majori oppositione ad eamdem virtutem, ut incestus gravior est in secundo quam in quarto gradu. *Quid* denotat qualitatem aut quantitatem objecti, v. gr. in homicidio, quod occisus sit parens, vel clericus: aggravat vero pro majori oppositione ad eamdem virtutem, et ita gravius est furare tres aureos quam unum. *Ubi*, significat qualitatem loci, sacri vel publici. Hæc mutat speciem, nam v. gr. si fornicatio fiat in loco sacro est sacrilegium: aggravat vero peccatum in loco sacro commissum, quia qui Deum ibi offendit majorem ipsi infert injuriam. *Quibus auxiliis* denotat media et instrumenta, quibus operans usus est. Hæc mutat speciem, quando media specialem habent cum aliqua virtute repugnantiam, v. gr. qui sollicitat in confessione: aggravat vero si media sint ejusdem speciei cum fine intento. *Cur*, denotat finem extrinsecum operantis, ut si quis furetur ad mœchandum: et ab hac etiam desumitur moralitas specifica actus, ut infra explicabitur. *Quomodo*, denotat modum accidentalem quo fit actus. Hæc circumstantia mutat speciem quando modus est specie diversus ab actione; aggravat vero dumtaxat, quando modus est ejusdem rationis cum actione. *Quando*, denotat conditionem accidentalem temporis, ut si opus fiat die festo, vel si actus diu vel parum duret. Adverte autem diligenter, hæc quæ recensuimus, ut sint circumstantiæ, non esse accipienda, quatenus ab eis dependet substantia actus, sed quatenus ipsum accidentaliter afficiunt,

do fecerit. Sed Aristoteles (loc. cit.) addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ a Tullio comprehenditur sub *quid*. Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, inquantum attingit ipsum actum; alio modo, inquantum attingit causam actus; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi: ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit: ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid:* ex parte autem causæ materialis, sive objecti, accipitur *circa quid:* ex parte vero causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit: ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, inquantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum, quod iste modus qui est *bene* vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias(1). Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tarde, et quod aliquis percutiat fortiter vel remisse; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta, sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit *alienum*, hoc enim pertinet ad substantiam furti, sed quod sit *magnum* vel *parvum;* et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum (1). Non enim finis qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia, sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum (2), vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam (3) ex parte ejus quod est *quid*. Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis: sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

(1) Modus, qui ponitur in circumstantia expressus per ly *quomodo*, sumitur in alio sensu, quam sumatur *bene* et *male* fieri, ut declaratur in textu.

ARTICULUS IV.

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, et ea in quibus est operatio (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiæ *propter quid*, et *ea in quibus est operatio*, ut dicitur in III Ethic. (c. 1, a med.). Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus, quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu: ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

(1) Nulla circumstantia debet sumi ex causa ipsius actus, hoc est, secundum illam conclusionem causæ, ex qua substantia actus dependet. Nam conclusio articuli, quando ponit circumstantias aliquas ex parte causæ actus, considerat causam in alio sensu, id est, secundum aliquam conditionem adjunctam illi conditioni ex qua dependet substantia actus.

(2) Ita edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *vel populi christiani*.

(3) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum editis passim. Edit. Rom. cum aliis, *intelligitur etiam*.

(4) De his etiam *Sent.* IV, dist. 16,

2. Præterea, finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma: sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius: ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt *cujus gratia agitur, et quid est quod agitur* (1).

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur humani, sicut supra dictum est (qu. I, art. 1), prout sunt voluntarii; voluntatis autem motivum et objectum est finis; et ideo principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis, scilicet *cujus gratia;* secundaria vero quæ attingit ipsam substantiam actus, id est, *quid fecit.* Aliæ vero circumstantiæ sunt magis vel minus principales, secundum quod magis vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur.*

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, inquantum movet agentem ad agendum (1). Unde et maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur a fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum: aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum (2). Modus etiam non est substantialis forma actus, (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quædam qualitas accidentalis (3).

---

quæst. III, art. 2, quæst. II, et dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 4, et *Eth.* lib. III, lect. 3 fin.

Per ea *in quibus est operatio* intelligitur circumstantia *quid* quæ attingit ad substantiam actus, siquidem implicat ejus quantitatem. Per *propter quid* significatur causa finalis actus.

(1) (Conclusio. *Circumstantia, quæ attingit humanum actum ex parte finis, prima est, scilicet* cujus gratia: *quam sequitur circumstantia attingens actum secundum substantiam, videlicet,* quid fecit.)

Conclusio est clara, et commentario non indiget. Lege textum attente. In titulo *propter quid*, significat causam finalem actus: *in quibus est operatio* designat circumstantiam *quid*, quæ attingit ad substantiam actus, id est, tenet se ex parte causarum quæ requiruntur ad substantiam actus, licet non sint conditiones causarum per se, sed accidentales.

(1) Cum dicitur quod finis est extrinsecus rei, intelligendum est quoad substantiam rei: nam quando de fine loquitur conclusio, considerat finem in alio sensu, scilicet, quoad causalitatem rei. Sic enim sumptus finis est principalissima causa, ut qui primo moveat agentem ad agendum.

(2) Principalissimum in unoquoque est causa ejus est forma, id est, causa finalis, et forma substantialis. Nam persona agens non agit, nisi secundum quod movetur a fine; et ideo ipsa persona non est principalissima causa actus, sed ipse finis. Item modus actus, puta velociter ambulare, non est forma substantialis, ut patet; sed quædam qualitas accidentalis. Forma autem substantialis, idest, attingens substantiam actus, est, quod agitur.

(3) Aliqui auctores variis illis circumstantiis expositis addunt *numerum*, qui exprimitur per vocem *quoties:* sed communis et vera sententia est numerum non esse circumstantiam, quia potius est particularium actuum multiplicatio.

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM (1).—(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primo de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate eliciti; secundo de actibus imperatis a voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle*, *frui*, *et intendere*. Primo ergo considerabimus de voluntate; secundo de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum consideranda sunt tria: primo quidem quorum voluntas sit; secundo, a quo moveatur; tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria: 1° Utrum voluntas sit tantum boni.—2° Utrum sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.—3.° Si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit tantum boni (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum (ex Ethic. v, cap. 1), sicut visus albi et nigri: sed bonum et malum sunt opposita: ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum, Ix Metaph. (text 3): sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima (tex. 42): ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur: sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu: ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est, quod Dionysius dicit cap. 4 de Div. Nom. quod *malum est præter voluntatem*, et quod *omnia bonum appetunt* (1).

---

(1) In hac quæstione agit S. Doctor, non de ipsa potentia voluntatis, sed de actu quodam ipsius elicito circa finem, qui peculiariter nominatur etiam voluntas.

(2) De his etiam part. I, quæst. XVI, art. 9 corp. et *Sent.* I, dist. 46, art. 2 ad 2, et *Sent.* II, dist. 3, quæst. IV ad 2, et IV, dist. 49, quæst. I, art. 3, quæst. I corp. et *Cont. Gent.* lib. I, cap. 96, § 2, et *De Ver.* quæst. XIV, art. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Voluntas, cum sit inclinatio consequens intellectus apprehensionem, non nisi in bonum, vel apparens bonum tendit.*)

Sensus hujus articuli est, utrum voluntas solum tendat in bonum, vel possit etiam habere pro objecto malum ut malum. Quod his conclusionibus explicat Sylvius.—I. Voluntas est tantum boni, hoc est, actus voluntatis qui dicitur volitio vel prosecutio, solum est respectu boni, sive illud sit verum bonum, sive apparens: et consequenter potentia voluntatis actu volitionis non fertur nisi in bonum, quod vel revera

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quædam inclinatio appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, inquantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum: et inde est quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 1,) quod *bonum est quod omnia appetunt.*

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit in II Physic. (text. 31), quod *finis est bonum, vel apparens bonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum, ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis, sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur, sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione, unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. Inquantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni, et sic voluntas in ea tendit: unde Philosophus dicit in V Eth. (cap. 1,) quod *carere malo habet rationem boni.*

---

tale est, vel saltem apparet. Probatur, —quia omnis appetitus est tantum boni, semper enim inclinatur in sibi simile vel aliquo modo conveniens; sed voluntas est appetitus; ergo.—Quia quælibet potentia solum fertur in suum objectum; sed objectum voluntatis est bonum; ergo voluntas solum fertur in bonum. Quia objectum appetitus sensitivi non est nisi bonum sensu apprehensum; ergo similiter objectum appetitus intellectivi non est nisi bonum intellectu cognitum.—Quia si voluntas posset appetere malum sub ratione mali, ille ejus appetitus esset naturalis et etiam malus, quod repugnat. Ideo S Augustinus in Enchirid. cap. 105, scribit: Quod *sic beati esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*—II. Voluntas non semper est ejus quod vere bonum est, sed interdum ejus quod sub ratione boni apprehenditur, cum revera bonum non sit. Et ejusmodi est voluntas illorum omnium qui furtum, adulterium, aut aliud aliquod peccatum volunt. Quapropter in hoc differt appetitus tam intellectivus quam sensitivus a naturali; quod naturalis semper versetur circa verum bonum, eo quod consequatur formam in ipsa natura existentem, per quam scilicet habet esse; intellectivus autem et sensitivus sequitur formam apprehensam.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus in III Ethic. (cap. 2), quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.*

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 1,): sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in I Eth. (cap. 6): ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones: sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus, ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem: ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quia in rebus naturalibus per eamdem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum: sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum: ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem (2).

Respondeo dicendum, quod voluntas quandoque dicitur ipsa potentia qua volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus. Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in

---

(1) De his etiam *De Ver.* quæst. XXII, art. 3 ad 9.

(2) (Conclusio. *Voluntas, ut potentia est, finem et ea quæ sunt ad finem tanquam bona, respicit; ut vero actum nominat, proprie tantum finis est.)*

Sententia Sti. Thomæ bene exponitur in littera. Sed quæstio solet hoc loco moveri, utrum oporteat omnem actum voluntatis esse vel circa finem vel circa media, an vero contingere possit aliquando ut actus aliquis sit neuter, hoc est, qui nec sit circa finem, nec circa media. Primum asserunt Thomistæ; postremum Scotistæ defendunt, dicentes posse dari actum voluntatis neutrum, quo videlicet quis feratur in objectum, quatenus absolute bonum est, abstrahendo a ratione finis et medii. Valentia vero censet hanc controversiam esse tantum de nomine, et totam pendere ex usu verborum illorum quibus dicimus aliquid appeti ut finem. Nam si appeti ut finem, illud solum dicatur, quod appetitur propter se in actu signato, tunc opinio Scoti vera est, et extra controversiam. Nam ut ille vere assumit, potest quis ferri absolute in objectum, quatenus bonum est, abstrahendo ab omni alia consideratione, et sic appetendo illud, neque ut medium propter aliud, neque ut finem in actu signato. Si vero illud etiam dicatur appeti, ut finis, quod in actu exercito appetitur propter se, modo dicto, sic vera etiam et extra controversiam est posterior opinio Gregorii et Cajetani. Nam, ut positum est, quidquid appetitur, appetitur aut propter aliud, aut non propter aliud; et sic aut tanquam medium, si propter aliud appetitur; aut tanquam finis in actu exercito, si appetitur absque ejusmodi relatione ad aliud.

fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus a potentia nominat simplicem actum illius potentiæ; sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentiæ est in id, quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quæ sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis: sicut et intelligere proprie est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi inquantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ; sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed utile et honestum non ex æquo se habent, sed sicut quod est secundum se, et secundum alterum (1). Hujusmodi autem semper referuntur ad eamdem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus: et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem: nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat: e contra vero navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id vero quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod proprie ad illam artem pertinet.

(1) Utile est *ad aliquid*, vel ad relationis categoriam pertinet; honestum vero est absolutum et ad categoriam qualitatis reducitur. Hinc bona illa non sunt ejusdem generis.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem. Quia, secundum Philosophum (Topic. v, cap. 2,) *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*: sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem: ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum: sed eodem actu videtur lumen et color: ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum: sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad

(1) De his etiam infra, quæst. XII, art. 4 corp. et *Sent.* III, dist. 14, art. 2, quæst. IV corp. et *De Ver.* quæst. II, art. 24 corp. et ad 3.

ultimum: ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra; actus diversificantur secundum objecta: sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur *utile*: ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque (1).

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, inquantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem, inquantum hujusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem: sed in ea quæ sunt ad finem, inquantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur: uno modo *absolute ac secundum se* (1) alio modo, sicut in *rationem volendi* ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolute, et quandoque præcedit tempore; sicut cum aliquis primo vult sanitatem, et postea deliberans quomodo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit: nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus per principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color: et similiter quandocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem, non tamen e converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis, ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit

---

(1) (Conclusio. *Non solum in finem, sed et in ea quæ ad finem sunt, voluntas eodem actu ferri potest, quanquam diversa ratione.*)

Hanc sic explicat Silvius.—I. Voluntas non semper eodem actu fertur in finem, et in id quod est ad finem. Ratio est, quia finis est volitus secundum se, hoc est, gratia sui, et non gratia alterius. Unde absoluta appetitio finis potest antecedere desiderium mediorum non solum natura, sed etiam tempore: quo casu, sicut actus quo voluntas fertur in finem absolute, et actus quo fertur in media, sunt in diversis temporibus, ita sunt realiter diversi et non unus idemque.—II. Voluntas interdum uno eodemque actu movetur in finem et in id quod est ad finem, quando scilicet movetur in finem non absolute, sed secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: quia tunc finis et medium non se habent ut duo diversa objecta, sed ut unicum totale in quo finis est sicut formale, medium vero est sicut materiale.—III. Quando voluntas explicite movetur in medium, medium potest dupliciter considerari; vel secundum quod est quædam res habens in se et ex se aliquid appetibilitatis, vel secundum quod appetitur propter finem. Priori modo potest esse motus voluntatis in medium, qui non sit in finem: posteriori non potest. Ratio est, quia juxta illum priorem modum, medium non consideratur in ratione medii, sed solum juxta posteriorem.

(1) Puta finem consideratum secundum se, ut ex adjunctis patet. Consideratur autem secundum se, quando res illa quæ finis est, non comparatur ad media quibus acquiri potest; sed simpliciter aprehenditur tanquam aliquod bonum quod voluntas appetit prout bonum est per seipsum.

ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est e converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt (art. præc.) Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se*, et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum, sed non e converso.

QUÆSTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS (1).—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de motivo voluntatis; et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum voluntas moveatur ab intellectu.—2.° Utrum moveatur ab appetitus sensitivo.—3.° Utrum voluntas moveat seipsam.—4.° Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio —5.° Utrum moveatur a corpore cœlesti.—6.° Utrum voluntas moveatur a solo Deo sicut ab exteriori principio.

(1) Circa titulum hujus quæstionis adverte, quod, quia idem est actus potentiæ, et id in quod potentia reducitur a suo motivo, cum movere nihil aliud sit, quam reducere de potentia ad actum, ideo ad præsentem tractatum de actibus voluntatis spectat disserere de motivo voluntatis, idest potentiæ volitivæ; hoc enim nihil aliud est, quam disserere de causa actus ipsius voluntatis. Rursus, quia nunc tractatur de primo actu voluntatis, scilicet, de volitione; ideo nunc investiganda est causa actuum voluntatis, quod fit quærendo, a quo potentia volitiva moveatur, idest, reducatur ad actum.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur ab intellectu (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud (Psalm. CXVIII); *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas* (conc. 8 prope fin.): *Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere.* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis: ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo: sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur, ex quibus non

(1) De his etiam infra, quæst. XVII, art. 1, et quæst. LXXXII, art. 4, et *De Ver.* quæst. XIV, art. 1 et 2 et quæst. XXII, art. 2 et *De Malo*, quæst. IV, art. 2 corp. et 13, et quæst. VI corp. et ad 10 et 12.

movemur, ut dicitur in II de Anima, (text. 154): ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum: sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus: ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III de Anima, (text. 54), quod *appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum* (1).

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura; oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa: uno modo quantum ad agere vel non ageret alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt, et quandoque videt album et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo; scilicet quantum ad exercitium vel usum actus, et quantum ad determinationem actus; quorum primum est ex parte subjecti quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; alius autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus (1). Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est (qu. I, art. 2), principium hujus motionis est ex fine. Et inde est, quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in II Physic. dicitur (text. 25). Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis,

---

(1) (Conclusio. *Movet intellectus voluntatem, non quoad exercitium actus, sed quoad specificationem: voluntas vero omnes potentias movet quoad exercitium actus.)*

Duo hic sunt extra controversiam, ait Valentia.—1. Voluntatem catenus censeri posse ab intellectu moveri, quatenus voluntas natura sua est talis potentia, ut nisi intellectus ostendat illi objectum, in hoc ipsa ferri non possit; sive ostensio hæc objecti sit tantum conditio requisita, ut voluntas tendat in objectum suum, sive sit etiam ratio specificans formaliter actum voluntatis.—2. Objectum, secundum esse reale, quod habet extra animam, nequaquam effective, sed solum formaliter concurrere ad actum voluntatis, dando nimirum ipsi speciem, ut dictum est, ac proinde non ita voluntatem moveri ab intellectu, quasi objectum, quod est necesse illi ab intellectu ostendi, moveat ipsam voluntatem effective.

Circa motionem mutuam intellectus et voluntatis observandum est, quod cum D. Thomas asserit, intellectum movere voluntatem quoad specificationem, voluntatem vero intellectum quoad exercitium, non esse hoc ita intelligendum quasi intellectus nullo modo re ipsa moveat voluntatem ad exercitium actuum, nec voluntas intellectum ad specificationem actuum. Cum enim exercitium et specificatio actus sint re ipsa unum et idem, necesse est, ut quod ad unum movet, consequenter saltem moveat etiam ad alterum. Solum igitur vult D. Thomas, intellectum in movendo voluntatem suapte natura respicere primario specificationem actus voluntatis, voluntatem vero in movendo intellectum primario respicere exercitium actuum illus.—Vide in I parte, quæst. LXXXII, art. 4, *Utrum voluntas moveat intellectum.*

(1) Supple *objectum*, ut illud *secundum quod* non adverbii, sed pronominis locum habeat; nec significet idem quod *inquantum*, sed *per quod* sive *a quo*. Specificari autem actum ab objecto vel per objectum intelligitur *mediate*, quia *immediate* per habitum specificatur actus, habitus autem *immediate* per objectum. (Nicolai).

cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in III de Anima, (text. 46.)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit, XII super Gen. ad litt. (cap. 16): sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus, sicut sensus est inferior intellectu: ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem: sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim parcularem sensus aprehensionem: ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in VIII Phys. (text. 40), movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca: sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi: ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur Jacobi I, 14: *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua abstractus et intellectus.* Non autem abstraheretur quis a concupiscentia, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia: ergo appetitus sensitivus movet voluntatem (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. x, art. 3, et quæst. LXXVII. art 1 et *De Verit.* quæst. v, art. 10 corp. et quæst. XXII, art. 9 ad 3 et 6.

(2) (CONCLUSIO. *Cum secundum passionem appetitus sensitivi immutetur homo ad aliquam dispositionem, recte dicitur voluntas ex parte objecti ab appetitu sensitivo moveri.)*

Circa corpus hujus articuli, ait Cajetanus, dubium occurrit pro novi-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 5): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem; unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto: et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quam appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, inquantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit, I Polit. (cap. 3), ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino, sed principatum regali seu politico, sicut

---

tiis, quia ratio, quare appetitus sensitivus movet voluntatem, assignatur ex parte dispositionis subjecti appetentis; et tamen in calce concluditur, quod appetitus sensitivus movet voluntatem ex parte objecti: quomodo hæc conclusio sequitur ex illis præmissis.—Ad hoc dicitur, quod conclusio dicta ex præmissis illis habetur, si sane littera intelligatur. Dupliciter enim intelligi potest, quod dispositio appetitus sensitivi moveat voluntatem. Uno modo, *directe et immediate*, tamquam scilicet immutans ipsam sive quod exercitium actus, sive quoad specificationem actus: et hoc est falsum. Alio modo, *occasionaliter et mediate*, et hoc modo immutat ex parte objecti, id est, quoad specificationem actus, non quoad exercitium; et hoc fit sic. Quemadmodum enim frigescenti corpori conveniens fit calefactivum ejus, et ex hoc occasionatur in tali homine apprehensio calefactivi, ut convenientis, et præsentatum voluntati desideratur, etc. ita irato appetitui conveniens fit vindicta, et ex hoc occasionatur, quod intellectus practicus apprehendit repercussionem, ut convenientem huic, nunc, etc. Et sic percussio apprehensa, ut conveniens nunc, etc., movet voluntatem objective. Et sic patet quod dispositio appetentis, quamvis se teneat ex parte subjecti non movet tamen voluntatem, nisi ex parte objecti, quia non movet ipsam, nisi pro quanto redundat in talem apprehensionem objecti voluntatis. Constat enim voluntatem ab objecto apprehenso, ut sic, moveri. Unde auctor in littera *duplicem* posuit radicem talis vel talis apprehensionis objecti, *alteram* ex parte ipsius objecti, puta, quod est bonum, vel malum secundum se: *alteram* ex parte appetentis, utrimque enim convenientia, vel disconvenientia oritur, ut in littera dicitur.

Hoc ipsum docuit præclare S. Augustinus (Contra Julianum, lib. v, cap. 5), cum explicans sententiam Jacobi supra citatam, scribit: *Pariens est concupiscentia; partus, peccatum. Sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, hoc est, ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis assensum.*

liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, inquantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentia; nam motus est *actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi*: sed non est idem in potentia et in actu respectu ejusdem: ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis: sed voluntas semper sibi est præsens: si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est (art. 1); si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur a duobus motoribus immediate; quod videtur inconveniens: non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est, quia voluntas domina est sui actus, et in ipsa est velle et non velle; quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum: ergo ipsa movet seipsam (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est (qu. VIII, art. 2), hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum: et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens, sed actus voluntatis, quo vult

---

(1) De his etiam *De Ver.* quæst. XXII, art. 9 corp. et ad 1, et *De Malo*, quæst. III, art. 3 corp. et quæst. VI corp. et ad 4.

(2) (CONCLUSIO. *Voluntas finem et bonum volendo, seipsam movere potest ad volendum ea quæ ad finem sunt.)*

In titulo hujus articuli adverte quod aliud est quærere, "utrum voluntas moveat seipsam in quolibet suo actu,„ et aliud quærere, "utrum voluntas moveat seipsam.„ Stat enim pars affirmativa istius quæsiti cum negativa illius. Stat enim, quod voluntas moveat seipsam quoad aliquem suum actum, et consequenter verum sit dicere, quod movet seipsam; et tamen non moveat seipsam quoad omnem suum actum. Ad præsentem ergo quæstionem non pertinet, nisi, *an voluntas reducat seipsam de potentia ad actum*; sive hoc sit quoad aliquem, sive quoad omnem suum actum, sufficit. (Cajetanus). Probatur quia sicut se habet intellectus ad principia, ita voluntas ad finem: sed intellectus per assensum principiorum movet seipsum ad assensum conclusionum: ergo voluntas similiter per antecedentem volitionem finis, movet seipsam ad volitionem mediorum. Quod non ita accipiendum est, ut ait Sylvius, quasi volitio finis sit causa vere effectiva volitionis mediorum (nam nec assensus principiorum est vera causa efficiens assensum conclusionum), sed quia voluntas ex appetitu sive desiderio finis seipsam movet ad appetendum media, quæ ad illius finis consecutionem sunt opportuna.

finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate; per hunc autem modum movet seipsam: unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et a seipsa; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; a seipsa vero quantum ad exercitium actus secundum rationem finis

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius: sed de ratione voluntarii est quod sit a principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis: non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est (qu. VI, art. 4): sed violentum est *cujus principium est extra*: ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio: sed voluntas sufficienter movet seipsam: non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est (art. 1): sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita: ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri (2).

Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod

---

(1) De his etiam infra, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. LXXX, art. 1 corp. et quæst. CV, art. 4, et quæst. CVI, art. 2. corp. et quæst. CXI, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 88 et 89.

(2) (CONCLUSIO. *Non tantum ex appetitu boni, et finis ipsa voluntas movetur, sed necessarium est ut ab exteriori objecto moveatur in suum primum actum.)*

Probatur, quia voluntas movet se

---

mediante consilio; si ergo non moveatur ab exteriori principio, ad primam volitionem, necesse esset admittere processum infinitum in actibus voluntatis. Sylvius has conclusiones ponit.—I. Necesse est dicere, quod voluntas ab aliquo exteriori moveatur quantum ad exercitium actus, idque non tantum velut ab objecto, sed etiam velut a causa realiter movente et efficiente: omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo, quod ipsum de potentia in actum reducat.—II. Quamvis voluntas efficienter a Deo moveatur ad suos actus, ad volendum tamen ea quæ sunt in finem, movet seipsam, quemadmodum art. præc. diximus.—III. Voluntas ad primum suum actum non potest movere seipsam, sed oportet quod ex instinctu alicujus exterioris moventis ad eum moveatur, et non ex se: quia cum progressus in infinitum sit absurdus, fatendum est dari aliquem primum actum voluntatis ad quem illa non seipsam moveat, sed moveatur a superiori principio, quod est Deus. Cæterum quem primum actum voluntatis intelligat D. Thomas, an eum dumtaxat quo omnium primo appetimus finem ultimum, an generaliter eum quo in quibusvis negotiis incipimus velle aliquem finem, non est extra omnem controversiam. Magis tamen videtur loqui de prima appetitione finis in quocumque negotio, et non de sola appetitione finis ultimi. Billuart vero censet, quod supposito usu rationis, quando nova negotia incipiunt, et novus finis intenditur, ad primam ejus volitionem voluntas quandoque se non movet, sed a Deo movetur, quandoque se movet ex aliquo actu præcedente, formaliter aut virtualiter permanente.

voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet: necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est (art. præc.), ipsa movet seipsam inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inceperit velle sanari ab aliquo movente (1). Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ (18, circ. princ.).

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione voluntarii est, quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra; sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum, quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod nihil conferat vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine; scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est (in corp.), unde indiget moveri ab alio, sicut a primo (1) movente.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana a corpore cœlesti moveatur. Omnis enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur in VIII Physic. (text. 76), et lib. IV, (text. 133): sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant: ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum, III de Trin. (cap. 4), *corpora inferiora moventur per corpora superiora*: sed motus humani corporis, qui causatur a voluntate, non posset reduci in motum cœli sicut in causam, nisi etiam voluntas a cœlo moveretur: ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt a voluntate; quod non

(1) Vel transposita constructione ut sit planior sensus: *Necesse est quod ab aliquo movente inceperit velle sanari;* hoc est, aliquod principium fuerit ei causa cur inceperit velle.

(1) Ita edit. Rom. cum Patav.—Nicolai, *proximo*.

(2) De his etiam part. I, quæst. CXV, art. 3 et 4, et 2-2, quæst. XCV, art. 5, 6 et 7, et Sent. II, dist. 15, quæst. I, art. 2, et 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 84 usque ad 93, et *De Ver.* quæst. V, art. 9 et 10, et *Opusc.* II, cap. 129, 130 et 161, et *Opusc.* X, art. 19, et *Opusc.* XXV, cap. 5, et *Opusc.* XXVI.

esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent: movetur ergo voluntas humana a cœlesti corpore.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 7), quod *corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum.* Essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, a corporibus cœlestibus moveretur: non ergo movetur voluntas a corporibus cœlestibus (1).

Respondeo dicendum, quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est, quod voluntas potest moveri a corporibus cœlestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cœlestium corporum. Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam. Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in de III Anima (text. 42), est in ratione: ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali: unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius e converso, eo quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales: unde impossibile est, quod corpus cœleste imprimat directe in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles in II de Anima, (text. 150), recitans opinionem dicentium, quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* (1), scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre á sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corpora-

(1) (Conclusio. *Cum voluntas sit potentia omnino immaterialis et incorporea, non potest nisi indirecte a corporibus cœlestibus moveri.)*

Vide quæ dicta sunt in I. parte, qu. CXV. art. 3 et seq. Hic impugnat vanissimum errorem illorum qui ex impressione corporum cœlestium, fatali quadam necessitate voluntates hominum obstringi, existimarunt, ut Chaldei, Stoici, Pharisæi, Bardesanistæ, Priscillianistæ et alii plures, in ætate media. S. Thomas claram et solidam argumentationem adversus hunc errorem proponit, et in III Contra Gentes, cap. 85, tredecim alias rationes addit. Et quidem Scriptura ejusmodi corpora cœlestia facta esse dicit, non ut sint causæ humanorum actuum, sed *ut sint in tempora et signa* hominibus. Ideo Isaias, propterea quod nulla est certa et necessaria connexio eventuum humanorum et contingentium cum dispositione corporum cœlestium, tanquam vanum irridet studium illorum, qui astrologicis divinationibus adhibent fidem, Babylonem sit arguens, cap. XLVII. 12: *Sta cum incantatoribus tuis..... Defecisti in multitudine consiliorum tuorum; stent et salvent te augures cœli, qui contemplabantur sidera, et supputabant menses, ut ex eis annuntiarent ventura tibi; ecce facti sunt quasi stipula.* Et similiter Jeremias sic Israelitas hortabatur, x, 2: *Juxta vias gentium nolite discere, et a signis cœli nolite metuere, quæ timent gentes, quia leges populorum vanæ sunt.* Hac de causa Augustinus lib. IV. Confess. cap. 3, dicit: *Astrologos et Planetarios damnari a christiana et vera pietate.* Et re ipsa hæc superstitio damnata est a Leone I, in epist. 93 ad Thuribium, et ab Alexandro III. *cap. Extra de sortilegiis*, et a Sixto V, in Bulla peculiari anno 1586 data contra exercentes astrologiæ judiciariæ artem, et alia quæcumque divinationum genera: et etiam leges civiles eamdem illusionem damnant. Sed jam nostris temporibus nemo sanæ mentis credit a planetis vel sideribus inferri necessitatem voluntati humanæ.

(1) Ita optime ex græco edit. Pat. ann. 1712. Edit. Rom. Pat. an 1698, aliæque: *Qualem in eis inducit.* —Nicolai, *in dies.*— Cod. Alcan. *In die ducit pater dictorum virorum.*

lium, per accidens moveri possunt a cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est (art. 2), quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus cœlestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntati superior (1); quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causam, inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualiter ex impressione cœlestium corporum; et inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum; et ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle (2), sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2 et part. I, qu. LXXX et LXXXI), appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel ad concupiscendum, vel ad aliquam hujusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures homi-

(1) Ita ex Mss. restituit Nicolai. Aliæ editiones quas vidimus: *Quæ est in intellectu et voluntate superiorum.*

(2) Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt, *et non velle.*

num sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolomæus dicit in Centiloquio (1), *sapiens dominatur astris*, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam, et nequaquam motui cœlesti subjectam, hujusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad litt. (cap. 17), *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod, cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri a suo superiori, sicut corpora inferiora a corporibus cœlestibus: sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet angelum: ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus: sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum a Deo, sed etiam ab angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit (cap. 4, de Div. Nom.): ergo eadem ratione et voluntas.

(1) Ita designatur opus cui etiam titulos est: *Centum sententiæ* aut *theoremata astrologica* ex variis Ptolomæi operibus excerpta.

(2) De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1, et part. I, quæst. CV, art. 4, et quæst. CXI, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 88, 89, 91 et 93, princ. et *De Malo*, quæst. CXI, art. 3 corp. et quæst. XVI, art. 5 corp. et ad 13.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud (Genes. I, 31); *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*: si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, numquam moveretur ad malum, cum tamen *voluntas sit qua peccatur, et recte vivitur*, ut Augustinus dicit in II Retract. (cap. 9.)

Sed contra est, quod Apostolus dicit (Philip. II, 13):*Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (1).

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliqualiter causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in VIII Physic. (tex. 29, et seq.) quod *generans movet secundum locum gravia et levia*. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ a solo Deo causatur per creationem, ut in I dictum est (I, qu. XC, art. 2 et 3). Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus qui

---

(1) [Conclusio. *Cum humana voluntas sit animæ rationalis potentia, ad universale bonum ordinem habens, non potest nisi a Deo solo, ut ab exteriori principio, moveri*).

Argumentatio perspicue procedit: impossibile est, quod motus voluntatis humanæ sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis; quia motum naturalem rei causare non potest nisi illud, quod est causa naturæ ejus, ut patet exemplo de lapide. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus: quia anima rationalis, cujus potentia est voluntas, a solo Deo est per creationem; et quia voluntas habet ordinem ad bonum universale, et nulla causa particularis, cujusmodi sunt omnes excepto Deo, dare potest effectui inclinationem universalem. (Cajetan). Sed intentio Sti. Thomæ est, ait Sylvius, quod Deus dupliciter moveat voluntatem hominis.—Uno modo, tanquam universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, sive ad bonum in communi; hoc est, sub ratione boni apprehensum; faciendo scilicet ut quandocumque voluntas aliquid appetit, non nisi sub ratione boni illud appetat: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed quia sub ratione boni continetur et id quod est vere bonum, et id quod solum est bonum apparens; homo per rationem aliquando seipsum determinat ad volendum id quod apparet bonum, sed non est vere bonum, atque ita peccat. Utrum vero dum ita se determinat, moveatur a Deo ad actum illum secundum substantiam consideratum, quamvis non moveatur ab eo prout est inordinatus et a regula divinæ legis deficiens, hic non negat, sed alibi affirmat.—Alio modo movet Deus voluntatem specialiter, sive ut specialis motor; quando eam movet ad determinate volendum id quod vere et simpliciter est bonum, sicut accidit in his quos movet per gratiam. Neque vero hinc inferri potest, quod Deus non omnem hominem determinet, seu determinate moveat ad ipsius actiones in quantum actiones sunt, sed solum quod non omnem hominem determinet seu determinate moveat ad bonum salutare, cum hoc specialiter faciat in iis quos movet per gratiam.—Cæterum, si Deus in iis quos per gratiam movet, sic operatur, ut eos moveat ad determinate volendum aliquid quod est bonum (quod nihil aliud est quam eos determinare seu efficaciter movere), consequens est, quo determinatio divina nihil officiat libertati.—Vide in tomo I, app. 4. 5. et 12.

est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est (art. 1).

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur (qu. CIX et CXII).

QUÆSTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.—2.° Utrum de necesitate moveatur a suo objecto.—3.° Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.—4.° Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo quod est Deus.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio II Physic. (et text. 49): non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum: sed nullus motus inest voluntati semper: ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum: sed voluntas se habet ad opposita: ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus; sed intellectus aliqua intelligit naturaliter: ergo et voluntas aliqua vult naturaliter (1).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XLII, art. 2 corp. et *De Ver.* quæst. XXII, art. 5 et 9, et *De Malo*, quæst. XVIII, art. 4 ad 5.

(1) (CONCLUSIO. *Fertur ipsa hominis voluntas naturaliter in bonum, et in ultimum finem, et in ea quæ suæ conveniunt naturæ.)*

Scholastici ad evitandas æquivocationes in scientiis, ab confusum loquendi modum, voluntatem distinguebant in voluntatem, ut *natura* est, et in voluntatem, ut est *voluntas*. Prima est voluntas prout est principium appetitionum quæ

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit in libr. de duabus Naturis, et Philosophus in V Metaph. (text. 5), natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus; et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in II Phys. text. 4). Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei. In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum: et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu, nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum (1) voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum. Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus: et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis, ut cognitionem *veri*, quæ convenit intellectui, et *esse* et *vivere*, et hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

ex *necesitate* eliciuntur: altera est ipsa voluntas, prout est principium appetitionum, quæ eliciuntur ex *electione*. In hoc articulo triplex ponitur naturaliter volitum, — bonum, —beatitudo, —omne conveniens volenti secundum suam naturam. Ad cujus intelligentiam notat Cajetanus, voluntatem posse tripliciter considerari: 1.° ut quædam potentia, sive ut absolute est volitiva boni; 2.° ut eliciens ex *quodam* in *quiddam*, vel ut est volitiva unius propter aliud; 3.° ut est appetitus ipsius totius volentis, id est, ut potens tendere in omnia quæ spectant ad totum hominem. Juxta primam considerationem voluntas, quia potentia quædam est, ideo naturaliter fertur in bonum, quod est volitum primo positum in littera: quælibet enim potentia naturaliter determinata est ad suum objectum, ita quod non potest in oppositum: quia vero est volitiva unius ex quodam, juxta secundam considerationem, ideo naturaliter movetur ad beatitudinem, quæ finale principium est. Juxta tertiam considerationem voluntas appetit naturaliter et necessario quoad specificationem illa quæ sunt secundum naturam ipsius hominis appetentis, sic ut non possit ea repudiare, ut esse, vivere, intelligere et hujusmodi. Cum dicitur in titulo, *naturaliter*, non intelligitur natura voluntatis, quatenus est potentia libera, sed quatenus est natura, eo modo quo res omni ratione ac cognitione destitutæ feruntur in suam perfectionem. Et *naturaliter* non est prorsus idem quod a principio intrinseco, sed idem valet quod necessario, et non libere. Quia nempe natura est determinata ad unum, unde sequitur quod agit necessario; voluntatem moveri naturaliter, sive ut est natura, importat eam esse naturaliter determinatam ad unum, ac per consequens moveri necessario. Sed cum voluntas intelligi possit dupliciter determinari seu necessitari; uno modo, quoad specificationem, ita scilicet ut sic determinetur ad unum, quod non possit velle ejus oppositum; alio modo, quoad exercitium actus, si nimirum sic determinetur ad agendum, ut non possit ab actu abstinere; hoc articulo de necessitate quoad specificationem quæstio est.

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai. Al., *motivum*.

voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur a voluntate, sicut quod est prioris causæ participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia vero potentia: motus autem est *actus existentis in potentia*, (ut dicitur Phys. lib. III, text.) (1); et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi (2).

(1) Ita habet edit. Nic. 1663, sed in Neapolit. 1763 et in Venetis hæc verba non leguntur.

(2) In responsione ad secundum diligentissime notato doctrinam hic traditam circa distinctionem convenientium alicui naturaliter, id est, per se et secundum substantiam, in *consequentia formam* vel actum, et *consequentia materiam* vel potentiam, et conditionem

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet *unum* proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid *unum in genere*, et naturæ in specie acceptæ respondet *unum in specie*; naturæ autem individuatæ respondet aliquid *unum individuale*. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquod *unum* commune, scilicet *bonum*, sicut etiam intellectui aliquod *unum* (1) commune, scilicet *verum*, vel *ens*, vel quidquid est hujusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur (2).

---

eorumdem, quod, scilicet, perseitas in illis infert cœvitatem absolute, in istis vero non absolute, sed in certa dispositione. Ex hac enim doctrina habes, quod non solum aptitudo ad motum et operationem inest subjecto per se, ut gravitas et risibilitas, sed motus ipse et operatio, ut descensus, et risus, etc. (Cajetanus).

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et cditi passim.—Edit. Rom., *aliquod bonum*.

(2) In responsione ad tertium elevato mentem in celsitudinem doctrinæ hujus, et intuere, quod unum individuum immaterialis ordinis æquivalet non tantum infinitis individuis materialibus sub una specie, sed etiam sub uno genere, etiam analogo. Quia voluntas est immaterialis ordinis, determinata est ad unum in genere analogo bonum, scilicet, quasi natura immaterialis eminentius præhabeat quicquid genus speciei suæ haberet. Et vere sic est. In cujus signum hic intellectus noster æquivalet toti universitati corporeæ naturæ. Est autem ratio hujus, quia, *quæ sunt dispersa in inferioribus, sunt unita in superiori*. Eadem enim ratione tanta est amplitudo immaterialis potentiæ, ut universi simpliciter capax sit.—Ita Cajetanus, qui magno ingenii acumine hunc articulum exponit, et ejus occasione quæstionem notatu dignam; *Num semper voluntas in conveniens cuique naturæ feratur*.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur a suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet in III de Anima, (text. 54): sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile: ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo objecto.

2. Præterea, sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est (art. præc.): sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto: ergo et voluntas a suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem: sed finem aliquis (2) ex necessitate vult, ut videtur, quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus: voluntas ergo ex necessitate movetur a suo objecto.

Sed contra est, quod potentiæ rationales, secundum Philosophum, IX Metaph. (text. 3), sunt ad opposita: sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima, (text. 42): ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. fin. et part. I, quæst. LXXXII, art. 1 et 2, et *De Ver.* quæst. XXII, art. 5 et 6, et *De Malo*, quæst. VI, art. 9 et 10.

(2) Nicolai legit: *Sed finem aliquem ex necessitate vult:* et in margine ita explicat; sive, *sed est aliquis finis quem ex necessitate vult*, ut non indefinita tantum et confusa sit loquntio, quod aliquem et qualemcumque finem necessario velit, sed loquutio determinata quod sit aliquis ejus proprius finis ad quem non cum indifferentia, sed ex necessitate vel impulsu necessario tendit, ut in solutione declaratur amplius.

---

(1) (CONCLUSIO. *Voluntas de necessitate movetur ab objecto illo, quod est universale bonum, ab ipsa scilicet beatitudine, non autem a particulari bono, quod voluntas potest non velle.)*

In titulo *necessarium* sumitur vere et proprie, quod scilicet impossibile est aliter se habere. Et est sermo de necessitate naturali, qua scilicet agentia et patientia in universo connectuntur, calefactibile calefactivo, et visus visibili, ait Cajetanus.—Itaque – I. quoad exercitium actus a nullo objecto voluntas ex necessitate movetur; quia quodcumque objectum voluntatis sumatur, fieri potest quod homo non cogitet de illo. II. Quoad specificationem autem necessario movetur voluntas ab objecto quod est beatitudo, quantum est ex natura et conditione talis objecti. Nam objectum illud, quod est beatitudo, non potest voluntati proponi ut immediate subjectum alicui defectui: ergo neque potest voluntas illud per se repudiare; nihil enim repudiat voluntas nisi sub ratione defectus alicujus. III. A nullo alio objecto particulari, quantum est ex ejus natura, necessario voluntas movetur, quoad specificationem; nam cuicumque particulari objecto deest aliquid, cum sit ens limitatum: ergo non modo potest a voluntate approbari, quatenus bonum quoddam est, sed etiam reprobari, quatenus deest ei aliquid; et sic nullum tale objectum appetitur necessario quoad specificationem, id est, ita ut odio haberi non possit.

Neque his obstat, ait Sylvius, quod ar. sup. dixerit voluntatem naturaliter velle cognitionem veri, et esse et vivere, et alia quæ respiciunt consistentiam naturalem. Duplex enim ad hoc responsio dari potest. Una Valentiæ quod B. Thomas in art. I. loquebatur de istorum particularium bonorum appetitione quantum est ex ipsa natura et conditione voluntatis, quæ et sui et suppositi sui consistentiam naturalem

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quæ est ex objecto (1). Primo ergo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ a suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis: unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cujuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quælibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentiæ non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur a tali objecto, quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet á contingenti, sicut et de bono dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut *esse* et *vivere*, et hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit, qui principia credit.

---

secundum se spectatam non potest respuere; hic autem loquitur de particularium bonorum appetitione quantum est ex ipsa ejusmodi bonorum natura, quæ talis est, ut cum non secundum omnem considerationem bona appareant, non de necessitate ipsam voluntatem moveant. Alia responsio est Conradi, quod sub beatitudine in articulo comprehendat omnia quæ habent apertam connexionem cum illa: unde in Resp. ad 3 dicens, quod *finis ultimus ex necesitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum;* addit, *et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse, et vivere et hujusmodi.*

(1) Ut scilicet *exercitium actus* attendatur penes illius applicationem ad volendum aliquid vel agendum; sed *specificatio actus* penes conditionem ejus ad quod volendum vel agendum quolibet modo applicatur. (Nicolai.)

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus (Rom. VII, 19): *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio;* quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam: ergo voluntas ex necessitate movetur a passione.

2. Præterea, sicut dicitur in III Ethic. (cap. 5), *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*: sed non est in potestate voluntatis quod statim passionem abjiciat: ergo non est in potestate voluntatis quod non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non applicatur ad effectum particularem nisi mediante causa particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in III de Anima, (text. 58): sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum: ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas, nisi mediante appetitu sensitivo; ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est, quod dicitur (Genes. IV, 7): *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*; non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 2), passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab objecto, inquantum scilicet homo aliqualiter dispositus per passionem judicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionen exis-

---

(1) De his etiam, locis supra citatis.

(2) (Conclusio. *Voluntas cum sit spiritualis in homine potestas, non necessario et universaliter ab inferiori appetitu movetur.)*

Vide quæ dicta sunt in I. parte quæst. LXXX et LXXXI, et supra quæst. præcedenti art. 2. Doctrinam hujus articuli sic explicat Sylvius.—I. Homo in quo ratio totaliter ligatur per passionem, necessario movetur a passione appetitus sensitivi; quia eadem est ratio de ipso sicut de animalibus brutis, quoad hoc quod est non libere operari, bruta autem ex necessitate sequuntur impetum passionis.—II. Quando judicium rationis non totaliter impeditur a passione, homo non movetur ab ea necessario, sed libere: ideoque potest passionem sequi, et potest etiam non sequi: quia voluntas sequitur rationem: ubi ergo ratio est a passionibus libera, ita ut non sit ab eis totaliter ligata, etiam voluntas libera est. Et hinc est, quod ordinarie ad culpam imputetur, inordinatis passionibus consentire, et ad meritum eis propter Deum repugnare: quia scilicet ejusmodi passiones, ordinarie non totaliter impediunt judicium rationis.—III. Voluntas, ut voluntas, sive in quantum est potentia rationalis, non de necessitate movetur ab inferiori appetitu ejusve passionibus. Nam passiones illæ aut totaliter ligant judicium rationis, aut non totaliter: si totaliter, non remanet in homine aliquis actus voluntatis consideratæ secundum quod est voluntas, ac proinde voluntas ut talis, neque movetur necessario, neque non necessario, cum non moveatur. Si non totaliter, tunc motus voluntatis remanet liber, juxta illud Gen. IV *Sub te erit appetitus ejus* scilicet peccati, *et tu dominaberis illius:* et ad Galat. V, 16; *Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis.*—In corpore articuli observandum est, illud, *judicium rationis liberum; et ratio manet libera:* ex his enim intelligimus, quod etsi libertas formaliter sit in voluntate, ejus radix et fundamentum sit in indifferentia seu indeterminatione judicii, quam habet intellectus circa operabilia et agibilia. Istam autem judicii indifferentiam Auctor hic vocat rationem liberam, et judicium rationis liberum.

tens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem; hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid judicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, intantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit (Rom. VII, 19): *Quod odi malum, illud facio*, id est, *concupisco*, tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupistentiæ non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliqualis uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subjicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel e converso ratio totaliter absorbetur a passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur a passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur a bono universali apprehenso per rationem, sed etiam a bono apprehenso per sensum; et ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitus electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate moveatur a Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movet: sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur (Rom. IX, 19): *¿Voluntati ejus quis resistit?*: ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2 Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est (art. 1): sed hoc est unicuique naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit lib. XXVI contra Faustum, (cap. 3): ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod a Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile: sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax: non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad

(1) Confer ea quæ dicta sunt, parte I, quæst. XIX, art. 8, et XXII, art. 4.

quod Deus eam movet: ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*: non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit cap. 4, de Div. Nom. ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quod quidquid operatur in rebus, sit eis naturale, puta quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod (1) voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.

---

(1) (Conclusio. *Cum voluntas sit activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter ad multa se habens, non necessario a Deo movetur, qui cuncta movet secundum propriæ naturæ dispositionem).*

De fide est voluntatem non de necessitate a Deo moveri: ut patet ex Tridentino sess. VI, can. 4: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum... non posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit.* De quo plenius agemus in tractatu de Gratia. Quomodo vero libertas voluntatis salva et integra consistat cum divina motione, satis ostendimus in I parte, quæst. XIV, appen. III, IV, et V, et quæst. XIX, art. 4 et 8, et XXII, art. 4, et CV, art. 4 et 5, quo lectorem remittimus. Deus duplici modo movet voluntatem ad suos actus; primo quatenus illi indidit inclinationem ad objecta ipsius; secundo quatenus cum illa etiam immediate concurrit ad actus, quando ipsa illos elicit: sed ex neutro capite consequens est, ut voluntas necessario moveatur ad suos actus. Cum enim motus humanæ naturæ seu voluntati conveniens sit, quod libere agat, Deus sic eam efficaciter movet, ut facit eam libere agere. Cum vero Stus Doctor dicit, quod Deus humanam voluntatem movendo, eam determinet, non est sensus quod ipsam uni parti affigat, necessitatem illi inferendo, (quomodo determinat causas naturales); sed quod eam fortiter et suaviter moveat; fortiter quidem, faciendo ut ipsa infallibiliter operetur; suaviter autem, faciendo ut operetur juxta modum suæ naturæ proprium, hoc est, libere, mediante scilicet judicio rationis indifferentis et voluntati objectum proponentis. Quare sicut voluntas seipsam determinat, quando eligit unum ex iis ad quæ erat indifferens, neque tamen propterea sibi necessitatem infert: ita Deus eam determinare potest, absque eo quod inferat ei necessitatem.

(1) Ita Nicolai cum edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. et Camer, cum edit. Patav an. 1698, *impossibile est huic positioni*. Edit. Rom. aliæque, *impossibile est poni quod. etc.*

QUÆSTIO XI.

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de fruitione.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.—2.° Utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.—3.° Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.—3.° Utrum sit solum finis habiti.

ARTICULUS I.

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *frui* non sit solum appetitivæ potentiæ. *Frui* enim nihil aliud esse videtur quam fructum capere: sed fructum humanæ vitæ, qui est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est (qu. III, art. 8): ergo *frui* non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis: sed finis rei est fructus ejus: ergo *frui* est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, *fruitio* delectationem quamdam importat: sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum: ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I de Doctr. Christ. (cap. 4), et in X de Trinit. (cap. 10): *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*: sed amor pertinet ad appetitivam potentiam: ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ (1).

Respondeo dicendum, quod fruitio

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et *Sent.* I, dist. 1, quæst. I, art. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Cum fruitio ad delectationem vel amorem spectet, appetitivæ potentiæ actus est.)*

Fruitio duas habet significationes; unam generalem, alteram specialem. Juxta generalem frui est fructum seu delectationem capere ex re aliqua, sive rem ipsam cum lætitia percipere, etiamsi ea res non sit finis ultimus, et quamvis ea delectatio in aliquem ultimum finem referatur. Ita sumitur in Scripturis, Eccles. II, 1: *Affluam deliciis, et fruar bonis*. Sap. II, 6: *Fruamur bonis quæ sunt*. I Timoth. VI, 17: *Qui præstat nobis omnia abunde ad fruendum*, hoc est, ad percipiendum cum lætitia. Juxta specialem eamque magis propriam significationem, frui est re aliqua delectari, propter seipsam, ita ut voluntas amantis in ea, tamquam in summo bono et ultimo fine conquiescat. Hinc Augustinus lib. XI de Civit. Dei, cap. 25: *Ea re, frui dicimur, quæ nos non ad aliud referenda per seipsam delectat; uti vero ea re, quam propter aliud quærimus: unde temporalibus magis utendum est quam fruendum, ut frui mereamur æternis.* Cæterum, quia ad fruitionem proprie dictam interveniunt plures actus, re vel saltem ratione differentes, primus quo finem consequimur, secundus quo finem amamus, tertius quo in fine habito conquiescimus et delectamur, quæritur hoc articulo cujus potentiæ actus sit fruitio. Sententia Divi Thomæ communiter recepta dicit fruitionem esse actum potentiæ appetitivæ, et duplici ratione probat. Et quidem juxta communem usum loquendi, tunc dicimur aliqua re frui, cum in ejus adeptione delectamur; delectatio autem est actus potentiæ appetitivæ.

et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem a quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde a sensibilibus fructibus nomen *fruitionis* derivatum videtur. Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quadam suavitate percipitur: unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ: unde manifestum est, quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum et idem, secundum diversas rationes, ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, inquantum est visio, est actus intellectus, inquantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus *fruitio*. Et finem hunc intellectus consequitur tanquam potentia agens, voluntas autem tanquam potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra (qu. IX, art. 1). Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, inquantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam; propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione duo sunt, scilicet, perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

ARTICULUS II.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in I de Doctr. Christ. (cap. 3 et 22), quod *nos homines sumus, qui fruimur et utimur:* non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis: sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia: ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo; si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quod pari ratione possit ad naturalem pertinere, quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari: ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. 83 quæst. (qu. XXX): *Frui quidem cibo et qualibet corporali voluptate, non absurde existimantur et bestiæ* (2).

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis habetur (art. præc.) frui

---

(1) De his etiam infra, quæst. XIII, art. 5 ad 2, et *Sent.* I, dist. 1 quæst. IV, art. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Convenit rationali naturæ fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem secundum imperfectam, cæteris autem nullo modo convenit.)*

Sensus est, utrum inter creaturas, solis rationalibus conveniat frui, an etiam brutis animalibus, et perspicue in littera explicatur, eo quod fruitio sequitur cognitionem. Quod etiam S. Augustinus docet X de Trinit. cap. 10: *Fruimur enim cognitis in quibus voluntas propter seipsa delectata conquiescit; utimur vero eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est.* Ex quo etiam patet differentia inter fruitionem et usum.

non est actus potentiæ pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentiæ imperantis executionem: dictum est enim, quod est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in iis quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, qua non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est in brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere, sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam, brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quod *frui* non adeo absurde existimantur et bestiæ, scilicet sicut *uti* absurdissime dicerentur (1).

ARTICULUS III.

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino*: sed manifestum est quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine: ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est, quo aliquis fruitur: sed Apostolus dicit ad Galat. v, 22: *Fructus spiritus est charitas, gaudium, pax,* et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis: non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare: sed frui est actus voluntatis; voluntas enim est per quam fruimur, ut Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. 10): ergo aliquis fruitur sua fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus: non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. 11), quod *non fruitur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit.* Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur: ergo solius ultimi finis est fruitio (3).

---

(1) "Nam, ut subdit, et probat Augustinus, *uti* aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps. Scire namque quo quidque referendum sit, non datum est rationis expertibus, sed neque rationalibus stultis.„

(2) De his etiam infra, quæst. XII art. 2 ad 3.

(3) [Conclusio. *Fruitio tantum ultimi finis est, qui non propter aliud quæri-*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), ad rationem *fructus* duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est *simpliciter* et *secundum quid*; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur, sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est *simpliciter* ultimum, in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non proprie et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus X de Trin. (cap. 10), dicit, quod *fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit* Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspenso, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali, licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in I de Doctr. Christ. (cap. 33), si dixisset; *Te fruar*, et non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit, non tamquam termino, sed tamquam medio.

Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*, quia sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tamquam ultimo fine. Vel aliter dicendum quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. I, art. 8, et II, art. 7), finis dicitur dupliciter: uno modo *ipsa res*, alio modo *adeptio* rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est qua fruimur Deo, et qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

---

tur, sed propter seipsum, ut in eo voluntas quiescat et delectetur.)

Probatur quia fruitio est quies voluntatis, quæ perfecte non habetur nisi in possessione ultimi finis, qui est bonum completum et terminus voluntatis. Quod disserte docuit S. Augustinus lib I de Doctrina Christiana, cap. 33. *Si*, inquit, *per delectationem transieris, eamque ad aliud, ubi permanendum est, retuleris; uteris ea, et abusive, non proprie, diceris frui. Si vero inhæseris atque permanseris, finem in ea ponens lætitiæ tuæ, tunc vere et proprie frui dicendus est. Quod non faciendum est, nisi in illa Trinitate, id est, summo et incommutabili bono.*—Notat autem Sylvius, quod finis ultimus, qui dicitur objectum fruitionis proprie dictæ, non intelligitur is solus qui secundum veritatem est ultimus, sed etiam qui secundum apprehensionem: nam avarus qui in pecuniis tanquam in fine ultimo quiescit, proprie illis fruitur, etiamsi ipsa non sint finis ultimus secundum rem.

ARTICULUS IV.

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus, x de Trinit. (cap. 11), quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei*: sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 3), fruitio non est proprie nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum: sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito; ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum: sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, *frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit in I de Doctr. Christ. (cap. 4): sed hoc potest fieri etiam de re non habita: ergo frui potest esse etiam finis non habiti (1).

Respondeo dicendum, quod *frui* importat comparationem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine. Habetur autem ultimus finis dupliciter; uno modo *perfecte*, et alio modo *imperfecte*. Perfecte quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfecte autem quando habetur in intentione tantum. Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis dupliciter impeditur: uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens a specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta, propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est (in corp.)

---

(1) Conclusio. *Est perfecta fruitio ultimi finis habiti realiter, imperfecta vero finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.)*

Conclusio est clara. In responsione ad secundum observa fruitionem perfectam, et proprie dictam non esse idem: perfecta enim est de fine ultimo plene ac perfecte obtento, propria autem quamvis imperfecta, est de fine ultimo nondum habito secundum rem, sed secundum spem. Unde fruitio respectu finis non ultimi ità est imperfecta, ut sit etiam impropria, velut deficiens a specie fruitionis. Quare justorum in hoc sæculo vera ac propria est fruitio in summo bono, imperfecta tamen, cum summum illud bonum necdum sit acquisitum, ut sine metu ac periculo possideri possit.—Ex qua doctrina intelligitur, Augustinum non nisi de fruitione creaturæ loqui, cum dicit non esse creaturis *fruendum*, sed *utendum*, referendo illas scilicet ad Deum; fruendum autem esse solo Deo. Quod ille magis explicat in lib. de Doct. Christ. cap. 34, dicens, *quod nulla res in via tenere nos debeat, quando nec ipse Dominus, in quantum via nostra esse dignatus est, tenere nos voluit, sed transire: ne rebus temporalibus, quamvis ab illo pro salute nostra susceptis et gestis, inhæreamus infirmiter, sed per eas potius curramus alacriter, ut ad eum ipsum, qui nostram naturam a temporalibus liberavit et collocavit ad dexteram Patris, provehi atque pervenire mereamur.*

QUÆSTIO XII.

DE INTENTIONE. (In quinque articulos divisa.)

Deinde consideradum est de intentione.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1.° Utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis.—2.° Utrum sit tantum finis ultimi.—3.° Utrum aliquis possit simul duo intendere.—4.° Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.—5.° Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. VI, 22; *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*; ubi per oculum significatur *intentio*, ut dicit Augustinus in libro de Serm. Dom. in monte, (II, cap. 13): sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam: ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit, quod intentio lumen vocatur a Domino, ubi dicit, Matth. VI, 23; *Si lumen quod in te est, tenebræ sunt*, etc.: sed lumen ad cognitionem pertinet: ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem: sed ordinare est rationis: ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem: sed actus voluntatis respectu finis vocatur voluntas, seu fruitio; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est electio, a quibus differt intentio: ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. 7), et XI, (cap. 9), quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis*: est igitur intentio actus voluntatis (1).

Respondeo dicendum, quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio moventis, et motus mobilis;

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXVIII, art. V corp. et *Sent.* II, dist. 38. art. 3, et *De Ver.* quæst. XXIII, art. 13, et *De Malo*, quæst. XVI, art. 2 ad 3.

(1) (CONCLUSIO. *Cum voluntas moveat omnes animæ vires ad finem, ejus proprie intentio actus est.*)

Intentio est *desiderium efficax finis per media assequendi*, per quod distinguitur a simplici volitione, quæ est nuda complacentia boni sine ordine ad media. Est quidem motus voluntatis in finem velut per aliqua media acquisibilem. Neque tantum oportet quod media fini acquirendo opportuna, jam sint in particulari designata quando est intentio, ut patet ex art. 4. in respon. ad tertium, sed sufficit finem apprehendi velut per media, quæcumque illa sint, acquisibilem, eaque saltem, indistincte intendi. Dixi, proprie et stricte: constat enim intentionem aliquando sumi latius, et significare quamlibet appetitionem, et propositum etiam mediorum, quatenus sunt media; ut cum ad Sacramenti perfectionem dicimus intentionem requiri, medium potius quam finem intentioni subjicimus: significamus enim esse necessarium quod habeatur voluntas seu propositum adhibendi et faciendi ea quæ Christus instituit, aut quæ Ecclesia facit, ad hoc ut perficiatur Sacramentum.

sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem, movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est (qu. IX, art. 1): unde manifestum est, quod intentio proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti: unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit (loc. cit).

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis: unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsuppositа ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis, respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute, et sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi: alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo *fruitio* respicit finem: tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur, et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II.

Utrum intentio sit tantum ultimi finis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi (sent. 100): *Clamor ad Deum est intentio cordis*: sed Deus est ultimus finis humani cordis: ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est (art. præc.): sed terminus habet rationem ultimi finis: ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio: sed fruitio semper est ultimi finis: ergo et intentio.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est (qu. I, art. 7): si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones; quod patet esse falsum (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), intentio respicit finem, secundum quod est termi-

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXXX, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist 38, art. 3, et *De Ver.* quæst. XXII, art. 13 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Tametsi intentio sit semper ipsius finis, non tamen semper est ultimi finis*).

Nullum dubium offert. In responsione ad tertium dicendum est, quod intentio et fruitio non respiciunt finem eodem modo, quia fruitio respicit illum importans quietem in ipso, quies autem proprie non est nisi in ultimo fine; et propterea fruitio non proprie est de alio fine quam de ultimo. At intentio respicit finem, importans motum ad illum; et quia iste motus potest esse ad terminum vel simpliciter vel secundum quid ultimum, ideo intentio potest esse de fine vel simpliciter ultimo, vel ultimo secundum quid.

nus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo ipse terminus ultimus in quo quiescitur, qui est terminus totius motus: alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus, et finis vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus; et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem: unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in libro de Serm. Dom. in monte (II, c. 14 et seq.) quod *non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale*: ergo pari ratione neque aliqua alia duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte: ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis sive intellectus: sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum in II Topic. (cap. 4): ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, ars imitatur naturam: sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates, sicut lingua ordinatur ad gustum, et ad locutionem, ut dicitur in III de Anima, (in fin.): ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere (1).

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi dupliciter: vel ordinata ad invicem, vel ad invicem

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. XIII, art. 13 corp.

(1) (Conclusio. *Potest voluntatis intentio simul in multa ferri, ut finem ultimum et proximum, et unum alteri præeligendo.)*

Dubium non est, quin possit voluntas simul intendere diversa objecta, quæ ad invicem sint ordinata: quin etiam potest simul plura intendere quæ non sint ad invicem ordinata. Nam interdum ratio cur unum præ altero eligamus, est quoniam animadvertimus illud valere ad plura, quæ idcirco possumus tunc simul intendere, licet sint inter se disparata: ut v. g., si quis pecuniam habere malit quam libros, quoniam potest pecunia comparare et libros et vestes, et cibos, et alia. Est autem observandum, oportere nihilominus, ut quamvis plura illa, quæ simul cadunt in intentionem, inter se invicem ordinata non sint, habeant tamen ordinem ad aliquid aliud tertium. Ut, v. g., si quis intendat simul vestem habere et cibum, propterea quod ista valent ad vitam sustentandam. Quocirca fieri non potest, ut possint simul in intentionem cadere plura tanquam fines ultimi, qui scilicet ad aliud tertium non referantur. Possunt autem plura simul in intentionem cadere, ut fines non ultimi: ita scilicet, ut ad aliud referantur, sicut est dictum.

non ordinata. Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis (art. 2), quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum; sicut confectionem medicinæ, et sanitatem. Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere; quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet: unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum, et commodum temporale intendere sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est (qu. I, art. 5), non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est (art. 1). Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem; vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum, puta acquisitio vini et vestis continetur sub lucro sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, qu. LXXXV, art. 4), contingit simul plura intelligere, inquantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV.

Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus, X de Trin. (cap. 6) quod *voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem; et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes*: sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram: ergo alius est motus voluntatis intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundum objecta: sed finis, et id quod est ad finem, sunt diversa objecta: ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio: sed non est idem electio et intentio: ergo non est idem motus intentio finis (2) cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est, quod id quod est ad finem se habet ad finem, ut medium ad terminum (3): sed idem motus est

---

(1) De his etiam sup. quæst. VIII, art. 3, et *Sent.* II, dist. 38, art. 4 et III, dist. 14, art. 1, quæst. IV corp. et *De Ver.* quæst. XXII, art. 4.

(2) Vel transposita constructione: *intentio finis non est idem motus cum*, etc.

(3) Supple, *sicut medium se habet ad terminum*, id est, sicut id quod in motu intermedio pertransitur ad id quod est consummatio et ultima terminatio ipsius motus, etc. (Nicolai.)

qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus: ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem (1).

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se; et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque: alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem. Cum enim dico: *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, et super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est (qu. VIII, art. 3). Et est simile de intellectu; quia si absolute principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, inquantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem, sed inquantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in III Physic. (text. 21). Sic igitur inquantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio; motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cujus signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio (1).

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cog-

(1) (Conclusio. *Unus et idem subjecto motus est voluntatis in finem tendens, et in id quod est ad finem.)*

Vide quæ supra diximus qu. VIII, art. 3. Si finis intendatur ut ratio dumtaxat eligendi media, sic eodem semper actu, cum eligitur medium intenditur etiam finis; intentione nimirum implicita et virtuali, quatenus finis est ratio eligendi medium. Si autem finis explicite et secundum se intendatur, tunc alio actu ipse intenditur, et alio eliguntur media, ut docet Divus Thomas. Quamquam explicite quoque potest quis interdum eodem actu in utrumque ferri, sicut supra qu. VIII, dictum est.

(1) Nota responsionem datam, ut ex ea habeas, quod actus voluntatis in finem, intentionis nomine significatus, importat motum in finem, ut terminum aliorum ita, quod motus iste primo attingit terminum, et deinde terminabilia in ipsum: electio vero e contra primo attingit terminabilia, deinde terminum. Et sic se habent, sicut descensus, et ascensus: intentio enim descendit a principio ad ea, quæ sunt ad ipsum; electio vero ab his ascendit ad finem omnium principium. Et signum affertur in littera, quia quandoque intendimus non electis adhuc mediis ad intentum, ut patet in quotidiana experientia. (Cajetanus.)

(2) De his etiam 2-2, quæst. CX, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist 38, art. 3 corp. et ad 2.

nitione carent magis distat a rationali natura quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis: sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in II Phys. (text. 87): ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio; sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est (qu. XI, art. 2): ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem cujus est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere: sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi: ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est rationis: cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur quod non intendant finem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti. Secundum igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem a Deo, sicut sagitta a sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, inquantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid. Alio modo intendere finem est moventis; prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est proprie et principaliter intendere, ut dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine (1).

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu, moventur ad finem, quasi ab alio mota (2), sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

---

(1) (Conclusio. *Quamvis proprie et principaliter brutis animalibus non conveniat intentio, convenit tamen quatenus instinctu naturali ad aliquid moventur.*)

Sententia D. Thomæ hic art. 5, est intentionem non competere brutis. Probatur, quoniam non ita appetunt finem, ut sese moveant ad illum, conferendo media cum ipso, cum istud sit proprium rationis: intentio autem proprie consistit in ejusmodi motu ad finem. Itaque bruta potius moventur ad finem passive, sicut res aliæ naturales.

Non tamen vult negare D. Thomas hoc loco, quin peculiari ratione bruta agant quoque propter finem, quatenus scilicet illum cognoscunt saltem materialiter, in qua cognitione rebus aliis naturalibus antecellunt. Quod si propterea quod cum ea cognitione bruta agunt propter finem, velit quis dicere ipsa habere intentionem quamdam finis; quæstio erit solum de nomine. Usus certe loquendi videtur obtinuisse, ut intentio non nisi creaturæ rationali tribuatur, quia nimirum sit motus appetitus in finem cum illa collatione mediorum et finis, quæ est propria rationis, ut argumentatur D. Thomas. (Valentia).

(1) Similitudo illa de intentione, et fruitione tenet in hoc, quod utraque est finis, sed non tenet in hoc, quod utraque eodem modo, idest, eadem ratione, sit finis, idest, respiciat finem. Nam *fruitio non importat* hunc modum, idest, *ordinationem alicujus*, etc. ut in textu. (Capponi).

(2) Ita cod. Camer. Rom. aliique et editi passim; tantum edit. Rom post verbum *concupiscentia* omittit *finem*. Cod. Alcan.: *Possunt consequi finem, quod est proprie intendentis; sed concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota*, etc.

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.—(In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem, et sunt tres; *eligere, consentire*, et *uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione, secundo de consilio, tertio de consensu, quarto de usu.

Circa electionem quæruntur sex: 1.° Cujus potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis.—2.° Utrum electio conveniat brutis animalibus. — 3.° Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis. 4.° Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.—5.° Utrum electio sit solum possibilium.—6.° Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I.

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis (1)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, qua unum alteri præfertur: sed conferre est rationis: ergo electio est rationis.

2. Præterea ejusdem est syllogizare et concludere; syllogizare autem in operabilibus est rationis: cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 3), videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam: est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in III Ethic. (cap. 1): ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 3), quod electio *est desiderium eorum quæ sunt in nobis*; desiderium autem est actus voluntatis: ergo et electio (1).

Respondeo dicendum, quod in no-

---

(1) De his etiam part. I, quæst VIII art. 3 corp. et *Sent*, II, dist. 24, quæst. I, art. 2, et De Ver. quæst. XXII, art. 15, et *Ethic.* lib. III, lect. 6, et VI, lect. 2 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Cum electio perficiatur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur, non est substantialiter actus rationis, sed voluntatis.)*

Electio definitur ab Aristotele: *Appetitus præconsiliati*. Ex qua definitione sequitur hæc altera: *Acceptatio discretiva unius medii præ alio ad finem consequendum*. Est substantialiter actus voluntatis includens, et præsupponens actum intellectus: quia actus, qui ab alio dirigitur, licet sit formaliter a dirigente, ut a forma extrinseca, sicut imperium est forma extrinseca actus imperati, substantialiter tamen est in potentia quæ dirigitur, cum ab ea eliciatur; atqui voluntas ad electionem dirigitur ab intellectu proponente objectum voluntati: ergo electio est substatialiter actus voluntatis, includens, et præsupponens actum intellectus. Confirmatur: objectum electionis est bonum utile, sola autem voluntas versatur circa bonum; ergo.—Observat apposite hic doctis. Sylvius, quod, quamvis omnis actus voluntatis præsupponat actum intellectus, specialiter S. Thom dicit hic de electione, quod sit formaliter rationis, scilicet dirigentis, et q. XXII. de *Verit.* art. 15, quod sit voluntatis, non absolute, sed cum ordine ad rationem; quia in electione manifestius apparet id, quod est proprium rationis, scilicet unum alteri conferre, et præferre.

pertinens ad rationem, sive ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in VI Ethic. (cap. 2), quod *electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus.* Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est, ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (de Nat. hom. cap. 33), dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum.* Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ, vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, inquantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis; eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus, quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In hujusmodi autem, substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia, et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ (1).

(1) Licet enim voluntatis electio non sit nisi in bonum præcognitum a ratione, et ideo dicatur ratio formaliter concurrere ad electionem, nihilominus substantia actus, seu actus materialiter sumptus, est voluntatis, non intellectus: nam electio perficitur in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur; bonum autem est objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur sententia vel judicium, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum (1).

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3): sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem, agunt enim propter finem et ex appetitu: ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis significare videtur quod aliquid præ aliis accipiatur: sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifeste apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat: ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 12), *ad prudentiam pertinet quod*

(1) Nec Philosophus *electionis ignorantiam*, sed *in electione* vocat ἐν προαιρέσει.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 25, art. 1 ad 6 et 7, et Metaph. lib. V, lect. 23 fin.

aliquis bene eligat ea quæ sunt ad finem: sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph. (cap. 1), quod *prudentia sunt sine disciplina, quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur: apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando: quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per ista, viam incedere; ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus (de Nat. Hom. cap. 33), dicit quod *pueri et irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia*: ergo in brutis animalibus non est electio (1).

---

(1) (Conclusio. *Cum electio in his quæ sunt penitus ad unum aliquod particulare determinata, nullum locum habeat; hujusmodi autem sint bruta animalia ex appetitu sensitivo ad unum particulare determinata; manifestum est ipsis electionem secundum quam plura eligi possunt, non convenire.*)

Si per electionem intelligeremus quamcumque appetitionem medii propter finem utcumque cognitum, concedendum esset, in brutis quoque esse electionem: cæterum loquendi consuetudo videtur obtinuisse, ut electio strictius accipiatur, quam voluntas, ita videlicet ut tantum sit appetitio cum quadam indifferentia et collatione mediorum inter se et cum fine, quæ non est sine cognitione finis formaliter. Atque hoc modo S. Thomas usurpans electionis vocabulum, definit non competere brutis electionem propterea, quod non appetunt cum quadam indifferentia ad utrumlibet, sed sunt determinata ad unum.

Respondeo dicendum, quod cum electio sit præacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt, et ideo in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem; quia, ut ex prædictis patet (qu. I, art. 2), appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero, quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod bru' tum animal accipit unum præ alio quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum: unde statim quando per sensum vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in III Physic. (text. 16 et seq.), *motus est actus mobilis a movente*; et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis: et propter hoc in omnibus quæ moventur a ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ a ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem; et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem com-

parantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam: et ideo ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur in II Physic. (tex. 49). Et ex hoc contingit quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote a summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quod omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur (1).

(1) Inter appetitum intellectivum, et sensitivum tanta est differentia quod ille nec secundum se, nec secundum suum actum exercitum determinatus est, nisi ad bonum in communi; iste vero secundum se quidem determinatus est ad speciale bonum, puta conveniens naturæ sensitivæ; secundum actum vero suum exercitum determinatus est ad hoc singulare bonum, nunc, hic, sic, etc. ablatum. Licet enim appetitui sensitivo non adæquatur hoc singulare, sed tale genus boni: ipsi tamen in singulis suis actibus se exercenti adæquantur singillatim singularia, hic, nunc, sic: quibus non accidunt hæ circumstantiæ, sed eis quasi constituuntur. Ovis enim, ut in responsione ad *secundum* in littera dicitur, refutando illam herbam, et hanc acceptando, facit hoc; quia determinatus est appetitus ejus, ut in actu exercito hanc, nunc, hic, sic oblatam prosequatur. Et hæc manifeste est intentio litteræ, ut prædicta ratio clarificat, et ex ea habetur intentum; quoniam ex utraque determinatione infertur negatio utriusque libertatis inventæ in electione. Appetitus siquidem electivus et est liber ad eligendum, et non eligendum, et ad hoc, vel illud eligendum. Ex hoc autem, quod appetitus sensitivus determinatus est secundum seipsum ad speciale bonum, habetur negatio primæ libertatis; quoniam non eligere non continetur sub illo speciali bono, quod est ejus adæquatum objectum; ac per hoc non potest appeti tali appetitu. Ex eo vero quod appetitus sensitivus secundum suum actum exercitum necessitatur naturaliter ad hoc determinatum particulare oblatum, nunc, hic, sic, et cætera, habetur negatio secundæ libertatis. Quod enim ad hoc determinatum est, non potest in aliud declinare. (Cajetanus.)

ARTICULUS III.

Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in VI Ethic. (cap. 12), quod *electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentiæ*: illud autem cujus gratia fit aliquid, est finis: ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præaccipionem unius respectu alterius: sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium: ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 2) quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem* (2).

(1) De his etiam infra, art. 4 et 6 corp. et part. III, quæst. XVIII, art. 4 corp. et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 95 fin. et *Opusc.* II cap. 177, et *Ethic.* lib. III, lec. 1, et *Perih.* lib. I, lect. 14 fin.

(2) (Conclusio. *Electio eorum tantum est quæ sunt ad finem; et si quandoque finis est, non ultimi, sed ejus qui ad ulteriorem finem ordinari potest.)*

Electionis objectum formale non est nisi medium ad finem; nam circa finem est intentio, non electio. Ex quo consequitur nullum finem, *ut finis est*, cadere in electionem; tametsi quidem finis non ultimus potest cadere materialiter in electionem, si nimirum referatur ad

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1), electio consequitur sententiam vel judicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi: unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II Physic. (text. 89): unde finis, inquantum est hujusmodi, non cadit sub electione. Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ, primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ; ita etiam contingit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem, et hoc modo sub electione cadit; sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis, unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ salute potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit (II Corinth. XII, 10): *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est. (qu. I, art. 5), ultimus finis est unus tantum: unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV.

Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem: sed *ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa*, ut dicitur in II Phys. (text. 84); ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Prætera, actio a contemplatione distinguitur: sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur: ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt: ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 2.), quod *nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum* (2).

---

aliud, atque adeo eligatur ut medium. Finis autem ultimus neque formaliter neque materialiter potest cadere in electionem. Ratio est, quia quamdiu habetur pro ultimo fine non potest referri ad aliquid aliud ut medium, atque adeo neque eligi sub ratione medii. Itaque ex sententia Divi Thomæ hoc est discrimen, (quod ad electionem attinet), inter finem non ultimum et finem ultimum; quod finis non ultimus, etiam eo tempore, quo in animo viget illius intentio, potest materialiter cadere in electionem ut medium, finis autem ultimus non item. Nam si ad aliud ut medium referretur, jam eo ipso desineret esse finis ultimus, neque amplius vigeret in animo illius intentio. (Valentia).

(1) De his etiam infra, art. 5 corp.

(2) (Conclusio. *Cum electio sit semper eorum quæ sunt ad finem, necesse est ipsam semper humanorum actuum esse.)* Medium quod est objectum electionis, aliquid oportet esse, quod per nos sit agendum, scilicet electio non est nisi circa media, quæ sint in nostra potestate. Et argumentatio Sti Thomæ hæc

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat; vel inquantum homo facit rem illam, quæ est finis (sicut medicus facit sanitatem quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel inquantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem; quia necesse est, ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, inquantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio (1). Et similiter dicendum est quod quandocumque dicitur aliqua res præeligi alteri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

---

est: sicut objectum intentionis, quod est finis est vel actio aliqua nostra, vel res quatenus per actionem aliquam attingitur, sic etiam objectum electionis, quod est medium: sed quia intentio, quæ est circa finem, habet pro objecto actionem nostram, vel rem ut actione attingitur, ideo semper habet pro objecto aliquid per ipsum, cujus est intentio, gerendum: ergo etiam electio, quæ est circa medium. Major probatur; nam tum id quod intendimus, tum id quod eligimus est semper aliquod, quod nobis proponimus ut persequendum: atque ita utriusque actionis objectum est vel actio nostra, vel res ut attingitur ab actione, ac proinde utriusque tandem objectum est aliquid in nostra potestate situm.

ARTICULUS V.

Utrum electio sit solum possibilium (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibilium. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est (art. 1) sed voluntas est possibilium et impossibilium, ut dicitur in III Ethic. (cap. 2): ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est (art. præc.); nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti: sed frequenter ea quæ eligimus perficere non possumus, et sic sunt impossibilia nobis: ergo electio est impossibilium.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo: sed B. Bene-

---

(1) Adverte, aliquos minus perspicaces, nec discernentes terminos moralium, et legum, hinc dicere, quod in electionibus prædicatorum singuli non eligunt, sed nominant eligendum: cum hoc nec somniaverit hic littera, sed dicit, quod electio quæ est actus interior voluntatis, in hujusmodi electionibus est electio nominationis talis personæ, etc. quia electio est eorum, quæ sunt in potestate eligentis. Et idem est, quoad hoc, judicium de singulis eligentibus, et de toto collegio, seu persona formante decretum electionis nomine collegii. Licet enim dicat: Eligo talem, subintelligitur, Eligo jus dare, vel nominare, vel aliquid simile: quod scilicet est in potestate eligentis. (Cajetanus).

(2) De his etiam *De Ver.* quæst. XXII, art. 13 ad 2, et *Eth.* lib. III, lect. 5 fin.

dictus dicit in suis Regulis ad Mon. (cap. 68), quod *si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est*: ergo electio potest esse impossibilium.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (loc. cit.), quod electio non est impossibilium (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 4), electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: unde necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilium. Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem, cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere. Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente: sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili: unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur: unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem: nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei. Nam motus voluntatis est ab anima ad rem; et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile; et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile (1). Electio autem nominat actum voluntatis jam de-

---

(1) (Conclusio. *Electio, cum ad humanas referatur semper actiones, nonnisi possibilium esse potest.)*

Conclusio triplici ratione probatur. 1. Quia electio habet pro objecto actiones nostras, quæ utique sunt aliquid possibile. 2. Quia id quod eligitur, ideo eligitur ut per id finem assequamur, atque ita debet esse aliquid possibile: nam si in deliberatione occurrit aliquid impossibile, illico deliberatio ab eo deflectit. 3. Quia medium se habet ad finem sicut conclusio se habet ad principium: ex principio autem possibili numquam sequitur conclusio impossibilis: ergo similiter ex intentione finis possibilis numquam sequitur electio medii impossibilis.—Igitur objectum electionis saltem virtualiter, seu in potentia propinqua debet apprehendi ut possibile, quo pacto semper apprehenditur, quotiescumque non putatur esse impossibile, sed concipitur ut bonum et conveniens: atque ita perinde est in hoc sensu asserere, quod electio tantum versetur circa objectum possibile, atque dicere illam non posse versari circa objectum quod cogitetur esse impossibile. Id quod evidenter est verum: nam quod cogitamus esse impossibile, id etiam judicamus esse non ens. Quare quandiu ea cogitatio viguerit, minime poterimus id apprehendere ut conveniens et bonum, cum bonitas sit passio entis. (Valentia).

(1) Adverte, quod distinctio facta de voluntate completa, et incompleta non sic est accipienda, quasi voluntas incompleta sit velle non deliberatum, aut non capax meriti, et demeriti: quoniam sensus iste est falsus. Potest enim quis deliberate velle excellere,

terminatum ad id quod est huic agendum (1); et ideo nullo modo est nisi possibilium.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione: et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est vere bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere (2).

Ad sextum sio proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in VII Ethic. (cap. 8): sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones: ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est (art. 1), electio consequitur judicium rationis de agendis: sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum: ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in II de Cœlo, (tex. 75 et 90): sed multo minus potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale; ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere: ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius: ergo omnit electio est ex necessitate.

Sed contra est, quod electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum I, IX Metaph. (text. 3) (1).

Deum de regno suo, si posset et similia: ubi constat inveniri peccatum mortale. Sed completio, et incompletio voluntatis attenditur secundum modum motus voluntatis, ut in litt. dicitur. Ex eo enim quod voluntatis motus est ad rem media operatione exteriori assequendam, disponendam, etc. perfectus non est perfeccione apta nata inveniri in genere motus voluntatis, nisi terminetur ad bonum agibile: quamvis perfectus sit, quoad consensum, deliberationem, et hujusmodi. (Cajetanus). —Voluntas dicitur incompleta, quia non habet eam perfectionem, ut feratur in rem tanquam agendam vel consequendam. Ab aliis vocatur simplex effectus complacentiæ, quia voluntas sibi complacet in objecto repræsentato absque hoc, quod velit absolute illud consequi. Vocatur præterea voluntas conditionata et velleitas, quia voluntas ita afficitur, seu sibi complacet in objecto, ut vellet efficaciter niti ad ejus consecutionem, si esset possibile.

(1) Aliæ editiones; *hic agendum*.

(2) De his etiam part. I, quæst. CXV, art. 1 corp. et 2-2, quæst. CVI, art. 1 corp. et *De Ver.* quæst. XXII, art. 6, et quæst. XXIV, art. 1, et *De Malo*, quæst. VI.

(1) (Conclusio. *Cum electio sit rationalis naturæ et voluntatis actus, quo ea quæ sunt ad finem eligit, ea non ex necessitate, sed libere homines utuntur*).

Doctrina hujus articuli optime inservit ad confutandam hæresim Jansenianam. Recole quæ dicta sunt in I. parte, quæst. LXXXIII. Advertit Cajetanus quod Angelicus Doctor utramque

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit: et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud; cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus; et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est (art 3), non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

libertatem, scilicet quod *exercitium* actus et quoad *specificationem*, tribuit electioni, ut patet in littera, intendens ex hoc differentiam manifestare inter actum simplicem voluntatis et electionis. Simplex namque actus voluntatis scilicet volitio, seu voluntas, de quo supra tractatum est, non est universaliter liber quoad specificationem actus: quoniam ad aliquod objectum necessario terminatur, ita, quod non potest ad oppositum terminari, ut patet ex supra dictis. Electio autem et quoad *exercitium* actus, et quoad *specificationem* semper est libera, ut hic dicitur.

Quæritur inter theologos utrum e duobus bonis vel mediis voluntas possit eligere minus vel æquale, an vero necessitetur a meliori, vel magis idoneo.—Alii affirmant, quia in tali casu neutrum medium proponitur ut necessarium, cum utrumque ad finem deducere possit; ergo voluntas quæ est de se libera, potest, relicto magis idoneo, minus idoneum eligere. Patet experientia, qua videmus infirmos quibus ad sanitatem recuperandam proponuntur duo pharmaca, unum præ alio salubrius, sed acerbius, quotidiæ eligere minus acerbum, salubriori relicto.—Sententia negans est communior inter thomistas. Voluntas enim non fertur in aliquid bonum, nisi trahatur et alliciatur ab illo; atqui, quod unum trahat, et alliciat præ alio, non potest esse, nisi quia præ alio judicatur conveniens, et bonum; sola enim convenientia, seu bonitas proposita per intellectum est motivum voluntatis: ergo voluntas non potest ex duobus minus, aut æquale eligere, nisi judicetur practice melius, et convenientius —Confirmatur: Voluntas non potest ex duobus bonis propositis unum præ alio eligere, nisi intellectus judicet esse præeligendum; est enim voluntas, ut jam toties diximus, potentia cæca sequens dictamen rationis, et tendens in objectum, prout ipsi ab intellectu proponitur; atqui intellectus non potest judicare, unum e duobus esse præeligendum, nisi in quantum judicat melius, et convenientius, quia tota ratio eligibilitatis est bonitas, et convenientia; et sicut non posset judicare esse absolute eligendum, nisi judicaret esse absolute bonum, et conveniens, ita non posset judicare esse præligendum, nisi judicaret melius, et convenientius: ergo voluntas non potest e duobus unum præ alio eligere, nisi intellectus judicet esse melius, et convenientius.—Ut autem electio recta sit et honesta requiritur, ut medium quod eligitur, sit efficacius et magis idoneum ad finis consecutionem; nam ut electio sit honesta debet prudenter fieri, cum prudentia sit recta ratio agibilium: atqui ut electio prudenter fiat, debet eligi medium magis idoneum: ergo ut sit honesta debet etiam eligi medium magis idoneum; quod verum est præsertim in moralibus.

non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ a nobis fieri possunt, in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta ex necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliquo duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de consilio. Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum consilium sit inquisitio.— 2.° Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.—3.° Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur.—4.° Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur.—5.° Utrum consilium procedat ordine resolutorio —6.° Utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

Utrum consilium sit inquisitio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus lib. II, Orth. fid. (cap. 22), quod *consilium est appetitus*: sed ad appetitum non pertinet inquirere: ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectus discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in I habitum est (I, qu. XIV, art. 7): sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim (Eph.. I, 11), quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*: ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis: sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundum illud Apostoli (I. Cor. VII, 25); *De Virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do:* ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus in lib. de Nat. Hom. (cap. 34), dicit: *Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium* (1).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst XLIX, art. 5 corp. et *Sent.* III, dist. 35, quæst. II, art. 1 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Consilium inquisitio rationis est ante judicium de eligendis.)* Statuit S. Doctor consilium esse actum intellectus, qui sit nimirum inquisitio quædam de eo quod est agendum. Nam consilium communiter homines appellant ratiocinationem illam intellectus circa agibile, quam consequitur in appetitu electio; sed hæc est inquisitio quædam; ergo consilium est actus rationis qui est inquisitio. Notat autem Cajetanus, quod consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusive: non enim ipsa

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est (qu. præc. art. 1), consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt; in rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente: et ideo necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio consilium vocatur; propter quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 3) quod *electio est appetitus præconsiliati.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in actu voluntatis, qui est electio (1), apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere; et etiam sicut motivum (1), quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de (2) his quæ sunt ad finem. Et ideo Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 2), quod *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat: ita Damascenus dicit (loc. cit.), quod *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex qua fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii: sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod *Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientium et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II.

Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam

---

inquisitio absque judicio consilium est, nisi inchoative, ut manifeste patet ex responsione ad secundum et tertium, et ex usu loquendi. Si quæritur utrum in Deo reperiatur consilium, dicendum est reperiri, quatenus consilium importat certitudinem judicii vel scientiæ ad quam consiliantes intendunt pervenire inquirendo. Si autem consilium accipiatur pro ipsa inquisitione, quomodo Damascenus dicit, *ignorantis esse consilium inire*, sic consilium non est in Deo, qui omnia novit et de nullo inquirit, proprie loquendo. Vide quæ dicta sunt in I. parte, qu. XIV, art. 7 et XXII, art. 1. ad 1.

(1) Ms. quod citat Nicolai habet planiori constructione quam in impressis: *quæ est electio.*

(1) Al., *et est sicut motivum.*
(2) Nicolai; *Ad consiliandum.*
(3) De his etiam 2-2, quæst. XXXIII.

de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri: sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem: cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ: sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in I Ethic. (cap. 1): ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus in lib. de Nat. Hom. (cap. 34), dicit, quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem est consilium* (1).

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur. Principium autem non cadit sub quæstione, sed principia oportet supponere in omni inquisitione: unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem. Tamen contingit id quod est finis respectu quorumdam, ordinari ad alium finem, sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius: et ideo id quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est jam determinatum. Unde quamdiu habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, inquantum ordinantur ad aliquem finem: unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, inquantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III.

Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur a nobis. Consilium enim collationem quamdam importat: sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt a nobis, puta de naturis rerum; ergo consilium non solum est de his quæ aguntur a nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia quærunt de his quæ sunt lege statuta, unde et jurisconsulti dicuntur; et tamen eorum qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere: ergo consilium non solum est de his quæ a nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in po-

---

art. 1 ad 2; et quæst. XLVII, art. 1 ad 2, et *Sent.* III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I, corp. et *Ethic.* lib. III, lect. 8.

(1) (CONCLUSIO. *Consilium, cum inquisitio sit rationis de rebus agendis, eorum tantum est quæ sunt ad finem, non autem ipsius finis, nisi cum in ulteriorem finem ordinari contingat.)*

Patet in littera. Valentia vero dicit posse fieri comparationem diversorum finium, et institui quæstionem quisnam illorum potius sit intendendus. Sed respondet Sylvius, hic agi de fine *formaliter*, sive secundum quod habet rationem finis, prout scilicet est aliquid determinatum, quod ab operante intenditur: quando autem finis non est aliquid certum et determinatum, de quo proinde adhuc dubitatur, sitne hoc intendendum an aliquid aliud, tunc finis non accipitur formaliter, sive ut finis, sed *materialiter*. Et hoc sensu dicitur supra quæst. VI, art. 2, aliquem posse deliberare de fine, ut scilicet finem ibi accipiat *materialiter*, et non loquatur de fine simpliciter ultimo, sed de intermedio.

(1) De his etiam 2-2, quæst. XLVII, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et *Ethic.* lib. III, lect. 7.

testate nostra: ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ a nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum: ergo consilium non solum est de his quæ a nobis fiunt.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. Hom. cap. 34) dicit: *Consiliamur de his quæ sunt (1) in nobis et per nos fieri possunt* (2).

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam, quod et ipsum nomen designat: dicitur enim consilium, quasi *considium*, eo quod multi considunt ad simul conferendum.

Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed a pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia. Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessariorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod proprie consilium est circa ea, quæ aguntur a nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet (1) mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, inquantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, inquantum sunt quodammodo unum nobiscum, vel per unionem affectus, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis, vel per modum instrumenti. Nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per servum.

---

(1) Al., *quæ fiunt.*

(2) (Conclusio. *Consilium cum proprie collationem inter plures de particularibus contingentibus quæ a nobis fiunt, vel fieri possunt, denotet, proprie etiam circa ea est, quæ a nobis finis gratia aguntur.)* Non quævis media sunt objecta consilii, sed ea quæ per nos geruntur. Argumentatio Sti Doctoris ad hoc reducitur. Consilium est quædam inquisitio intellectus circa contingentia agibilia: sed hæc inquisitio non est nisi propter actionem nostram circa agibile: ergo. Minor probatur, quia cognitio contingentium, cum sit imperfecta, non quæritur nisi propter actionem. Est etiam hujus assertionis fundamentum, maxime positum in usu loquendi, qui obtinuit, ut de his consultare nobiscum dicamur, quæ ipsi sumus acturi.—Ex quibus intelligi potest consilium esse actum intellectus, non speculativi, sed practici. Nam de his quæ sunt omnino speculativa, et nullo modo agenda, quærimus quidem ad sciendum, sed non proprie consiliamur.

---

(1) Ita editi passim. Cod. Alcan., edit. Rom. et Garcia omittunt *scilicet.*

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda (2). Electio enim est *appetitus præconsiliati*, ut dictum est (art. 1): sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur: ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis: ergo de omnibus quæ aguntur a nobis est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 3), quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime et optime fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat*: sed omne quod fit, fit per unum vel per multa: ergo de omnibus quæ fiunt a nobis, est consilium.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus, lib. de Nat. Hom. (cap. 34), dicit, quod *de his quæ secundum disciplinam vel artem sunt operibus, non est consilium* (3).

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est (art. 1). De illis autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt: unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur argumentum, est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo, quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap 3), scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit. (loc cit.), ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione judicii, vel sententiæ: unde quando judicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirit, sed statim judicat: et ideo non oportet in omnibus quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii (1).

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio. Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 35, quæst. II, art. 4, quæst. I corp. et *Psal.* XIX, et *Ethic.* lib. III, lec. 7.

(2) Ita editi omnes quos vidimus. —Cod. Alcan. et Camer., *quæ per nos aguntur.*

(3) (CONCLUSIO. *De illis quæ secundum artem vel disciplinam determinata sunt, aut quæ parvi sunt momenti, consilium non est; sed de iis tantummodo, quæ cum alicujus sint momenti, incerta sunt, seu in dubium vocantur.)*

Consilium tantum est de rebus dubiis et alicujus momenti: quod perspicue exponitur in littera et quotidiana experientia comprobatur.

---

(1) Aliud enim est procedere ex ratione, quod fit in omnibus recte factis absque impetu passionum; aliud est procedere ex inquisitione rationis, quod sapienter non fit, nisi in dubiis.

ARTICULUS V.

Utrum consilium procedat ordine resolutorio.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ a nobis aguntur: sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita: ergo consilium (1) non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis: sed ratio a prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem: cum igitur præterita sint priora præsentibus, et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum a præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium: ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3,): sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud: ergo in inquisitione consilii a præsentibus incipere oportet.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (loc. cit.), quod ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere (2).

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem, si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in *esse*, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus; nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in *esse*, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in *esse*. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus, sed ratio operationum accipitur ex fine: et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod est prius secundum

---

(1) Ita codd. et editi fere omnes. Edit. Rom. *compositi consilium*.

(2) (Conclusio. *Cum a fine qui prior est in intentione et posterior in executione, consilium incipiat, recte dicitur ordine resolutorio procedere.)*

Ad hujus intelligentiam observandum est resolutionem dici quando aliquod totum resolvitur in suas partes, sicut compositio est quando proceditur a partibus componentibus ad totum. Et quoniam totum in rerum natura est posterius suis partibus, partes autem sunt priores, ideo quando proceditur ab eo quod, licet sit prius in intentione, est tamen posterius in executione, atque adeo posterius in rerum natura existit, censetur procedi ordine resolutorio; quando autem proceditur ab iis quæ in rerum natura prius existunt, dicitur ordo compositionis: sed in inquisitione consilii procedimus ab eo quod posterius existit in rerum natura: ergo consilium procedit ordine resolutorio: hoc est, nos dum consultamus, progredimur juxta ordinem resolutorium. Subsumptum probatur: quia dum volumus consultare de mediis, incipimus a fine, qui expectatur aliquando futurus, et eòusque procedimus donec perveniamus ad illud medium quod est primò adhibendum; ægrotus v. g. qui de sanitate recuperanda consultat, primo intendit sanitatem, deinde vult medicum advocare, purgare corpus, sumere medicinam. (Sylvius).

rationem, non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo quod est agendum propter finem, non quæreremus scire, an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideo prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI.

Utrum consilium procedat in infinitum.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatiq: sed singularia sunt infinita: ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur: sed quælibet humana actio potest infinite impediri, et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam: ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent: sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta: ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, nullus movetur ad id, ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I de Cœlo, (text. 58): sed infinitum impossibile est transire: si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum (1).

Respondeo dicendum, quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium; unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est (art. 2); aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit. Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod mœchari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis

---

(1) (Conclusio. *Non est inquisitio consilii in infinitum procedens, nisi in potentia; actu enim terminata est, tam ex parte principii quam termini inquisitionis.)*

Probat consilium non procedere in infinitum, quia consilium procedit a principio quodam ad quemdam terminum; idest, a fine, quod est primum in intentione, ad primum medium, quod etsi secundum executionem quidem sit primo exercendum, tamen secundum intentionem est quid ultimum, et quasi consilii terminus, juxta illud Philosophi, (III, Ethic. cap. 3): *Quod extremum est in resolutione, in generatione esse primum videtur.* Itaque minime processus consilii est infinitus. Accedit quod etiam procedit consilium a quibusdam aliis principiis determinatis, ut quod non sit mœchandum, quod illud sit ferrum, istud aurum, et idcirco hoc illi anteponendum, etc. ex quo etiam patet consilii processum non esse actum infinitum. Addit tamen nihil impedire, quominus consilium sit infinitum in potentia. Hoc autem nihil aliud est, quam quod in ordine ad aliquem finem potest consilium capi de quocumque multis mediis, quoniam illa, quæ possunt venire in consultationem, sunt infinita in potentia. (Valentia).

est id quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis: unde id quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium, sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.—2.° Utrum conveniat brutis animalibus.—3.° Utrum sit de fine vel de his quæ sunt ad finem.—4.° Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I.

Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, XII de Trinit. (cap. 12), consensum attribuit superiori rationi: sed ratio nominat apprehensivam virtutem: ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire: sed sentire est apprehensivæ potentiæ: ergo et consentire.

3. Præterea, sicut assentire dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita et consentire: sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva: ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est, quod Damascenus dicit lib. II. Orth. fid. (cap. 22), quod *si aliquis judicet, et non diligat, non est sententia*, id est, consensus: sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet: ergo et consensus (1).

---

(1). De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 7 ad 1, et *Sent.* IV, dist. 29, art. *1* corp.

(1) (CONCLUSIO. *Cum consentire sit simul sentire, atque ita quamdam conjunctionem importet ad id cui consentitur, magis proprie actus dici debet appetitivæ virtutis, cujus est in aliud tendere, quam apprehensivæ.*)

Consensus in proposito est actus appetitivæ potentiæ consequens actum consilii Ratio autem ut is actus *consensus* appelletur, est quia sicut per applicationem sensus ad objectum, sumit sensus veluti quamdam experientiam objecti, ita etiam appetitiva potentia per applicationem sui ad aliquid percipit quamdam veluti experientiam

Respondeo dicendum, quod consentire importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinus corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem, ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret (1), accipit nomen *sensus*,

ex illo. Respectu autem voluntatis ad quam pertinet in homine consentire vel non consentire, *est voluntatis adhæsio iis, quæ ab intellectu censentur utilia ad finem consequendum.* Observandum autem, quod consensus varie accipitur. Aliquando sumitur pro conformitate judiciorum, ut quando duo vel plures dicuntur in eamdem opinionem consentire, seu idem judicare. Aliquando pro concordia voluntatum, ut cum illi qui idem volunt, dicuntur consentire in idem. Alias vero pro acceptatione ejus rei quæ proponitur vel credenda vel agenda. Hic isto tertio modo accipitur. —Quod autem substantialiter sit actus voluntatis, et non intellectus, probari potest.—1. Quia consentire est quasi ad judicium et sententiam alterius accedere, et amplecti, seu gratum habere quod alter proposuit: munus autem voluntatis est, ad judicium intellectus accedere, illud sequi, et amplecti objectum ab eo propositum.—2. Consentire vix aliud est in practicis, quam velle, aut certe post consilium intellectus libere velle; quicumque enim in rem aliquam consentit, hoc ipso eam vult. —3. Scripturæ et Patres passim consensui adscribunt libertatem, meritum et demeritum: ergo existimant consensum esse actum voluntatis, cum sit voluntas quæ est formaliter libera, cumque sine voluntario nullum possit esse meritum aut demeritum.

(1) Ita cod. et editi passim. Edit. Rom.: *Et quia actus appetitivæ virtutis*

quasi experientiam quamdam sumens de re cui inheræt, inquantum complacet sibi in ea. Unde Sapient. I, 1, dicitur: *Sentite de Domino in bonitate.* Et secundum hoc consentire est actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III de Anima, (text. 42), voluntas in ratione consistit: unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in ea includitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod sentire proprie dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum, quod assentire est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur; sed consentire est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius e converso, ut in I dictum est I, (qu. XVI, art. 1, XXVII, art. 4, et LIX, art. 2), magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat. Potest etiam dici quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur.

ARTICULUS II.

Utrum consensus conveniat brutis animalibus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim

est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem (edit. Colon. *conjunctionem*). *hinc est quod ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret*, etc.

(1) De his etiam infra, quæst. XVI, art. 2 corp.

importat determinationem appetitus ad unum: sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum: ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius: sed consensus præcedit operis executionem; si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia vel ira: sed bruta animalia ex passione agunt; ergo in eis est consensus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod *post judicium homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est, quod vocatur sententia*, id est, consensus: sed consilium non est in brutis animalibus: ergo nec consensus (1).

Respondeo dicendum, quod consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus; cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo, sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum, sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid. Et propter hoc non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate sua appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum; consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod, remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri et a calido et frigido, (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine; quia *propter quod unumquodque, et illud magis*: sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem: ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosi est fi-

---

(1) (Conclusio. *Cum nulla sit in brutis animalibus appetitive motus applicatio ad quidpiam agendum, impossibile est illis consensum aliquem convenire.*)

Quia consensus ut patet supponit dominium proprii actus, brutis non competit quæ moventur non ex electione, sed ex instinctu naturæ. Ideo dicitur quod bruta magis *aguntur* quam *agant* se in finem.—Consequenter et in homine quilibet motus appetitus sensitivi, in se expectatus, proprie non est consensus, quia libertate in se caret. Quandiu ergo aliquo modo illis motibus sensitivis, (esto sint ita vehementes, ut videantur voluntarii), voluntas non consentit, neque sunt actus vitii neque virtutis.

nis ejus: sed intemperatus consentit in proprium actum: ergo consensus potet esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 3). Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur; quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit lib. II, Orth. fid., cap. 22, quod post affectionem (1), quam vocaverat *sententiam*, fit electio: non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est, quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive sententia) *est quando homo disponit et amat quod ex consilio judicatum est*: sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem: ergo nec consensus (2).

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis. Quæ autem sunt (1) post ultimum finem, inquantum sunt ad finem, sub consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, inquantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determitationem consilii. Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus.

Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus proprie loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus; ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus (2) est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem (3).

---

(1) Ita edit. Patav. an. 1698, optime ex textu Damasceni. Edit. Rom. *disputationem*. Garcia, Nicolai et edit. Patav. an. 1712, *affectationem*. Cod. Alcan. *disputationem*.

(2) (Conclusio. *Cum consensus, proprie loquendo, non sit nisi applicatio motus appetitivi ad id quod ex consilio judicatum est, et consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, constat consensum etiam proprie non esse nisi de his quæ sunt ad finem*).

Dicitur *proprie loquendo*, quia si in nomine *consensus* volumus generaliter intelligere, aut actum illum voluntatis, qui dicitur velle, aut omnem motum acceptativum ejus quod vel est vel apprehenditur bonum, sic etiam circa finem versatur consensus, quando finem volumus. Observandum hic est, rationem Divi Thomæ solum concludere, quod motus seu appetitus ultimi finis non sit consensus, proprie loquendo, quemadmodum ex illis ejus verbis patet, *appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter*; itemque ex istis; *quæ sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt: et sic potest esse de eis consensus*. Fines ergo alii ab ultimo diversi, dupliciter considerari possunt: vel ut fines, vel ut media. Si considerantur ut fines, non est etiam de illis consensus proprie, sed bene si considerentur ut media ad finem ultimum; quia priori modo non cadunt sub consilium, sed solum posteriori. (Sylvius).

(1) Al. *de his autem quæ sunt*, etc.

(2) Al., *minus*.

(3) Ita cod Tarrac. et. Cam. quibus

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum, electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et *perficit eam sicut decor juventutem*, sicut dicitur in X Ethic. (cap. 4 : sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus, in XII de Trinit. (cap. 12): ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria: sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias: ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio *intendit æternis inspiciendis et consulendis*, ut Augustinis dicit, XII de Trin. (cap. 7): sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones: non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII de Trin (cap. 12,): *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat et serviat* (1).

Respondeo dicendum, quod finalis

---

adhærent Garcia et Theologi. Cod. Alcan.: *delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem*. Edit. Rom. Nicolai et Patav. *operis*, et mox. *in ipsam operationem*: addunt Patav.—Al., *delectationem*.

(1) De his etiam 2-2, quæst. CX, art. 1 corp.

(1) (Conclusio. *Consensus in actum, cum sit finalis sententia de agendis, solum ad superiorem animæ partem, rationem scilicet, secundum quod in ea voluntas includitur, pertinet*).

Ad majorem intelligentiam recole quæ dicta sunt ex Sto Augustino circa rationem superiorem et inferiorem in I parte, qu. LXXIX, art. 9. Si quis objiciat, consensum esse actum virtutis appetitivæ; perperam igitur hic resolvi, quod sit actus rationis superioris, respondendum est in primis, S. Thomam non dicere, quod consensus sit actus rationis superioris, sed quod ad rationem superiorem pertineat; cum enim consensus sit secundnm suam substantiam actus voluntatis, non quomodocumque, sed consequenter ad actum rationis deliberantis, (unde art. 3. dicitur quod sequitur determinationem consilii), dubium esse poterat, in ordine ad cujus rationis actum dicatur voluntas consentire in opus; hoc autem articulo resolvit quod in ordine ad actum rationis superioris. Respondendum præterea, quod S. Thomas hic non accipit rationem præcise pro potentia intellectus, sed *secundum quod in ratione voluntas includitur*, ut ipse ait: atque adeo secundum quod ratio importat quoddam unum ex duabus potentiis immaterialibus constitutum: ita ut consensus in actum dicatur pertinere ad rationem superiorem, quia pertinet ad intellectum et voluntatem, quatenus illæ potentiæ velut unum completum principium agunt ex rationibus divinis; ad

sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superio rratio est, quæ habet de omnibus judicare; quia de sensibilibus per rationem judicamus, de his vero quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est, an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est (art. 1) (1).

---

voluntatem quidem tanquam ad principium elicitivum, ad intellectum vero tanquam ad deliberantem et judicantem.

(1) Dices: reperitur aliquando eonsensus in parte animi inferiori, ut quando aliquis consentit in delectationem cogitationis de re mala, vel etiam in delectationem rei malæ, tamquam ordinatæ ad pravum opus; ergo non bene dicitur quod ad solam superiorem rationem pertinet consensus in actum.— Respondetur negando consequentiam; non enim doctrinæ hujus articuli sensus est, quod sic ad rationem superiorem pertineat consensus in actum, quas non possit in inferiore ratione reperiri; sed quia ad solam superiorem rationem pertinet ultimum judicium ferre de actu et quia numquam est consensus, saltem perfectus, nisi adsit judicium rationis superioris, si non expressum, saltem implicitum: neque enim tunc solum censetur ratio superior consentire, quando secundum rationes æternas expresse movet ad agendum, sed etiam quando sciens et videns quid placeat rationi inferiori, eam non cohibet, sed permittit. Nam tunc secundum rationes æternas non dissentit, sicut posset ac deberet, ideoque merito illi imputatur, ut dicitur hic in resp. ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare: et tamen de hoc ipso quod est cogitare vel non cogitare, inquantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio, et similiter de delectatione consequente; sed inquantum accipitur, ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quam finis ad quem ordinatur. Unde ars quæ est de fine, architectonica, seu principalis, vocatur (1).

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quod eis consentimus, non oportet quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis, a qua dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est (qu. VI, art. 1).

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

---

(1) Non omnis consensus in delectationem, pertinet ad rationem inferiorem. Duplex enim est delectatio; quædam proveniens ex opere, et consensus in eam pertinet ad rationem superiorem, sicut consensus in opus: alia delectatio provenit ex cogitatione operis, et hæc sive delectatio sive cogitatio, vel consideratur ut opus quoddam, et sic consensus in eam etiam pertinet ad rationem superiorem; vel consideratur ut ordinata ad opus, et tunc consensus in eam pertinet ad rationem inferiorem, quia quod ordinatur ad aliud, pertinet ad artem vel potentiam inferiorem; quamvis et de delectatione hoc modo considerata, etiam ratio superior judicare possit, quia quicquid judicio inferioris subditur, subditur etiam judicio superioris, etsi non e converso. (Sylvius.)

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS IN COMPARATIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de usu.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum *uti* sit actus voluntatis.—2.° Utrum conveniat brutis animalibus.—3.° Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.—4.° De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

Utrum uti sit actus voluntatis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in I de Doctr. Christ. (cap. 4), quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre*: sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare: ergo *uti* est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus; deinde utitur, et dicitur usus*: sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum: ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII quæst. (qu. 30): *Omnia quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt*: sed judicari de rebus a Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur a voluntate, quæ est principium humanorum actuum: ergo *uti* non est actus voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. 11): *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis* (1).

Respondeo dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem

(1) De his etiam *Sent.* I, quæst. I, art. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum voluntatis sit omnes animæ vires, et habitus, vel organa ad suos proprios actus applicare, illius primo et prineipaliter, ut primi moventis, usus est, rationis autem, ut dirigentis, cæterarum vero potentiarum, ut exequentium.)*

Argumentatio S. Doctoris clara est. Pro majori intelligentia præmittendum est usum quandoque usurpari pro quacumque naturali operatione alicujus rei, quo modo distingui solet contra otium: atque ita dicunt Philosophi; *cujus usus bonus est et ipsum bonum:* eodemque sensu accipitur a theologis cum Augustino in argumento *Sed contra*. Sumitur etiam prout opponitur dissuetudini vel raritati, significatque vel consuetudinem vel usum frequentem. Tertio modo usus aliquando ita stricte accipitur, ut distinguatur contra abusum, nam usus illicitus abusus potius nominandus est. Præterea usus etsi non ita stricte, proprie tamen accipitur prout distinguitur contra fruitionem, ut uti non solum sit assumere aliquid in facultatem voluntatis, sed aliud assumere propter aliud. Potest sic definiri; *Actus quo res quæpiam in operationem assumitur propter aliud:* et de usu juxta hanc acceptionem sermo est in præsenti.

Porro ex doctrina Divi Augustini et

applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra (qu. IX, art. 1), quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quæ comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis: unde manifestum est, quod *uti* proprie est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu; secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi, a voluntate; et ideo intellectus speculativus *uti* dicitur, tanquam a voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

Divi Thomæ, ait Valentia, apparet nomen *usus* in materia morali esse *analogum* per attributionem. Nam primo et principaliter convenit actui voluntatis, per quem illa potentias applicat ad operandum, et assumit aliquid in facultatem suam, ut loquitur D. August. lib. x. de Trinit. cap. 11. Quæ applicatio et assumptio nihil aliud est quam volitio efficax, qua volumus aliquam potentiam exercere operationem suam. Secundo dicitur id nomen de operatione quoque intellectus per habitudinem quamdam veluti activam seu directivam ad usum voluntatis proprie dictum; quia nimirum intellectus judicio et imperio suo voluntatem dirigit, ut potentiis utatur. Tertio dicitur denique de operationibus reliquarum potentiarum, per habitudinem quasi passivam ad usum proprie dictum, quo voluntas impellit seu applicat potentias reliquas ad operandum. Ob quam quidem causam solet etiam usus ipse voluntatis vocari usus activus, et usus reliquarum, potentiarum usus passivus.—Porro ex dictis facile intelligitur, quomodo voluntas possit quoque seipsa uti, quia nimirum possumus velle efficaciter hoc ipsum quod est nos velle: id quod est per voluntatem applicari ipsammet voluntatem ad actionem, ac proinde voluntatem seipsa uti. Concedit hoc D. Thom. hic art. 4. ad 3. Et similiter D. August. lib. LXXXIII, quæst. (qu. XXX), ait, *rationem uti quoque seipsa.*

ARTICULUS II.

Utrum uti conveniat brutis animalibus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. *Frui* enim est nobilius quam *uti*, quia, ut Augustinus dicit, x de Trin. (cap. 10): *utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est*: sed *frui* convenit brutis animalibus, ut supra dictum est (qu. XI, art. 2): ergo multo magis convenit eis *uti*.

2. Præterea, applicare membra ad agendum, est *uti* membris: sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus convenit *uti*.

---

(1) De his etiam sup. quæst. XI, art. 1 ad 4.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII quæst. (qu. 30): *Uti aliqua re non potest nisi animal quod rationis est particeps* (3).

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.), *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est (qu. XV et seq. art. 1). Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium, quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet, et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum, quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*; quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus, quia ordinare aliquid in alterum est rationis: absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec *uti* membris.

---

(1) (CONCLUSIO. *Nullus usus brutis animalibus, cum ratione careant, et unum ad alterum referre nesciant, competere potest.*)

Solum animal rationale utitur: nam usus ut, dictum est, proprie competit illi qui scit media applicare ad finem. Et eadem est ratio quoad bruta de usu, ac de electione et consilio, sicut supra dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus, x de Trin. (cap. 11,); *Omnis qui fruitur, utitur*: sed ultimo fine fruitur aliquis: ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, *uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur a voluntate quam ultimus finis: ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in II de Trin. quod *æternitas est in Patre, species in imagine*, id est, in Filio, *usus in munere*, id est, in Spiritu Sancto: sed Spiritus Sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis: ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII quæst. (qu. 30): *Deo nullus recte utitur, sed fruitur*: sed solus Deus est ultimus finis: ergo ultimo fine non est utendum (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam usus applicationem alicujus ad aliud denotat, ipse tantummodo eorum est quæ sunt ad finem, et non ultimi finis*).

Ex dictis art. 1 infertur usum esse de mediis, non autem de fine, ut finis est, qui ad aliud non ordinatur, ut dictum est de electione. Non requiritur autem de necessitate quod id, quo utimur, sit semper res secundum se existens ad finem; sed requiritur quod tunc, id est, secundum quod ea utimur, habeat rationem ejus quod est ad finem. Horum occasione quæri potest, ait Sylvius, quænam sint quibus licet uti. Ad quod generalis quidem est responsio, posse nos uti quolibet bono creato; cum omnis creatura Dei bona sit, possitque propterea esse homini quoddam medium seu adminiculum ad cognoscendum et amandum Deum. Sed ut ad magis particularia descendamus, potest in primis homo uti ratione qua

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est (art. 1), importat applicationem alicujus ad aliquid; quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideo *uti* semper est ejus quod est ad finem. Propter quod et ea quæ sunt ad finem accommoda, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur dupliciter; uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est (q. I, art. 8, II, art. 7, et V, art. 2), dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ: sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus; non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit; sed inquantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* ea.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed in quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est (in corp.): unde Augustinus in VI de Trin. (cap. 10), dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab eo appellatur.*

ARTICULUS IV.

Utrum usus præcedat electionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem: ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatum; ergo minus relatum est ante magis relatum: sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur, usus autem importat solam relationem ad finem: ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, inquantum movet eas: sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est (qu. IX, art. 3); ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum: sed hoc facit cum consentit; ergo in ipso consensu est usus: sed consensus præcedit electionem, ut dictum est (qu. XV, art. 3); ergo et usus.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod *voluntas post electionem impetum facit*

---

est præditus, quemadmodum tradit auctor art. 1, ad 3; ac etiam sua voluntate, art. 4, ad 3. Secundo, uti potest creaturis aliis, rationalibus ad societatem, irrationalibus ad eminentiam, ut loquitur Augustinus, sive ad eis præeminendum et præsidendum. Tertio potest uti vita sua, referendo eam ad hoc ut fruatur Deo. Quarto, suo corpore, ut per illud Deo serviat. Quinto, quibusdam rebus assumendis vel respuendis, ad beatitudinem. Sexto, aliquibus tolerandis, ad patientiam et justitiam, vel considerandis, ad doctrinam. Septimo utitur etiam homo, quibusdam rebus, ab eis abstinendo, ad temperantiam.

ad operationem, et postea utitur: ergo usus sequitur electionem (1).

Respondeo dicendum, quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum: unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideo tam appetitus naturalis quam voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfecte habere ipsum: et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum. Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam: unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam. Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem; et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum, quod id quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius; imo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem: nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi consensus, et electio, et usus; ut si dicatur quod voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

---

(1) (Conclusio. *Usus electionem sequitur, si consideretur voluntas, ut utitur cæteris executivis potentiis: nonnunquam tamen, si ad rationem conferatur, usus electionem præcedit.)*

Exponitur per has duas conclusiones. I. Usus si accipiatur, secundum quod voluntas utitur executiva potentia movendo ipsam, sequitur electionem. II. Usus, si accipiatur secundum quod voluntas utitur ratione movendo ipsam, præcedit electionem.—Ex orticuli primi dictis in sua conclusione aperitur facilis via ad intelligentiam præsentium conclusionem. Si enim uti est primo voluntatis, ut moventis; post autem rationis, ut dirigentis: deinde potentiarum aliarum, ut exequentium (secundum, quod ibi dicitur) patet, quod usus potest accipi, et secundum quod voluntas movet rationem, ut sumit hic *secunda* conclusio, et secundum quod voluntas movet aliquam potentiarum executivarum, ut sumit hic *prima*. Rursus quoad electionem pertinet, vide qu. XIII, art. 1. Inde siquidem apparebit, quod electio sequitur conclusionem syllogismi operabilis factam a ratione: et consequenter, quod usus, ut in præsenti *secunda* conclusione sumitur, præcedit electionem. Quod vere ipse, ut in *prima* sumitur, sequatur electionem, patet ex se. (Capponi).

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE.—(In novem articulos divisa).

Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate.

Et circa hoc quæruntur novem: 1.° Utrum imperare sit actus voluntatis vel rationis.—2.° Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.—3.° De ordine imperii ad usum.—4.° Utrum imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi.—5.° Utrum actus voluntatis imperetur.—6.° Utrum actus rationis.—7.° Utrum actus appetitus sensitivi.—8.° Utrum actus animæ vegetabilis.—9.° Utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperari enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens*, *disponens*, *imperans* et *consilians:* sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra (qu. IX, art. 1): ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxime in voluntate: ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus: sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui judicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur: ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius. lib. de Nat. Hom. cap. 16) dicit, et etiam Philosophus in I Ethic. (cap 13), quod *appetitus obedit rationi:* ergo rationis est imperare (1)

Respondeo dicendum, quod imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et e converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu ratio-

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 1 corp. fin. et 2-2, quæst. LXXXIII, art. 1, et 10 corp. et *De Ver.* quæst. XXII, art. 12 ad 4, et *Quodl.* IX, art. 12.

(1) (CONCLUSIO. *Imperare est actus rationis essentialiter, præsupposito tamen actu voluntatis, cujus virtute ipsa ratio per imperium movet, quoad exercitium actus.)*

Actio imperata ab aliqua potentia illa dicitur, cujus potentia est quidem principium, sed non subjectum; sicut dominus imperat quidem servo actiones quæ sunt domini sicut principii imperantis, sed sunt servi sicut principii elicientis et subjecti. Igitur actio a voluntate imperata est illa cujus principium movens est voluntas, sed principium elicitivum et objectum sunt potentiæ motæ et applicatæ quoad exercitium a voluntate ipsa.—Ad pleniorem intelligentiam adverte cum Cajetano, quod ad imperii rationem *tria* concurrunt. *Ordinatio* alicujus ad aliquid, *intimatio*, et *motio*. Cum enim præcipitur, *Diligere Deum*, ordinatur

nis, ut dictum est de usu (qu. XVI, art. 1), et electione (qu. XIII, art. 1); et e converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis. Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolute, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat; "Hoc est tibi faciendum.„

Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur. "Fac hoc.„ Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1): cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est voluntas, sicut subjectum, sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est liberum de ratione judicium, quasi ratio sit causa libertatis

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod imperare conveniat brutis animalibus, quia secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva, et virtus exequens motum est in musculis et in nervis: sed utraque virtus est in brutis animalibus:

---

aliquis ad amandum Deum, et intimatur hoc ei, et movetur ad hoc ab imperante. Ordinatio autem et intimatio ad rationem spectant, motio autem ad voluntatem: unde actus imperii componitur ex eo, quod est intellectus, et ex eo, quod est voluntatis. Et quia juxta doctrinam habitam superius in quæst. XIII, art. 1, actus compositus ex duobus spectantibus ad diversas potentias, illius est potentiæ essentialiter, et elicitive, cujus est materialiter, seu quantum ad substantiam actus, ut patet in actibus habituum. Mori enim propter Christum. licet sit a charitate, et fortitudine, elicitive est fortitudinis, quia ipsius est quoad materiale, cum in imperando voluntas concurrat, ut suprema potentia, quia, ut primum movens ad exercitium, et quod est a superiori potentia in actu composito, se habet, ut formale, quod vero ab inferiori, ut materiale et substantia actus, consequens est, ut ordinatio intimativa in imperio se habeat, ut materia, et motio, ut forma; ac per hoc imperium est elicitive, et essentialiter actus rationis, voluntatis vero primordialiter quoad formam. Testatur autem hoc actus proprius prudentiæ, quem constat oportere esse actum rationis, et est recte præcipere. Prudens enim post inventionem, et judicium, quæ spectant ad eubuliam, gnomen, et sinesin, habet proprium actum, qui est recte præcipere. Est igitur præceptum, seu imperium actus rationis participantis voluntatem, ut primum movens.

(1) De his etiam sup. quæst. XI, art. 1 corp.

ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quod ei imperetur: sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in I Polit (cap. 1): ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit, lib. II Orth. fid. (cap. 22): ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est (art. præc.): sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium (1).

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis: unde impossibile est, quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus, in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi imperativum sumatur large pro motivo.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideo non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III.

Utrum usus præcedat imperium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est (art. 1): sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est (qu. XVI, art 1): ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur; eorum autem quæ sunt ad finem, est usus: ergo videtur quod usus sit prius quam imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ a voluntate usus dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est (loc. cit.): sed imperium est actus rationis, prout mota est a voluntate, sicut dictum est (art. 1): ergo imperium est quidam usus: commune autem est prius proprio; ergo usus est prius quam imperium.

---

(1) (Conclusio. *Cum imperare sit actus rationis, impossibile est animalibus brutis convenire.)*

Simplici syllogismo conclusionem probat. Est autem observandum, in minore hujus non assumere D. Thomam, quod rationis proprium sit habere pro objecto ordinem aliquarum rerum, seu res, quatenus ad invicem sunt ordinatæ. Ordo enim hujusmodi non solum in intellectum seu rationem, sed etiam in voluntatem potest objective cadere. Assumit igitur D. Thomas in minore, quod ordinare res cum quadam intimatione, et quasi dirigendo, sit proprium rationis, id quod verum est: nec aliud hac de re dicere opus est. (Valentia).

Sed contra est, quod Damascenus dicit, lib II Orth. fid. (cap. 22), quod *impetus ad operationem præcedit usum*: sed impetus ad operationem fit per imperium: ergo imperium præcedit usum (1).

Respondeo dicendum, quod usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est (qu. XVI, art. 4); unde multo magis præcedit imperium. Sed usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur: non enim utitur aliquis baculo, antequam aliquo mod per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quam imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est, quod imperium est prius quam usus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demum voluntas alicujus incipit *uti* exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi, quod imperium sit prius usu, quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

---

(1) (Conclusio. *Prius est naturaliter imperium quam usus imperii.*)

Sic exponitur a Sylvio. I. Usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit imperium. Hoc est dicere, quatenus usus sumitur pro actu voluntatis moventis rationem ad consultandum et deliberandum de mediis, sic usus præcedit imperium, quia præcedit electionem, electio autem est ante imperium.—II. Usus ejus quod est ad finem, secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium. Sensus est, quatenus usus significat actum voluntatis moventis potentias executivas ad suas operationes, sic usus non præcedit imperium, sed sequitur: prius enim est quod intellectus imperet quid sit faciendum, quam quod potentiæ applicentur ad operandum, et faciant id quod est imperatum. Loquitur autem hic B. Thomas de imperio, quo ratio imperat executionem ejus quod per voluntatem fuit electum; sive quo intellectus imperat voluntati, ut applicet potentias executivas ad exequendum id quod ipsa elegit, ut patet ex eo quod dicit electionem esse priorem imperio. Alioquin, si imperium accipiatur generalius, pro quocumque scilicet actu quo ratio aliquid imperat, statui potest hæc:—III. Imperium absolute est prius usu; eamque conclusionem significasse videtur Stus Doctor in responsione ad *tertium*. Confirmatur; quandocumque voluntas utitur sive intellectu ad consultandum vel etiam ad imperandum, sive seipsa ad consentiendum et eligendum, sive aliis potentiis ad exequendum, numquam hoc facit nisi ex aliquo prævio judicio ac imperio rationis, cum voluntas sit appetitus rationalis, ideoque nihil appetat nisi secundum quod movetur a ratione: ergo semper est aliquod imperium ante usum.

ARTICULUS IV.

Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus: sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium; quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur: ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur a seipso: sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus: ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa; sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum: ergo sunt diversa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Top. (cap. 2), quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*: sed actus imperatus non est nisi propter imperium: ergo sunt unum (2).

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimo omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit cap. ult. de Div. nom. Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam vero e converso. Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est *substantia*, sed ens secundum quid est *accidens*, vel etiam *ens rationis*. Et ideo quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut *totum* in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essen-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XX, art. 3 corp. et ad 1, et part. III, quæst. XXIX, art. 1.

(2) (Conclusio. *Imperium et actus imperatus sunt unus et idem actus humanus, sicut quoddam totum, multi autem secundum partes.*)

Sensus est imperium et actum imperatum esse unum et eumdem actum in genere moris, idest, ut actus humani habent laudem vel vituperium; tametsi entitative quidem et in genere naturæ, diversi actus sunt imperium et actus imperatus. Probatur autem quod sint idem actus in genere moris. Nam sicut se habent materia et forma in genere naturæ, sic actus imperans et imperatus in genere moris: sed materia et forma in genere naturæ efficiunt unum quoddam simpliciter, nempe unum totum: ergo actus imperans et imperatus in genere moris efficiunt unum quemdam actum totalem. Major probatur; nam etiam actus imperatus perficitur per actum imperantem, quatenus ex vi illius elicitur et dirigitur in suum objectum. Porro hanc assertionem præter analogiam istam materiæ et formæ, ex qua illam probat Divus Thomas, comprobat etiam modus loquendi communis. Dicere enim solemus homicidium v. gr. esse unum actum in genere moris, quamvis in genere naturæ plures actus subordinatos contineat, inter quos sunt imperium, et voluntatis usus, et consilium, et externa executio. Et nihilominus tamen etiam in genere moris isti actus dici possunt plures quasi partes componentes unum opus seu actum totalem. (Valentia.)

Advertit autem Sylvius, hic loqui de actu imperato, qui perficitur ab alia potentia quam a voluntate per rationem imperante. Cæterum, si de actibus ejusdem voluntatis loquimur circa diversum objectum versantibus, sic imperium seu actus quo voluntas imperat, et actus imperatus possunt esse diversi, non tantum secundum entitatem, sed etiam in genere moris. Actus enim charitatis, qui imperat actum spei, religionis, aut similes, diversus est in bonitate morali ab istis propter diversum objectum formale.

tialibus, est *unum* simpliciter: nam *totum* est ens, et substantia simpliciter, *partes* vero sunt entia et substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem. Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia et forma, ut homo ex anima et corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in III Phys. (text. 20 et 21.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in VIII Confess. (cap. 9,): *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit:* velle autem est actus voluntatis: ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere: sed voluntatis non est intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere: ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere; quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est (art. 1), qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliqui s rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum: non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra, omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro: sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra; nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt: ergo actus voluntatis imperantur a nobis (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 24, quæst. I, art. 1 corp. et *De Malo*, quæst. III, art. 3 ad 5.

(2) (CONCLUSIO. *Cum ratio possit de voluntatis actu ordinare, eidem imperari a ratione necessarium est.)*

Bene probatur duobus argumentis, quod nempe velle et non velle sunt actus qui subjacent imperio nostro, ut conscientia testatur: et quia ratio potest ordinare imperando quod homo velit sicut potest judicare, quod velle aliquid

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit: ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult, non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, inquantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum, quòd cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, (1) sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est (qu. IX, art. 4): et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi: sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est (art. 1): ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem: sed potentia cujus actus imperatur a ratione, est *ratio per participationem*, ut dicitur in I Ethic. (cap. 13): ergo illius potentiæ actus non imperatur, quæ est *ratio per essentiam*.

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostra: sed cognoscere et judicare verum quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra: non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest: sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus, lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod

---

sit bonum. Difficultas est argumentum quod S. Doctor proponit tertio loco, sed ad ejus solutionem dicitur actum primum voluntatis circa finem non procedere ex imperio, sed voluntatem moveri ad illum ab Auctore naturæ. Hoc autem, ait Sylvius, non sic videtur accipiendum, quasi primum actum voluntatis nulla præcedat operatio intellectus, sed sensus est, primum actum voluntatis non procedere ex ordinatione rationis, hoc est, ex tali actu rationis, qui sit veri nominis imperium, eo quod imperium præsupponat voluntatis inclinationem et electionem, ut dictum fuit art. 1: ante primum vero actum voluntatis nullus ejus actus potest præcedere.

(1) Non quod ad primum actum voluntatis nulla præsupponatur intelellectus operatio; cum contrarium colligatur ex part. I, quæst. LXXXII, art. 3 et ex aliis passim, sed sensus est, quod ad actum voluntatis requiratur operatio quidem intellectus veluti simplex rei apprehensio, sed non operatio rationis quæ deliberat,

(2) De his etiam part. I, quæst. CXII, art. 1 ad 1.

libero arbitrio homo exquirit, et scrutatur, et judicat, et disponit: ergo actus rationis possunt esse imperati (1).

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinari de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur: alio modo quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur; primo quidem ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis: et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ; et ideo, proprie loquendo, naturæ imperio subjacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est (qu. IX, art. 3), inquantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur (1), nihil prohibet rationem seipsam participare,

---

(1) (Conclusio. *Actus rationis quoad exercitium sunt imperati, cum in nostra sint potestate, sed quoad specificationem non semper sunt imperati; actus videlicet rationis circa ea, quorum est contingens veritas.)*

Bene probatur conclusio; primo assertione generali, deinde considerando actum rationis quoad exercitium: tertio ex parte objecti quoad apprehensionem ejus, et denique explicatur quoad assensum evidentium et quoad assensum inevidentium.—Sed objici potest, quod ex hoc sequitur, esse in nostro arbitrio ut objecta una opinione, quam putamus esse probabiliorem, et cui proinde adhæremus, possimus amplecti aliam, quæ judicio nostro sit minus probabilis, idque sine ulla nova ratione: quod est contra experientiam. Respondet Valentia hoc esse admittendum, posito quod apud nos maneat talis opinio intra latitudinem opinionis; quod fit, quamdiu nobis persuademus rationes illius solvi posse aut a nobis ipsis aut ab aliis. Sin autem per errorem accidat, ut existimemus rationes talis sententiæ esse insolubiles et necessarias, tunc quidem, quamdiu manet hic error in intellectu, non possumus assensum talis sententiæ abjicere; sed necessario, ex hypothesi illius erroris ei sententiæ adhæremus. Neque tamen idcirco assensus ejus opinionis est in nobis revera evidens: nam immobilitas illa seu adhæsio firma intellectus, non est ex natura assensus, sed per accidens contingit nobis ex errore, quo nimirum putamus rationes esse necessarias. Evidentia autem consistit in immobilitate assensus procedente ex causis necessariis vere.—Quapropter assertio intelligi debet, quando et revera et secundum nostram existimationem, assensus non habet causam necessariam. Tunc dicimus cum Divo Thoma, posse nos abjicere talem assensum pro libito, et complecti aliam opinionem, etiamsi videatur nobis minus probabilis. Cujus doctrinæ fundamentum positum est in ipsa experientia, quam unusquisque potest, si attendat, in se animadvertere, quæ proinde experientia indicat a posteriori, hanc esse naturam nostri intellectus, ut id possimus facere.

(1) Nicolai: *Actu rationi subduntur.*

sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII.

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus (ad Roman VII, 19); *Non enim quod volo bonum, hoc ago*; et Glossa (August. lib. III cont. Julian, cap. 26) exponit quod *homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit*. Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi: ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in I habitum est (I, qu. CV, art. 1, et CX, art. 2): sed actus appetitus sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem (2) vel frigus: ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem: sed non est in potestate nostra semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione: ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est, quod Gregorius Nysenus dicit (vel Nemes. lib. de Nat. hom. cap. 16), quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum*, quæ pertinent ad appetitum sensitivum: ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis (1).

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est (art. præc). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corpo-

(1) De his etiam infra, quæst. L, art. 3, et quæst. LVI 4, et *De verit.* quæst. XXV, art. 4.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698.—Garcia, Nicolai, et edit. Patav. an 1712; *secundum calorem, etc.*

(1) (CONCLUSIO. *Actus appetitus sensitivi quo modo ab animi potestate sunt, rationis imperio subjiciuntur; quo vero modo insequuntur corporis dispositionem, nonnunquam præter rationis imperium fiunt.*

Hæc est quæstio gravissima in materia morali. Etenim, ait Zigliara, si hujusmodi actus imperio rationis non subjaceant, sequitur quod ex nullo actu partis animalis homo culpandus sit, vel laudandus. Quam brutalem consequentiam Epicureismus docet, sed pudor humanus detestatur. Igitur tum actus appetitus sensitivi, tum actus exteriorum membrorum subjacent in homine imperio rationis. Sensus autem hujus conclusionis est, quod appetitus sensitivus subjicitur voluntati, ita ut possit moveri et applicari a voluntate ipsa, et consequenter actiones *elicitæ* ab appetitu sensitivo esse possunt actiones *imperatæ* a voluntate.—In antecessum autem nota duo:—1.° quod potentiæ sensitivæ cum sint organicæ postulant rectam corporis dispositionem, ut perfecte agant: quæ dispositio non pendet a nostra voluntate, et ea deficiente non potest actus talium potentiarum subjici perfecte rationis imperio: —2.° quod ut conscientia testatur, quando actus appetitus sensitivi vehementer excitatur ab objectis sensibilibus, prævenit ipsam rationem, et est præter hujus imperium. Recte ergo explicatur in littera, actum appetitus sensitivi pendere non solum ex potentia animæ, sed etiam ex dispositione corporis. Quoad primum resolvit affirmative, quoad se-

rali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem; apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali; et ideo ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus; et tunc ille motus est præter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in I Politic. (cap. 3), quod *ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum; sed principatu politico aut regali qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis: unde et Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiæ, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis, quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione quæ non statim quiescere potest: sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu,

---

cundum resolvit negative; et deinde limitat conclusionem quoad illos actus qui præveniunt judicium rationis. Ad majorem intelligentiam vide in I. parte qu. LXXXI, art. 3. Ubi etiam explicatur natura subjectionis appetitus sensitivi rationi et voluntati in homine.—Jam vero conclusio perspicue probatur ex testimonio conscientiæ. Nam hoc quilibet experiri potest, et experitur quotidie in seipso, quod ratio ex consideratione alicujus veritatis, præsertim religiosæ et christianæ, mitigat iram aut timorem, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigat. Quod quidem factum locum habere non posset, nisi aliquo modo appetitus sensitivus in nobis rationi subjiceretur. Porro convenienter huic eidem doctrinæ recte notat Cajetanus hic art. 7, circa solutionem secundi et tertii argumenti, sæpe accidere, ut origo prima multarum affectionum, quod attinet ad valetudinem vel infirmitatem corporis, sit imaginatio, motum aliquem in appetitu sensitivo concitans: atque adeo immutans dispositionem corporis, cum cujus nimirum alteratione motus appetitus sensitivi conjunctus est. Atque etiam recte observat idem Cajetanus eadem ratione imaginationem esse plerumque in causa, ut etiam vigilantes illudantur variis phantasiis, sicut accidit somniantibus aut phreneticis et Melancholicis. Cujus rei causa est alteratio organi ex commotione appetitus sensitivi, ac proinde corporis, secundum qualitates naturales, ut calorem, frigus, etc.

nisi sensibili præsente, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiæ: quod enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quod non snnt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis: sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis: ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur *minor mundus*, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo: sed Deus sic est in mundo, quod omnia quæ sunt in homine obediunt ejus imperio: ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis, et etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis: sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiæ contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gula et luxuria, et virtutibus oppositis: ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

(1) De his etiam infra, quæst. L, art. 3 ad 1, et 2-2, quæst. CXVIII, art. 1 ad 3, et III, quæst XV, art. 2 ad 1, et quæst. X, art. 2. corp. et *Sent.* II, dist. 20, art. 2 ad 3 et *De Ver.* quæst. XIII, art. 4 corp. quæst. IV, art. 21 corp. et *Eth.* lib. I fin.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus (Nemesius, De Nat. Hom. cap. 22) dicit, quod *id quod non persuadetur a ratione, est nutritivum et generativum* (1).

Respondeo dicendum, quod actuum quidam procedunt ex appetitum naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem. Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit.), quod *vocatur naturale quod generativum et nutritivum*. Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior et magis subditus imperio rationis: unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid,

(1) (CONCLUSIO. *Actus animæ vegetativæ, cum sequantur appetitum naturalem, nullo pacto imperio rationis subduntur.*)

Actus animæ vegetativæ non sunt imperati, quia non producuntur mediante apprehensione: nulli autem actus possunt imperari, nisi qui sequuntur aliquam apprehensionem. Confirmatur, quia actus animæ vegetativæ non sunt in nostra potestate, sed pendent ex dispositione corporis, quæ non subest rationi vel voluntati; nam sitis v. gr. ita pendet a corporis ariditate, ut qui eam ariditatem habet sive velit, sive nolit, illam patiatur. Et similiter, non qui vult augeri, augetur, neque qui vult nutriri, nutritur, neque qui vult ge-

quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, puta in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, et utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod membra corporis non obediant rationi quantum ad actus suos. Constat enim quod membra corporis magis distant a ratione quam vires animæ vegetabilis: sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est (art. præc.): ergo multo minus membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motus animalis: sed motus cordis non subditur imperio rationis, dicit enim Gregorius Nyssenus, quod *pulsativum non est persuasibile ratione*: ergo motus membrorum corporalium non subjacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei. (cap. 16), quod *motus membrorum genitalium aliquando importunos est nullo præsente* (1); *aliquando autem destituit inhiantem, et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*: ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VIII Confess. (cap. 9): *Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas ut vix a servitio discernatur imperium* (2).

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quod obediant rationi, hoc modo se

---

nerare, generat; sed hoc pendet ex constitutione et virtute corporis: ergo actus animæ vegetativæ non cadunt sub imperium. Est autem hoc loco diligenter distinguendum in ter actus ipsos potentiarum animæ vegetativæ, et applicationem membrorum seu appetitus sensitivi ad eos, aut aliarum rerum, quæ pertineant ad hujusmodi actus animæv egetativæ. Etenim actus ipsi non sunt in nostra .potestate. Non enim aliquis nutritur sicut vult. Applicatio autem dicta in nostro arbitrio et imperio sita est, ut recte animadvertit Cajetanus. Atque ex hac parte contingit, ut in hujusmodi etiam actibus animæ vegetativæ habeat locum laus et vituperium, virtus et vitium, etc. quatenus ratio membra seu potentias applicat ad illos actus, vel iis, seu concupiscentia illorum ordinate vel inordinate utitur.

(1) De his etiam part. I, quæst. LXXXI, art. 3 ad 2, et 2-2, quæst. CLXVIII, art 1 corp. et *Sent.* II, dist. 10, quæst. I, art. 2 ad 3, et *De Ver.* quæst. XV, art. 4 ad 5, art 5 ad 14, et *De Malo*; quæst. VII, art. 2 ad 15.

(1) Nicolai: *nullo poscente.*

(2) (CONCLUSIO. *Membra illa, quibus opera sensitivæ partis exercentur, imperio rationis subduntur; quæ vero naturalium virium motum suscipiunt, minime subjiciuntur rationis imperio.*

Nullo commentario indiget. Tantum observandum est, cum Valentia, membra illa, quæ sunt instrumenta potentiarum sensitivarum dupliciter referri posse ad rationem imperantem. Primo ita, ut consideretur ratio imperans per se sola: et sic recte probat argumentum, ejusmodi membra neque magis neque frequentius obedire rationi quam potentias sensitivas. Secundo ita, ut ratio imperans membris, consideretur non sola: sed ut adjuta etiam imperio potentiarum, a quibus proxime impelluntur membra. Et sic procedit illud, quod Philosophus et Divus Thomas asserunt,

habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo omnes motus membrorum quæ moventur a potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniores quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut a cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et a voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est a motu cordis: unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem. Consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde et a generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in III Phys. (text. 29): et propter hoc motus iste vitalis dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit (loc. cit.), quod *sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (loc. cit.), hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati; ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur (qu. LXXXV, art. 1 et 3), natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum; ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro de Causis motus animalium dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus et phantasia repræsentat aliqua ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis: specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum. Cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal: et ideo habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est (ad 2.)

---

ejusmodi membra secundum imperium despoticum obedire rationi, atque adeo magis quam potentias sensitivas. Itaque hujus sententiæ Philosophi et Divi Thomæ sensus est, propterea magis subjecta esse membra rationi quam potentias, quia nisi aliunde resistatur rationi, puta ex parte potentiarum, non est quidem in membris ipsis repugnantia ulla, quominus obtemperent rationi: cum tamen potentiæ sensitivæ ex se interdum resistant illi. Et hoc satis patet ex eo, quod membra non habent ex se objectum aliquod, quod sit contrarium objecto rationis, sicut est nonnumquam ei contrarium objectum potentiarum, sed tantum cooperantur instrumentaliter potentiis, a quibus moventur.

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI (1).—
(In undecim articulos divisa.)

Post hoc considerandum est de bonitate et malitia humanorum actuum.

Et primo, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundo de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, puta meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate et malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitia exteriorum actuum.

Circa primum quæruntur undecim: 1.° Utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.—2.° Utrum actio hominis habeat quod sit bona vel mala ex objecto.—3.° Utrum hoc habeat ex circumstantia.—4.° Utrum hoc habeat ex fine.—5.° Utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in sua specie.—6.° Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.—7.° Utrum species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut e converso.—8.° Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.—9.° Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.—10. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.—11. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

(1) Post considerationem de humanis actibus, tum elicitis, tum imperatis, agit de eorum moralitate. Quæstiones quæ sequuntur, maximi momenti sunt, et accuratissime legi debent.

ARTICULUS I.

Utrum omnis humana actio sit bona vel aliqua mala (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius (cap. 4, de Div. Nomin.) quod *malum non agit nisi virtute boni:* sed virtute boni non fit malum: ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundum quod est actu. Non est autem aliquid malum secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu; inquantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in IX Metaph. (text. 19 et 20): nihil ergo agit inquantum est malum, sed solum inquantum est bonum; omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionysium cap. 4, de Div. Nom. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus: nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est, quod Dominus dicit (Joan. III, 20): *Omnis qui male agit, odit lucem:* est ergo aliqua actio hominis mala (2).

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 7 ad 1, et *De Malo*, quæst. II, art. 2, et 3, et 5 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Quia de ratione boni est ipsa essendi plenitudo, non omnis hominis actio simpliciter bona dici potest; sed quantum deest illi de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, tantum a bonitate deficit, et sic dicitur mala.)*

Actio humana dicitur moralis quatenus procedit a deliberata voluntate cum

Respondeo dicendum, quod de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquæque res talem actionem

---

subjectione ad regulas morum, quæ sunt lex æterna et recta ratio. Duplex *esse* distinguendum est in actu humano: *esse naturæ* seu physicum, et *esse moris*. Esse naturæ est ipsa entitas sive substantia physica actus. Quid sit esse morale, seu in quo consistat moralitas actionum, non conveniunt theologi. Quidam moralitatem reponunt in denominatione extrinseca, dessumpta ab aliqua forma extrinseca; quidam in ipsa libertate; alii in relatione rationis; alii in relatione prædicamentali; alii in relatione transcendentali ad objectum subditum regulis morum. Nos missas facientes hujusmodi scholarum loquendi formulas, luculenter dicimus cum communi theologorum, et S. Ligorio, quod *bonitas moralis actus humani consistit in quadam conformitate et convenientia actus liberi cum recta ratione, et lege*, ita ut ille actus dicatur bonus, qui est conformis legi, et rationi. Unde S. Augustinus lib. de Utilit. credent. c. 12, ait: *Rectum factum nullo modo esse potest quod non a recta ratione proficiscitur*. Ex adverso malitia moralis actus humani consistit in discrepantia, seu difformitate a recta ratione. Dicitur malus actus ille, qui non est secundum dictamen rectæ rationis, sive increatæ, quæ est lex æterna, sive creatæ, quod est lumen naturale hominis, seu participatio legis æternæ secundum S. Thomam. Utraque hæc ratio est regula actuum humanorum ex qua mensura bonitatis vel malitiæ actus humani desumitur. Quidquid igitur tendit ad Dei gloriam, et veram hominis felicitatem, est conforme ordini a Deo statuto, et per consequens honestum et virtuosum. E contrario judicandum de malo morali. Ex quo infertur quod nullum bonum morale, nullum malum intelligi potest sine respectu ad legem saltem naturalem: et quod libertas est necessarium requisitum ad moralitatem actus. Errant tamen qui constituunt totam moralitatem actus humani in sola libertate; nam prius concipitur in actu libertas quam moralitas. Hoc ipso enim quo concipitur actus egredi a voluntate sub indifferentia judicii, concipitur liber, et

---

nondum moralis, quia nondum concipitur lex, cui subjiciatur. Imo, dato quod non esset lex seu regula morum, adhuc conciperetur liber et non esset moralitas. Cæterum observandum est, quod quamvis diversa sit ratio libertatis et moralitatis, quia tamen omnis actio moralis est humana et deliberata, hinc fit, quod actio humana et moralis promiscue sumatur pro eadem.

Præ oculis haberi debet hoc principium quod sapienter S. Thomas inculcat, nempe *de bonitate et malitia actionum humanarum oportet loqui sicut de bono et malo in rebus*, ut sciamus radicem primitivam boni et mali, quod est in actibus humanis. Et revera hi entitates quædam sunt, sicut et res cæteræ. Sicut ergo malum vel bonum tribuitur rebus, ita et actibus humanis; qui ideo in principio generico sive boni sive mali cum cæteris rebus debent convenire. Igitur actio humana bona est illa, cui nihil deest ex plenitudine perfectionis sibi debita: et similiter est mala cum a tali plenitudine deficit. Ex quibus patet quod esse morale humanorum actuum in communi, est aliquid reale intrinsece afficiens ipsas actiones.— Merito igitur *Syllabus* hanc propositionem LVI. præscripsit: *Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim a Deo accipiant*.—Item ut impia, subversiva et absurda rejicienda sunt systemata illorum philosophorum qui 1.° discrimen inter bonum et malum morale repetunt ex voluptate aut utilitate actionis; 2.° vel moralitatem repetunt ex utilitate aliorum ac præsertim communitatis: 3.° vel moralitatem constituunt in consensu communi vel opinione vel consuetudine populorum: 4.° vel qui illam ponunt in lege positiva humana seu voluntate humanæ auctoritatis: 5.° vel qui illam revocant ad legem positivam Dei, seu ad liberam Dei voluntatem constituentem differentiam boni et mali moralis. Hæc enim omnia systemata, aliaque similia moralitatem omnino destruunt, communique sensui ac rectæ rationi adversantur, ut ex simplici eorum enunciatione patet.

producit, qualis est ipsa (1). In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut in I dictum est (I, qu. v, art. 3). Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquæque res vero aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa (2). Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent *esse*, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam; sicut ad plenitudinem *esse* humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus: unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui *esse*. Quantum igitur habet de *esse*, tantum habet de bonitate: inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur *malum;* sicut homo cæcus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in I dictum est (I, quæst. v, art. 1). Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de *esse*, intantum habet de bonitate. Inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala; puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficiens, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficiens, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem: sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed inquantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, inquantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem inquantum caret ordine rationis.

(1) Vel secundum naturam, vel secundum habitum, quasi proximum et proprium agendi principium, cui proinde conformari actio debet.

(2) Seu transposita constructione, *plenitudinem essendi sibi convenientem habet secundum diversa.*

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto (1).

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res: in rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in libro de Doctr. Christ. (III, cap. 12,): ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem, ut materia; bonitas au-

(1) De his etiam infra, quæst. XIX, art. 1 et 2 corp. et quæst. XXI, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist. 36, art. 5 corp.

tem rei non est ex materia, sed magis ex forma quæ est actus: ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam: sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis e converso: ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est, quod dicitur Oseæ IX, 10; *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*: fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis: ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art præc.), bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino: et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti, unde et a quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta, uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generatur homo, sed aliquid loco hominis; ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est

---

(1) (Conclusio. *Sicut prima rei naturalis bonitas est ex forma, quæ dat speciem rei, ita prima bonitas moralis est ex objecto convenienti; et simili modo de malitia morali censendum est.)*

In hoc et duobus sequentibus articulis agitur de principiis moralitatis. *Principia moralitatis* dicuntur ea omnia per quæ actus humanus habet ut sit bonus vel malus vel indifferens, et tria numerantur, scilicet *objectum*, *finis*, et *circumstantiæ*. Objectum hic non sumitur pro eo enim quod voluntati objicitur, sic enim comprehenderet etiam finem et circumstantias: sed sumitur stricte pro omni re aut persona quæ primo et per se attingitur ab actu: hoc sensu res aliena est objectum furti. Objectum potest dupliciter concipi, nempe secundum *esse physicum* quod est ipsa res secundum se materialiter spectata, et secundum *esse morale*, quod est objectum prout ab agente attingitur modo rectæ rationi consentaneo. Porro manifestum est, objectum a quo actus moralitatem suam desumit, non accipi secundum esse physicum, sed secundum esse morale. Sic v. gr. objectum a quo furtum suam malitiam sumit non est res aliena, præcise ut res est, sed quatenus ratio vetat ne auferatur invito domino. Quapropter objectum est ipsa res importans ordinem et respectum ad rationem, cui est consentanea vel dissentanea, vel ad actum humanum qui circa eam convenienter aut inconvenienter versatur. Bonitas autem quam actus moralis habet ex objecto, est bonitas specifica, quia per eam bonitatem actus constituitur in certa specie, estque actioni quasi essentialis, utpote non adveniens ei ex aliquo accidente, sed conveniens ex natura actionis secundum se in genere moris spectata. Illa vero est primaria actus humani moralitas, eo quod actus humanus non potest concipi sine moralitate ab objecto sumpta, licet possit concipi sine aliis: sic v. gr, furtum quod quis in loco sacro committit ad se inebriandum, licet possit concipi sine malitia sacrilegii et intemperantiæ, non potest tamen concipi sine malitia injustitiæ: ergo primaria actus humani moralitas desumitur ab objecto.—Hinc in actionibus humanis ante omnia attendendum est ad *objectum* circa quod sunt, sicut circa proprium terminum; si objectum est rectæ rationi conveniens, sicut *usus rei propriæ*, actio erit specifice bona; si objectum discordat a recta ratione, sicut *accipere rem alienam*, actio erit essentialiter, seu specifice mala.—Hæc doctrina est intime connexa cum natura *esse moralis*.

ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideo, inquantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; (1) et habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ: nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, inquantum movetur ab appetibili, et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata; sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ, sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det et formam et speciem; motus enim habet speciem a terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

(1) Materia *ex qua* est id ex quo sive permanente, sive transeunte, aliquid efficitur, ut lignum ex quo cathedra. Materia *circa quam* est res ea in cujus contemplatione, productione, vel directione versetur habitur, ut mentis operationes sunt objectum logicæ (Drioux.)

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est (qu. VII, art. 1): sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in VI Metaph. (text. 8): ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea, bonitas vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum: sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in VI Metaph. (text. 4): ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens: sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est (art. præc.): ergo non convenit actioni ex circumstantia, quod sit bona vel mala.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6), quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*: ergo e contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, *quando* non oportet, *ubi* non oportet, et sic de aliis circumstantiis; ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ (2).

(1) De his etiam infra, quæst. XLII, art. 6 corp. et *De Malo*, quæst. II, art 5 corp. et quæst. VII, art. 4 corp. et *Quod.* IV, art. 16 corp. et *Sent.* II, dist. 36, art. 5 corp.

(2) (Conclusio. *Sicut res naturales non modo ex suis substantialibus formis*

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis ex forma substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus, sicut in homine ex figura, ex colore, et sic de aliis; quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum. Ita etiam est in actione: nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tanquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

perfectionem sortiuntur, verum etiam ex accidentibus supervenientibus; ita et humani actus non solum ex objectis, verum etiam ex circumstantiis boni vel mali esse dicuntur.)

Vide quæ notata sunt supra qu. VII. Conclusio probatur ex principio posito in art. 1, de bonitate et malitia rerum desumenda ex plenitudine essendi debita vel ejus defectu. Præterea circumstantiæ etiam possunt importare habitudinem convenientiæ vel disconvenientiæ ad rectam rationem, sic v. gr non solum est disconveniens rectæ rationi furari, sed maxime furari in loco sacro. Est autem observandum, assertionem hanc de his circumstantiis moralibus intelligi, quæ sic habeant ordinem ad voluntatem et rationem humanam, ut pertineant ad hominem quatenus ei est a Deo propositus ultimus finis, ac proinde, quæ vel prosint vel obsint homini in ordine ad beatitudinem. Quocirca nihil refert ad bonitatem vel malitiam actus, quod quis hora tertia vel quarta eleemosynam faciat aut homicidium: tales enim circumstantiæ non sunt ita morales ut pertineant ad ultimum finem. Porro ille actus erit bonus secundum circumstantias, hoc modo acceptas, cui nulla circumstantia debita ex illis, quas loco citato numeravimus, defuerit, sive habeat præterea circumstantiam aliquam bonam non debitam ex præcepto, sive non; ille vero actus erit malus cui aliqua debita circumstantia ex illis defuerit. Notandum vero, quod circumstantia mutans speciem, non vero circumstantia solum aggravans speciem, confert actui humano moralitatem specie diversam ab ea quæ provenit ex objecto. Circumstantia mutans speciem dicitur ea quæ secundum se specialem et distinctam bonitatem vel malitiam actui superaddit: ut furari in loco sacro, duplex peccatum est, furtum nempe et sacrilegium. Aggravans vel minuens speciem est ea quæ præsuppositam bonitatem vel malitiam actus auget tantum vel minuit intra eamdem speciem, sicut furari in magna vel in parva quantitate. Ut cognoscatur quando circumstantia speciem mutet, duæ regulæ traduntur. I. Quando circumstantia efficit ut actus opponatur alicui virtuti cui alioquin non opponeretur. Ratio est, quia ubi datur conformitas aut difformitas ad plures virtutes, ibi sunt plures conformitates vel difformitates cum recta ratione. II. Quando circumstantia efficit ut actus diverso modo eidem virtuti sit conformis vel difformis: quia ubi est diversus modus conformitatis vel oppositionis cum eadam virtute, tunc sane diversa est conformitas vel disconvenientia cum recta ratione. Ex. gr. qui jejunium perfringit per duplicem cænam, et per carnium comestionem, duplex peccatum committit; quia licet hic actus uni temperantiæ virtuti opponatur, diverso tamen modo opponitur.

circumstantiæ sunt extra actionem, inquantum non sunt de essentia actionis, sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus; sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta, sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attri-

buitur alicui et secundum *esse* suum essentiale et secundum *esse* accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV.

Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sit ex fine. Dicit enim Dionysius, cap. 4, de Div. Nom. quod *nihil respiciens ad malum operatur*: si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca: non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, et e converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi: non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est, quod Boetius dicit in Topicis (III, cap. 1), quod *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est, et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est* (2).

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam, quorum *esse* ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum *esse* absolute. Quædam vero sunt, quorum *esse* dependet ab alio; unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam a qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, sic bonitas rei dependet a fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit. Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest: una quidem *secundum genus*, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est (art. 1); alia vero *secundum speciem*, quæ accipitur secundum objectum conveniens; tertia *secundum circumstantias*, quasi secundum accidentia quædam; quarta autem *secundum finem*, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bo-

---

(1) De his etiam infra, quest. LXXIII, art. 1 ad 1.

(2) (Conclusio. *Actiones humanæ sicut ex fine dependent, ita præter absolutam bonitatem quam ex se habent, et eam quam ex objecto vel ex circumstantiis, ex fine quoque bonitatem vel malitiam suscipiunt.)*

Vide supra quæst. I, art. 3. Conclusio intelligitur de fine operantis, et quidem extrinseco, et recte probatur in littera. Confirmatur, quia ab eo sumitur moralitas actus quod actum facit ex indifferente bonum vel malum, ex malo pejorem ex bono meliorem vel malum: atqui finis facit actum, 1.° ex indifferente bonum vel malum, ut studium ad vanam gloriam est malum, et studium ad lucrum animarum est bonum: 2.° facit actum ex malo pejorem, ut si quis furetur ad mœchandum: 3.° facit actum ex bono meliorem, ut si quis det eleemosynam ad redimenda peccata: ergo moralitas actus desumitur etiam a fine extrinseco operantis. Quandoque etiam finis operis et finis operantis coincidunt. sicut si quis facit eleemosynam precise in levamen pauperis. Quia autem finis operantis est circumstantia præcipua, qua agens movetur ad opus quamvis hujus conclusionis resolutio jam sit data supra, tamen S. Doctor de eo specialiter agit.

num, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens; et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam: et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Diouysius dicit, cap. 4, de Div. Nom.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie (1).

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est (art. 1): sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus: ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cum sit privatio, est quoddam non ens: sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in III Metaph. (text. 10): cum ergo differentia constituat speciem, videtur quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie; et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus: sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo, sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu: ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est (art. 3): sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui: ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. 1 et 2), *similes habitus similes actus reddunt*: sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas: ergo et actus bonus et malus differunt specie (1).

---

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. II, art. 4 ad 5, et art 5 corp.

Id est, utrum bonum et malum faciant diversam speciem actus moralis Sensus ille manifestus est, tum ex responsione ad 1 et 2, tum ex fin. corp. quo sic concluditur: *Unde manifestum est, quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus.*

(1) (Conclusio. *Cum actus speciem habeat ex objecto, cujus bonum et malum differentiæ sunt, manifestum est actum bonum et malum differre specie.)*

Quia exacte intelligere oportet doctrinam in præcedentibus traditam, non immerito separatim hic quæritur, an actus humani sint boni vel mali secundum speciem suam, idest, utrum bonum et malum faciant diversam speciem actus moralis. Et probatur quia bonum et malum sunt differentiæ per se actuum moralium, cum ad rationem secundum quam dicuntur morales, comparentur per se; et differentiæ per se diversificant speciem.—Sed est observandum, quod attinet quidem ad malitiam actuum, dupliciter intelligi posse hoc quod asserit Divus Thomas, nempe actus humanos esse bonos vel malos secundum speciem suam. Primo modo, ut intelligatur etiam essentialiter; ita nimirum, ut non quovis modo actus dicatur secundum suam essentiam specificam esse malus, sed etiam ita, ut species ipsa positiva moralis actus mali constituatur essentialiter per aliquam

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est (qu. I, art 3, et art. 3 hujus): unde oportet quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud; sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum. In actibus autem bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem; quia ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom. *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem.* Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quod sunt a ratione: unde manifestum est quod bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus, differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum, inquantum est secundum rationem, et malum inquantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

---

malitiam moralem etiam positivam, a qua moraliter actus dicatur malus in sua specie. Secundo modo, ita ut intelligatur tantum denominative; nempe ut sit sensus, actum humauum esse secundum suam speciem malum, propter adjunctam dumtaxat privationem rectitudinis debitæ, a qua privatione denominetur mala ipsa specifica essentia actus. Hoc cum ita sit, dubium est, utro modo sit accipienda assertio illa posita simpliciter a Divo Thoma. Cajetanus priori modo putat: distinguit enim ipse duplicem malitiam in actu morali, unam positivam quam ille dicit esse bonum quoddam simpliciter, sed tamen malum homini, quatenus ratione is utitur; ac per hanc malitiam positivam vult actum moralem constitui essentialiter in specie mali moralis. Alteram malitiam dicit esse quasi extrinsecam ipsi actui secundum suam speciem; nimirum illam quæ consistit in privatione rectitudinis debitæ, et quæ est malum simpliciter, a qua concedit etiam extrinsece actum denominari simpliciter malum. Valentia vero docet actus morales secundum speciem suam non esse malos nisi denominative, per extrinsecam privationem rectitudinis debitæ. Nam actus malus dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam et specificam suam rationem injustitiæ, et sic non est subjectum aptum ad perfectionem justitiæ, neque hujus perfectionis negatio est in illo privatio, sed pura negatio. Altero modo considerari potest secundum communem quamdam rationem illi et actui justitiæ, nempe ut proprie moraliter versatur circa materiam communem ipsi et justitiæ. v. gr. circa rem alienam. Et sic est subjectum aptum ad perfectionem justitiæ, et hujus perfectionis negatio est in illo privatio; quatenus ex hypothesi, quod exerceatur actus proprie moralis circa talem materiam, potest et debet esse actus justitiæ, quo scilicet stabiliatur alter in re sua, et non actus injustitiæ, quo alter privetur re sua invitus. Sed de hoc iterum agendum in tractatu de peccatis.

Ad secundum dicendum, quod malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habet objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, inquantum objectum est aliquid positive (1), potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis et adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes; quia unum eorum meretur laudem et præmium, aliud, vituperium et pœnam. Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur, et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quandocumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI.

Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus Actus enim habent speciem ex objecto: sed finis est præter rationem objecti: ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est (art. præc.): sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam: ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt, sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, et diversorum vitiorum: non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est, quod supra ostensum est (qu. I, art. 3), quod actus humani habent speciem a fine: ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum (1).

---

(1) Jam antea dictum est: *Malum quod est differentia constitutiva in moralibus est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni* (part. I, quæst. XLVIII, art. 1 ad 2).

(2) De his etiam infra, quæst. XIX, art. 1, et *Sent.* II, dist. 40, art. 1.

(1) (Conclusio. *Bonitas vel malitia humanos actus morales specie distinguens, etiam ex fine, qui proprium objectum actus interioris voluntatis est, sumi debet).*

Solida et perspicua argumentione probatur, quam tribus assertionibus explicat Valentia.—I. Si loquamur de his actibus, qui finem ut finem, proprie habent pro objecto, cujusmodi actus sunt *intentio* et *fruitio*, non dubium est, quin illorum bonitas et malitia specifica sumatur ex fine, quando finis nimirum est ejusmodi, ut habeat peculiarem ordinem ad rationem hominis; de hujusmodi enim fine loquimur in proposito. Hæc assertio ex se lucet, cum omnis actus accipiat bonitatem vel malitiam ex objecto suo, et objectum actuum circa finem sit ipse finis.—II. Si loquamur de actibus, qui habent pro objecto medium ut medium, cujusmodi sunt *electio*, *usus* internus vel externus, etc., sic etiam dicendum est, sumi illorum bonitatem vel malitiam specificam, non solum ex medio, circa quod immediate versantur, sed etiam ex fine propter quem sunt. Nam, ut jam dictum est, et asserit etiam recte Caje-

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur humani inquantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est (qu. I, art. 1). In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior: et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus; quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi inquantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus (1): unde Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 2), quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur* (2).

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est (in corp. et qu. I, art. 3).

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui (3), non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

---

tanus, non solum medium est objectum hujusmodi actuum, sed etiam finis quadam ratione, puta ut est ratio et causa, propter quam expetitur medium; atque ita ipse etiam finis est objectum *quo* seu propter *quod* ejus actus, qui versatur immediate circa medium.—III. Si loquamur de actu humano, non ut est aliquis actus simplex interior vel exterior, sed ut est actio quædam completa, composita nimirum ex utroque actu, sic dici potest actus humanus formaliter accipere bonitatem vel malitiam specificam ex fine, materialiter autem ex objecto. Hoc probat Divus Thomas ex eo quod actus interior qui bonitatem vel malitiam specificam præcipue accipit ex fine, est veluti forma actus exterioris, qui bonitatem vel malitiam specificam accipit præcipue ex objecto. Nam actus exterior non dicitur humanus aut moralis, nisi ab interiori ex quo procedit; atque ita habet se interior ad exteriorem sicut forma ad materiam. Est autem observandum, nequaquam velle Divum Thomam, quod specificatio sumpta a fine, proprie sit forma ejus specificationis, quæ sumitur ab objecto. Cum enim utraque specificatio sit per se distincta ab altera, utraque habet proprie suam formam, seu rationem formalem propriam: quemadmodum etiam actus interior et exterior proprie quidem sunt distincti actus formaliter.

---

(1) Formaliter idem hic valet quod secundum speciem magis principalem; materialiter vero idem est quod secundum speciem minus principalem; quæ nimirum desumitur ex propria materia actus.

(2) Materialiter enim et velut quoddam medium ad adulterium, vul furtum; formaliter autem seu magis principaliter vult adulterium.

(3) Sive consideretur secundum se præcise, quia potest non ordinari ad hunc finem, sed potius ad oppositum, ut indifferens ad utrumque, sive prout subest interiori et jam ad ejus finem determinatus esse supponitur, quia hæc determinatio non ex natura sui, sed intrinsecus ei convenit ratione interioris actus, a quo ad illum finem determinate ordinatur. (Nicolai).

ARTICULUS VII.

Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto, sicut species sub genere, puta cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est: sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quæ sub propria specie non continetur (2), quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis: ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam: sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quam differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi: ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam: sed species quæ est ex fine, est formalior ea quæ est ex objecto, ut dictum est (art. præc.): ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ: sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, puta furtum ad infinita bona vel mala: ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere (1).

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis: uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in VII Metaph. (text. 43), quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non recte procedit divisio, puta si quis dicat; *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalium, aliud alatum, aliud non alatum,* est incompetens divisio. Alatum enim et non alatum non sunt per se determinativa ejus quod est

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XI, art. 1 ad 2.

(2) Ita edit. Rom.—Cod. Alcan., *quæ sub propria aliqua specie non contineatur.* Theologi, Nicolai, et edit. Patav., *quod sub propria specie continetur.* Vide solutionem.

(1) (Conclusio. *Species moralis actus ex fine accepta, non continetur sub specie actus ex objecto specificati, sicut sub genere, sed est in distinctis speciebus.)* Ut ad litteram tituli directe respondeatur, species bonitatis, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, continetur sub specie bonitatis, quæ est ex fine, sicut minus universale sub magis universali, seu tanquam specificum subalternum. Conclusionem sic explicat Sylvius:—I. Quando objectum alicujus actus non est per se ordinatum in finem qui ab agente intenditur, species quæ est ex objecto non continetur sub specie quæ est ex fine, nec e converso, sed unus actus est in duabus speciebus disparatis, continetque duas bonitates aut duas malitias. Veluti si quis furetur ut inebrietur, idem actus habebit duas malitias; erit enim in specie furti, propter objectum istius operis proprium, et in specie intemperantiæ propter finem ab agente intentum. Ratio est, quia differentia specifica constituens speciem sub aliquo genere, debet

irrationale. Oportet autem sic dividere; *Animalium aliud habens pedes; aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos*; hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis: unde dicimus quod ille qui furatur, ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si vero objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub altera.

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam primo considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur a forma magis particulari, tanto magis est specifica. Secundo, quod quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. Tertio, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori, sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus a summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur, sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est (qu. I, art. 3).

Ad secundum dicendum, quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, inquantum facit esse genus in actu, sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius et minus contractum (1); unde et partes definitionis

---

esse determinativa istius generis per se et non per accidens.—II. Quando objectum actionis est per se ordinatum ad finem qui ab agente intenditur, illæ species bonitatis aut malitiæ quarum una est ex objecto, alia ex fine, ita se habent, ut una contineatur sub altera; quia tunc una istarum differentiarum est per se determinativa alterius. Et propterea talis actio moralis unam tantum habet bonitatem aut malitiam, neque ad diversas species pertinet. Hujus generis est actus illius qui fortiter pugnat, ut consequatur victoriam, aut qui potum excesivum sumit, ut se inebriet, vel qui fornicatur ut se oblectet.—III. In hoc casu, species quæ est ex objecto, continetur sub ea quæ est ex fine, tanquam species sub genere, quia differentia quæ sumitur ex fine, est magis universalis, quamquæ sumitur ex objecto per se ad talem finem ordinato; quod autem est magis universale, habet rationem generis respectu ejus quod est minus universale.

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom.: *sed etiam genus consideratur ut formalius specie (secundum quod differentia com-*

reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in II Phys. (text. (31): et secundum hoc genus est causa formalis speciei; et tanto erit formalius, quanto communius.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni secundum Augustinum, in Enchir. (cap. 11): sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum in Prædic. (cap. de Oppos.): ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem a fine vel objecto, ut dictum est (qu. I, art. 3, et art. 6 hujus): sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali; ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus: nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1), actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit: sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat; ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Serm. Dom. in monte (II. cap. 18), quod *sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare:* sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2) actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si

---

paratur ad genus ut forma ad materiam) inquantum facit esse absolutius, et minus contractum.

1) De his etiam *Sent.* I. dist. 1, qn. III ad 3, et II, dist. 40, art. 5, et *De Malo.* quæst. II, art. 4, per tot. et 5 corp.

Nonnulli quondam posuerunt omnes actus de se esse indifferentes, ut tradit B. Thomas (De Malo, quæst. II, art. 4) quod fidei adversatur, alii vero existimarunt nullos dari actus indifferentes, ne quidem secundum speciem, sed omnes ex objecto suo esse bonos aut malos, ut est apud Scotum in II, dist. 7. Sed doctrina B. Thomæ communis et certa est.

(1) (Conclusio. *Sunt aliqui ex humanis actibus indifferentes secundum suam speciem, quorum videlicet objectum nihil includit ad rationem pertinens, sicut levare de terra festucam.)*

Actus humanus in *specie* est actus spectatus in ordine ad solum objectum, ad quod se extendit. De fide certum est, non omnes actus humanos esse secundum suam speciem vel objectum indifferentes, sed quosdam esse de se bonos, ut actus fidei, spei et charitatis: quosdam vero esse de se malos, ut fornicatio, occissio innocentis, etc., sunt enim quædam objecta de se rationi consona, sunt etiam alia de se rationi dissona. Certum est dari quosdam actus qui secundum suam speciem sunt indifferentes; quia sunt aliqui actus quorum objectum non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam, ambulare, etc. Et quidem hi actus per se nihil conferunt in ordine ad ultimum finem. Quod confirmatur ex condemnatione facta in concilio Constantiensi, sess. XV, articuli 16 Joannis Hus affirmantis, quod nulla sint opera indifferentia. Hoc non potest intelligi de indifferentibus in individuo, quia hoc idem defendunt probabiliter plurimi boni catholici: igitur intelligendum de indifferentibus in specie. (S. Ligorio.)

Hinc actiones humanæ, secundum speciem consideratæ, recte dividuntur 1.° in *actiones* secundum se moraliter *bonas*, quæ scilicet versantur circa

objectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in *privatum esse*, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert, ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit *in privari;* sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ fit per mortem: et ideo talis privatio, cum aliquid relinquat, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in Comment. super lib. Prædicamentorum. (cap. De oppositis.); quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen semper importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparationem ad rationem, ut dictum est (in corp.), et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum: sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est (art. præc.) ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

---

objecta *secundum se* consona rectæ rationi; ut Deum colere, honorare parentes, dare eleemosynam, et similia; 2.° in *actiones* secundum se moraliter *malas*, quæ versantur circa objecta *ex se* dissona a recta ratione, et quæ ideo numquam bene fieri possunt, ut furtum, blasphemia, adulterium, et alia hujusmodi; 3.° in actiones secundum se moraliter *indifferentes*, quæ sunt circa objecta *ex se* non includentia aliquid moraliter pertinens ad ordinem rationis, ut levare festucam de terra, ire ad campum, et hujusmodi; 4.° in *actiones* quæ absolute consideratæ deformitatem vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circumstantiis advenientibus bonæ efficiuntur: sicut occidere hominem, vel percutere, in se deformitatem importat; sed si addatur occidere malefactorem propter justitiam, vel percutere delinquentem causa disciplinæ, non erit peccatum, sed virtus; 5.° in *actiones* quæ absolute consideratæ bonæ sunt, ut erogare eleemosynam, sed ex aliqua circumstantia possunt fieri malæ, ut erogatio eleemosynæ *propter vanam gloriam*, vel alium finem pravum.

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 40 art. 5 corp. et IV, dist. 26, quæst. I, art. 4 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 4 et 5.

2. Præterea, *ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1 et 2): sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus in IV Ethic. (cap. 1,) de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali, et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant a virtute; et sic sunt indifferentes secundum habitum: ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium: sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis: ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in quadam Hom. *Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*: sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur (Matth. XII); si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum: ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus; nullus ergo individualis actus est indifferens (1).

Respondeo dicendum, quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est (art. 3,) non solum habet bonitatem ex objecto, a quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo homini secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei. Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem: unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est pro-

(1) (CONCLUSIO. *Quemvis humanum actum in individuo consideratum, quando ex deliberata ratione procedit, bonum esse vel malum necesse est; verum si tantummodo ex imaginatione proveniat, ut cum quis fricat barbam, talem indifferentem esse nihil vetat.)*

Est vera et communis contra Scotistas et alios paucos, et dilucide ac nervose probatur in textu, et multis aliis rationibus confirmatur a Sylvio et Cajetano. Præterea non potest contingere, ajunt Sylvius et S. Alphonsus de Ligorio, quod aliquis actus singularis ex deliberata voluntate procedens, fiat sine circumstantiis: aut igitur illæ circumstantiæ sunt rectæ rationi consentaneæ, ita nimirum, ut actus fiat, quando, ubi, quomodo, et propter quod deceat fieri, et sic est bonus: aut non sunt consentaneæ rectæ rationi, saltem omnes, sed aliqua deficit, et sic est malus: nullus igitur actus in individuo, et secundum omnes circumstantias consideratus, potest esse indifferens.—Ad hæc homo tenetur, sequitur S. Ligorius, omnes actus suos ad Deum referre, quando agit cum deliberatione, et propter aliquem finem. Inquit enim Apostolus (I. Corint. x, 31.) *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Si ergo ad Deum refert saltem per intentionem virtualem actus erit bonus; si non refert erit malus; nullus igitur indifferens. Scio adversarios dicere, in ver-

prie loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus a ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter; uno modo sic quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio: sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit illum esse malum proprie qui est aliis hominibus nocivus; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod omnis finis a ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

ARTICULUS X.

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus: species enim actus est ex objecto: sed circumstantiæ differunt ab objecto: ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est (qu. VII,

---

bis Apostoli contineri consilium, non præceptum. Sed falso, Patres enim agno verunt præceptum, non consilium. Ita Augustinus, Cælestinus I, Maximus, S. Thomas, quos legere est apud Tournely, (cap. 5. art. 1, sect. 2,) *de actibus humanis*, ad quem mitto qui fusius hanc quæstionem pertractatam cum adversariorum objectionibus, et responsis studiose quærit.—Hinc pro praxi colligimus. Oportet sæpius in die, saltem mane, generaliter offerre Deo omnes actus suos, ut sic adimpleatur præceptum Apostoli, saltem intentione virtuali omnia faciendi in gloriam Dei. Hoc modo omnis actus etiam indifferens in specie fit bonus, et virtuosus in individuo. Non requiritur quippe actualis relatio omnium sive verborum sive operum in bonum honestum, quod esset importabile pondus, et res sexcentis implexa scrupulis, sed sufficit virtualis, ut diximus: unde quamvis aliquis accedens ad mensam, non cogitet de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, ut ait Gonet, non propterea peccat; quia talem delectationem, saltem virtualiter, vult propter conservationem vitæ, sicque non inordinate illam appetit.

(1) De his etiam supra, art. 5 ad 4, et infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art. 7 corp. et ad 1; et *Sent.* II, dist. 36, art. 5 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. III corp. et dist. 41, art. 4, quæst. I corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 6, per tot. et art. 7, et quæst. VII, art. 4 corp.

art. 1): sed accidens non constituit speciem: ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species; unius autem actus sunt plures circumstantiæ: ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam: sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali; furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium: ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali (1).

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt a ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet (art. 5). Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit: et inde est, quod in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum, sed, quolibet dato potest ulterius procedere; et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a

---

(1) (Conclusio. *Quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis pro vel contra, ex tali circumstantia constituitur aliqua species moralis actus in bonitate, vel malitia.*)

Concilium, tridentinum, sess. xiv, cap. v, docet; *Circumstantias quæ peccati speciem mutant esse necessario explicandas in confessione*: ex quo sequitur tamquam dogma catholicum esse tenendum, quod aliquæ circumstantiæ peccati speciem mutent, constituantque actum moralem in specie boni vel mali. Ad quorum intelligentiam observanda est regula, quæ hic in fine corporis traditur, et conferenda cum his quæ articulo sequenti habentur. Quandocumque aliqua circumstantia respicit peculiarem ordinem rationis, sive quando includit specialem relationem conformitatis aut difformitatis ad rectam rationem, illa dat actui speciem bonitatis aut malitiæ moralis. Ratio est, quia species moris desumitur ex ordine ad rationem, ut ex articulis 1, et 2, notum relinquimus: oportet igitur quod, ex diverso ordine ad rationem, diversa species desumatur. Duobus autem modis contingit aliquam circumstantiam importare specialem ordinem rationis, ac per consequens, constituere peculiarem speciem moris. 1.° Quando conformitas vel difformitas quæ per circumstantiam importatur, est in alio genere moris; veluti cum quispiam furatur, ut fornicetur, vel ut se inebriet. 2.° Quando circumstantia peculiarem continens difformitatem, subordinatur objecto, vel objectum ipsi, ita ut ipsa sit quædam conditio objecti, habeatque suam difformitatem superadditam ei quæ est ex objecto in genere sumpto. Quo modo cum objectum furti sit res aliena, ejus conditio quædam est, quod sit sacra vel profana, et si est sacra, ex hac conditione accidit furto specialis difformitas, superaddita ei quæ constituit ipsum furtum, ita ut sit furtum sacrilegum. Juxta priorem modum certum est esse duo peccata realiter distincta, in diversis speciebus moralibus non subalternis constituta, etiamsi forte actus exterior sit unicus: juxta posteriorem modum dici potest quod non sunt duo diversa peccata, sed unum dummodo tamen agnoscatur quod sit in alia specie, quam foret absque tali circumstantia. Furtum enim rei sacræ, vel in loco sacro commissum, inquantum est furtum, pertinet ad injustitiam commutativam proprie acceptam: inquantum autem est rei sacræ, vel in loco sacro, pertinet ad irreligiositatem, et est sacrilegium. Similiter adulterium secundum unam considerationem, est in specie luxuriæ, secundum aliam in specie injustitiæ. (Sylvius).

Vide notam superioris articuli 3.

ratione ordinante, ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi, ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans. Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis, vel *pro* vel *contra*, oportet quod circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est (in corp.), et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus. Licet etiam non sit inconveniens quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est (qu. I, art. 3, et art. 7 huj.)

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali. (1).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. Bonum enim et malum sunt differentiæ specificæ moralium actuum; quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem: sed id quod addit in bonitate vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem et malitiam: ergo facit differre secundum speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non: si non, non potest addere in bonitate vel malitia actus, quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum, non potest facere majus malum, si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni vel mali: ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium (cap. 4, De Div. Nom.), *malum causatur ex singularibus defectibus*: quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum: ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero facit

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 16, quæst. III, art 1. quæst. III corp. et *De Malo*, quæst. I, art. 7.

novam speciem numeri; bonum enim consistit in numero, pondere et mensura.

Sed contra, magis et minus non diversificant speciem: sed magis et minus est circumstantia addens in bonitate vel malitia: ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia, constituit actum moralem in speciem boni vel mali (1.)

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, inquantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, a qua actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magna quantitate vel parva, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, puta hoc quod est esse alienum, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna vel parva quantitate non diversificat speciem peccati, tamen potest aggravare vel diminuere peccatum: et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitia variat speciem moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensionis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est (in corp.). Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem vel malitiam quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem, nisi per comparationem ad aliquid aliud; et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

---

(1) (Conclusio. *Quia non omnis circumstantia bonitatem vel malitiam actus adaugens habet bonitatem vel malitiam secundum se, ideo non quævis dat novam speciem.*)

Est corollarium præcedentis, et bene explicatur in littera. Hic tantum observandum est, circumstantiam duobus modis posse dare speciem, aut primam et essentialem, quæ scilicet non supponat aliam speciem ad genus moris pertinentem; veluti cum aliquis facit eleemosynam ex vana gloria, circumstantia finis dat illi actui primam speciem in genere moris, quia talis actus non habet ab objecto secundum se consideratio speciem mali moralis, sed solum a circumstantia. Aut circumstantia dat actui secundam et accidentalem speciem, hoc est, supponentem in eo actu aliam speciem in genere moris; sicut circumstantia loci sacri, dat furto sacrilego secundam speciem; cum in eo præsupponat speciem furti, sumptam ab objecto, et tribuat ei speciem sacrilegii. In priori casu circumstantia non habet rationem circumstantiæ, sed habet rationem differentiæ essentialis: in casu posteriori circumstantia retinet rationem circumstantiæ, respectu primæ speciei moralis, quia accidit actioni secundum suam primam et essentialem speciem consideratæ; non tamen habet rationem circumstantiæ, respectu illius speciei, quam actioni tribuit, quia respectu hujus habet rationem differentiæ, seu principalis conditionis objecti.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIA ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS.—
(In decem articulos divisa (1).

Deinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quæruntur decem: 1.° Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.—2.° Utrum ex solo objecto dependeat.—3.° Utrum dependeat ex ratione.—4.° Utrum dependeat ex lege æterna.—5.° Utrum ratio errans obliget.—6.° Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.—7.° Utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis.—8.° Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.—9.° Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. — 10.° Utrum necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quod omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine; unde bonitas finis, inquantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio: sed secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. 5,) *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis;* ordinantur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum: ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea unumquodque quale est, tale alterum facit: sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ: non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem; moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1,) quod *justitia est secundum quam aliqui volunt justa*; et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona: sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem: ergo bonitas voluntatis est ex hoc quod aliquis vult bonum (1).

---

(1) Antea disputavit S. Doctor de bonitate et malitia humanorum actuum in generali; nunc de bonitate et malitia actuum interiorum voluntatis tractare aggreditur, et per actus interiores intelligit elicitos, scilicet eos qui ab ipsa voluntate substantialiter producuntur, tanquam a proximo vitali principio.

(1) (Conclusio. *Cum bonum et malum sint per se differentiæ actus voluntatis, differentia autem speciei in actibus sit secundum objecta, sequitur bonitatem et malitiam secundum objecta attendi debere.*)

Conclusio est clara, et extra controversiam: licet objectum voluntatis sit in se bonum bonitate naturæ, non bonitate moris, tamen secundum quod repræsentatur voluntati consideratum, pertinere incipit ad bonitatem moris, ita ut sit bonum bonitate moris. Objectum autem ipsum non facit secundum esse suum naturale, quando præstat bonitatem moralem voluntati, sed agit secundum esse repræsentativum, quo scilicet

Respondeo dicendum, quod bonum et malum sunt per se differentiæ actus voluntatis. Nam bonum et malum per se ad voluntatem pertinent, sicut verum et falsum ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam: unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est (qu. præc. art. 5); et ideo bonum et malum in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est (qu. III, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum: et inquantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 5).

---

repræsentatur voluntati. Unde, cum in tali esse sit bonum bonitate morali, potest præstare voluntati bonitatem moralem. Objectum igitur, quale est, tale alterum facit, quoniam sic est bonum bonitate morali, et facit alterum, scilicet voluntatem, bonum bonitate consimili. Ab oppositis idem dicas de malo, quando scilicet objectum est malum malitia morali. (Capponi).

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati quam alteri potentiæ: sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet (qu. XVIII, art. 4): ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 3): sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis; puta quod aliquis velit *quando* debet, et *ubi* debet, et *quantum* debet, et *quomodo* debet, vel *prout* debet: ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam et circumstantiis.

3. Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est (qu. VI, art 8): sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis a circumstantiis dependeret: ergo bonitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non a solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, inquantum hujusmodi, actus non habet speciem, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 10): sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est (qu. XVIII, art. 5): ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circunstantiis, sed ex solo objecto (1).

---

(1) (Conclusio. *Cum objectum per se actui voluntatis bonitatem afferat, ex ipso*

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere, quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideo invenimus quod ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideo bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur; aliorum vero actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi. Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, a bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quod aliquis vult aliquod bonum quando non debet, potest intelligi dupliciter; uno modo ita quod ista circumstantia referatur ad volitum, et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo, ita quod referatur ad actum volendi, et sic impossibile est quod aliquis velit bonum quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum, sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus quem vult.

---

solo, et non ex circunstantiis bonitas voluntatis dependet.)

Explicare oportet hanc conclusionem, ne repugnare videatur doctrinæ traditæ quæstione præcedenti art. 3 et 4. Ut igitur intelligatur hujus sensus, animadvertendum est, hoc esse in proposito discrimen inter actum exteriorem et interiorem, quod interior pro objecto adæquato habet non solum materiam, sive rem exteriorem, sed etiam ipsum exteriorem actum et circumstantias illius; ita videlicet, ut adæquatum objectum actus interioris reputandum sit quiddam ex omnibus istis conflatum, actus vero exterior pro objecto habet solam materiam sive rem, quæ per illum usurpatur, His positis, dicimus assertionem Divi Thomæ intelligendam esse de objecto adæquato actus interioris, quod, ut dictum est, includit etiam circumstantias. Itaque sensus assertionis est, actum interiorem non accipere bonitatem ab ulla re, quæ secundum aliquam considerationem non sit objectum ipsius; tametsi secundum aliam considerationem possit quoque esse ipsius accidens, juxta ea, quæ sunt disputata quæstione præcedenti. Actus vero exterior eo differt ab interiori, quod bonitatem etiam accipit ab aliquibus rebus, quæ secundum nullam considerationem sunt ipsius objectum, nempe a circumstantiis. Porro hanc esse mentem Sti. Thomæ, colligi potest ex solutionibus argumentorum maxime primi.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat a ratione. Prius enim non dependet a posteriori: sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem, ut ex supra dictis patet (qu. VIII, art. 1, et IX, art. 1): ergo bonum voluntatis non dependet a ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 2) quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto;* appetitus autem rectus est voluntas bona: ergo bonitas rationis practicæ magis dependet a bonitate voluntatis quam e converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed e converso: voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1): ergo bonitas voluntatis non dependet a ratione.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in X de Trin. (in princ.): *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur:* sed bonitas voluntatis consistit in hoc quod non sit immoderata: ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quod sit subjecta rationi (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 et 2), bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectus est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo boni-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXI, art. 1 corp.

(2) (Conclusio. *Cum bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere oportet.)*

Dubitari nullo modo potest, quin bonitas omnis actus moralis atque adeo etiam actus interioris, pendeat ex recta ratione quatenus cum ea conformari debet: nam ideo Apostolus ad Rom. II, inquit, opus bonum *Legis esse scriptum in cordibus, testimonium reddente conscientia.* Unde etiam monet, ut sit rationabile obsequium nostrum. Ratio hic sumitur pro moralis conscientiæ lumine quod omnem hominem illuminat, et est *actus intellectus, quo applicamus principia moralia ad judicandum de moralitate actionum nostrarum in singulari.* Nam ratio distinguitur in speculativam, cujus finis est rei cognitio, et practicam cujus est operatio et humanorum actuum directio. A recta ratione practica pendet bonitas voluntatis. Practica autem ratio tunc dicitur recta, quando sequitur regulas ad rectam operationem dirigentes, sive quando ita judicat ac proponit, quomodo vir prudens hic et nunc faceret, attentis præsentibus circumstantiis. Atque hæc distinctio bene observanda est, quia non raro contingit rationem practicam esse rectam, etiamsi speculativa sit erronea, quemadmodum accidit in facto Jacob accedentis ad Liam, quam invincibiliter existimabat esse suam uxorem. Actio enim moralis elicitur a voluntate, ac fertur in objectum ut cognitum a ratione, quæ est regula proxima ipsius voluntatis. Rectus igitur moraliter erit actus voluntatis, quoties fertur in objectum quod ratio prudenter judicat ut moraliter rectum; quia in hoc casu regulæ suæ immediate conformatur. Igitur conscientia est principium seu regula proxima dictans bonitatem vel malitiam nostrarum actionum, quæ sunt semper in individuo, quatenus applicat immediate ad actiones individuas principia universalia. Itaque ratio recta exemplar quoddam est bonæ voluntatis. Nullus enim actus voluntatis bonus est, nisi sit consentaneus dictamini rationis rectæ.

tas voluntatis dependet a ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quam ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis, quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius a ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico secundum quod est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1).

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat a lege æterna. Unius enim una est regula et mensura: sed regula humanæ voluntatis, ex qua ejus bonitas dependet, est ratio recta; ergo non dependet bonitas voluntatis a lege æterna.

2. Præterea, *mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur, X Metaphys. (text. 4): sed lex æterna non est homogenea voluntatis humanæ; ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab ea bonitas ejus dependeat.

(1) De his etiam infra, quæst XXII, art. 1 corp.

3. Præterea, mensura debet esse certissima: sed lex æterna est nobis ignota: ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXII contra Faustum, (cap. 27), quod *peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem*: sed malitia voluntatis est radix peccati: ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet a lege æterna (1).

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit

(1) (Conclusio. *Cum ratio humana ad legem æternam comparetur, ut causa secunda primæ subordinata, necessarium est voluntatis humanæ bonitatem magis ex lege æterna quam ex ratione dependere).*

Quoad rei veritatem et substantiam, idem est dicere moralitatem constitui per ordinem actus et objecti ad rationem humanam, ac dicere eam constitui per ordinem ad legem æternam. Etenim, ratio humana eatenus est principium et causa moralitatis, quatenus per legem naturalem continuatur cum lege æterna, cujus est veluti participatio, et impressio quædam rationis divinæ. (Gonzalez).

Sed lex æterna non tam stricte hic accipitur, ut solum importet verum præceptum veramque obligationem, sed generaliter prout est ratio divinæ sapientiæ, secundum quam Deus omnia gubernat, ac in finem dirigit. Quamvis autem lex æterna sit secundum se nobis ignota, innotescit tamen nobis vel per legem naturalem divinitus impressam vel per legem positivam, vel per revelationem supernaturalem, vel per alios modos nobis a Deo indicatos ad bene operandum. Indicatos dico, quia ut actus voluntatis nostræ sit bonus, non est necesse quod sit conformis alicui legi præcipienti, (alioquin facere ea quæ sunt consilii, non esset bonum) sed oportet quod sit conformis rationi divinæ, vel præcipienti faciendum, vel judicanti esse bonum simulque præscribenti quomodo sit faciendum. (Sylvius).

nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina; unde dicitur Psal. IV, 6: *Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quasi diceret; "Lu-"men rationis, quod in nobis est, in-"tantum potest nobis ostendere bona, "et nostram voluntatem regulare, in-"quantum est lumen vultus tui, id est, "a vultu tuo derivatum.„ Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna quam a ratione humana; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans a ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, inquantum derivatur a lege æterna, ut dictum est (art. præc.): sed ratio errans non derivatur a lege æterna: ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ; non est ergo voluntas mala, si discordat a ratione errante.

2. Præterea secundum Augustinum (serm. VI de Verb. Dom. cap. 8), *inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet*: sed ratio errans quandoque proponit aliquid, quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas: ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet a ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reducitur ad aliquam speciem malitiæ: sed voluntas discordans a ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ; puta si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicare non vult, ad nullam malitiam reduci potest: ergo voluntas discordans a ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est (I, qu. LXXIX, art. 13), conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiæ ad aliquem actum; scientia autem in ratione est: voluntas ergo discordans a ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim Rom. XIV, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum, est*, id est, omne quod est contra conscientiam: ergo voluntas discordans a ratione errante est mala (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 39, quæst. III, art. 2 corp. et art. 3 per tot.; et IV, dist. 9, art. 3, quæst. II ad 2, et *De Ver.* quæst. XVII, art. 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 8, et *Quodl.* III, art. 27, et *Quodl.* VIII, art. 13 et 15, et *Quodl.* IX, art. 15 corp. et *Rom.* XIV, lect. 2 et. lect. 3 fin. et *Gal.* V.

(1) (Conclusio. *Quævis voluntas a ratione sive errante sive non errante discordans, semper est mala.)*

Ratio errans hic idem significat ac conscientia erronea. Conscientia in genere definitur: *Judicium, seu dictamen intellectus practici, ex principiis communibus dictans aliquid in particulari hic et nunc esse fugiendum ut malum, vel fa-*

Respondeo dicendum, quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dic-

---

ciendum ut bonum.—Conscientia dividitur: 1.° Ratione temporis, in *antecedentem*, quæ dictat quid sit agendum, priusquam actio ponatur, et *consequentem*, quæ judicat actum præteritum. 2.° Ratione obligationis, dividitur in *obligantem*, *consulentem* et *permittentem*. Prima dictat aliquid de præcepto faciendum vel fugiendum; secunda dictat aliquid esse melius et de consilio tantum; tertia dictat aliquid nec prohiberi nec præcipi, sed permitti. 3.° Ratione *objecti*, circa quod judicium practicum versatur, et ratione *subjecti*, in quo exercetur, conscientia dividitur in *veram et falsam* seu *erroneam*. Vera, quæ etiam dicitur *recta* est quæ ex veris principiis verum judicat, et est conformis rei de qua judicatur; *erronea* est quæ dictat aliquid esse bonum quod tamen est malum, vel aliquid esse malum quod tamen est bonum. Hæc est *vincibiliter* vel *invincibiliter* erronea, in quantum error potuit aut non potuit, debuit aut non debuit depelli, seu prout ignorantia potest et debet vinci vel non. Conscientia *perplexa*, quæ est species quædam conscientiæ erroneæ, est *illa* qua quis in medio duorum præceptorum constitutus putat se peccare sive unam sive alteram contradictionis partem elegerit. *Scrupulosa* est quæ ex futilibus rationibus judicat aut timet de peccato ubi peccatum non est. *Laxa* ea dicitur qua quis ex levibus momentis judicat esse licitum quod illicitum est E contra *rigorosa* sibi et aliis persuadere vult esse grave quod leve est —Conscientia *certa* est judicium firmum de bonitate vel malitia actus hic et nunc ponendi sine formidine rationabili de opposito. *Dubia* est quæ hæret suspensa inter rationes contrarias æque probabiles, et dicitur dubia *positive*; vel nullas habet rationes pro aut contra, et dicitur dubia *negative*. *Probabilis* ea est qua quis ob motivum grave, quamvis fallibile, judicat actionem hic et nunc exercendam, esse licitam vel illicitam. Alias divisiones omittimus.

Duplici modo possumus conformari tum est (loc. cit.), idem est quærere, *utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala*, quod quærere, *utrum conscientia errans obliget.*

---

conscientiæ; negative, non agendo contra illam; et positive, agendo secundum illam.

Itaque dicimus cum Sto. Ligorio,—1. Qui conscientiam vincibiliter erroneam habet, semper peccat, sive juxta eam, sive contra eam operetur. Peccat enim agendo contra eam, eligendo malum quod judicat esse malum: peccat vero agendo juxta eam, quia, cum errorem debeat et vincere possit, illum non deponendo temere operatur.—2. Qui conscientiam invincibiliter erroneam habet, non solum non peccat juxta eam operando, sed etiam aliquando tenetur illam sequi. Ratio utriusque est: Non peccat, quia licet in se actio recta non sit, recta est tamen juxta conscientiam operantis; tenetur autem juxta eam aliquando operari, si conscientia, quæ est regula proxima, sic ei suggerit agendum.—3. Non solum autem, qui operatur cum conscientia invincibiliter erronea, non peccat, sed etiam probabilius acquirit meritum, ut recte sentit P. Fulgentius Cuniliati, *de cons.*, c. 1, n. 6, cum aliis communissime. Ratio, quia ad dicendum aliquem actum bonum, saltem inadæquatum, sufficit ut ille dirigatur per rationis et prudentiæ dictamen. Cum ergo operans prudenter agit, procul dubio mereri debet propter bonum finem quo operatur, nempe gloriæ Dei, aut charitatis erga proximum, etc.; sicut contra demeretur, qui bonum opus facit, sed apprehensum ut malum, propter malum finem quo opus illud exequitur.

Durandus autem, Sylvius et alii dicunt conscientiam erroneam ligare ne contra eam agamus; non autem obligare ut secundum eam agamus; hoc est, nos teneri conformari negative conscientiæ erranti, non positive: hoc tamen Billuart non probat. Qui plura optime discussa de conscientia erronea videre velit, legat Sylvium in hac. quæst. XIX, art. 5, ubi etiam agit de conscientia dubia et probabili, etc.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere, quidam sunt indifferentes, quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo, quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eadem enim ratione præcipiuntur bona, qua prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terra, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat, ita quod voluntas discordans a tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat; unde in talibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum, secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur a ratione, ut dictum est (qu. VIII, art. 1), ex quo aliquid proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in *per se* bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis: puta abstinere a fornicatione, bonum quoddam est, tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum a ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali: unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex aprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 1 et 2) quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam. Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium rationis errantis, licet non derivetur a Deo, tamen ratio errans judicium suum proponit ut verum, et per consequens ut a Deo derivatum, a quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præ-

ceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua rationi mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans a ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum: sed voluntas discordans a ratione etiam errante est mala: ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona: sed lex æterna, et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis: ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans a ratione errante est mala: si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit, quod est inconveniens: ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud (Joan. XVI, 2), *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo:* ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione qua quæritur, *utrum conscientia erronea liget*, ita ista quæstio eadem est cum illa qua quæritur, *utrum conscientia erronea excuset.*

Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra (qu. VI, art. 8), quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, inquantum est voluntarius, ut ex præmissis patet (art. 2), manifestum est, quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra (qu. VI, art. 8), quod ignorantia quæ est aliquo mo-

---

(1) De his etiam supra, art. 5, et locis ibi inductis.

(1) (Conclusio. *Voluntas concordans rationi erranti circa ea, quæ quis scire tenetur, semper est mala.*)

Voluntatem concordare rationi erranti, est eam velle id quod ratio falso judicat esse bonum et licitum vel etiam præceptum, sicut e contra tum aliquis a ratione errante discordat, cum id facit quod ratio falso judicat esse malum ac prohibitum. Quapropter sensus hujus articuli est, utrum ratio errans sive conscientia erronea excuset a peccato, faciatque quod voluntas ei concordans, hoc est, eam sequens, sit bona. Ad pleniorem intelligentiam vide quæ supra dicta sunt de ignorantia quæst. VI, art. 8. Conclusio in littera duobus assertionibus probatur, et perspicue patet. Est quidem doctrina communissima et aliis commentariis non indiget. Qui plura cupit, videat Medina.

Ex dictis sua sponte fluit, differentiam inter conscientiam erroneam vincibilem, et invincibilem, non in eo esse sitam, ut invincibilis liget, non autem vincibilis; cum enim utraque judicet, aliquid secundum legem Dei facien-

do volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est (ibid.)

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario, vel directe vel indirecte propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiæ non excusat, quin voluntas concordans rationi vel conscientiæ sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei quam scire tenetur; si autem ratio erret in hoc quod credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem; et ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, cap. 4 de Divin. Nom. *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum: sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare; et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi eternæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in

---

dum esse, vel omittendum, in vi obligandi ex hoc judicio proveniente pares sunt: sed differre in hoc quod conscientia vincibiliter erronea potest, et debet deponi; conscientia vero erronea invincibiliter cum non possit deponi, nec debet; nemo enim ad impossibile tenetur.— Cum obligatione autem deponendi conscientiam vincibiliter erroneam stare potest obligatio operandi secundum illam, dum non deponitur: nam obligatio ad deponendam conscientiam vincibiliter erroneam, non oritur ex eodem principio, a quo oritur obligatio operandi secundum illam, quamdiu non deponitur. Obligatio enim ad deponendam conscientiam, oritur ex lumine naturali dictante, quod qui non adhibuit sufficientem diligentiam, ad cognoscendum quid justum sit, et potest tamen adhibere diligentiam, ad eam adhibendam teneatur, lumine enim naturali dignoscimus, nos non temere, sed prudenter debere procedere ad operandum: alias nosmetipsos committimus periculo: et scriptum est *qui amat periculum, in illo peribit.* Ast vero, obligatio operandi secundum conscientiam, etsi vincibiliter erroneam, dum non deponitur, oritur ex dictamine proponente legem, seu præceptum, et obligationem ejus hic, et nunc urgentem. Unde, ut ait Divus Thomas, qu. XVII, de Verit., art 4, ad 1.m quamvis id, quod dictat erronea conscientia, non consonum sit legi Dei, tamen accipitur ab errante, ut ipsa lex Dei, et ideo per se loquendo, recedit a lege Dei: quod profecto citra peccatum esse non potest. (Puig, Xarrie.)

voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra (art. 2), quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto: sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus (2); ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam: sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, cum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda: ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, bonum et malum, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem: sed malitia voluntatis non dependet a malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det elemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum: ergo etiam bonitas voluntatis non dependet a bonitate finis intenti.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, IX Confes. (cap. 3), quod *intentio remuneratur a Deo*: sed ex eo aliquid remuneratur a Deo, quia est bonum: ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet (3).

Respondeo dicendum, quod intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut *præcedens*, alio

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 38, art. 4 ad 4, et art. 5 corp. et dist. 40, art. 1, et in *Exp. litt.*

(2) Scilicet aliud est quod voluntas respicit ut objectum, et aliud est in quod voluntas fertur ut in finem.

(3) (CONCLUSIO. *Bonitas voluntatis in his quæ ad finem sunt, ex ipsa intentione finis dependet.)*

Intentio finis dupliciter se habere potest ad voluntatem, sive ad mediorum volitionem: uno modo, antecedenter et causaliter, ita nimirum ut tempore vel natura præcedat voluntatem, et sit causa volendi media, veluti quando aliquis vult jejunare ad satisfaciendum pro peccatis; alio modo, consequenter, quando scilicet intentio finis est posterior volitione, qua volumus id quod potest habere rationem medii, ut si aliquis velit ambulare, nihil cogitans de fine propter quem hoc facere velit, postea vero hoc referat ad sanitatem.— Observandum est, hic agi de intentione, quæ præcedat sive ex natura et tempore, sive solum natura, dummodo ex ejusmodi intentione actus voluntatis circa media proficiscatur. Neque vero sensus assertionis sic intellectæ est voluntatis actum circa media semper futurum esse undequaque bonum, quando ex bona intentione processerit. Hoc enim falsum est; nam ut recte hic notat Divus Thomas, sufficit quicumque defectus ad hoc ut actio sit mala. Quare si actus voluntatis circa medium, idest, electio, malum habeat objectum proximum, non erit simpliciter bonus ex eo quod habeat bonum finem; non enim erit proporcionatus tali fini. Et confirmatur doctrina hæc ex Scriptura, quæ sæpe indicat actiones aliquas esse malas, quantumvis suscipiantur propter bonum finem. Ita Eccle. XXXIV, 23: *Dona iniquorum non probat Altissimus, nec respicit in oblationes iniquorum.* Et Christus, Joan. XVI, 2: *Venit hora, ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Sensus igitur est, voluntatis actum circa media, ut bonus sit simpliciter, debere etiam habere bonum finem, a quo bonitatem quoque sumat. Atque in hoc sensu certissima est assertio. Scriptura enim sæpe hortatur nos ad bonum finem spectandum: quod non faceret, nisi ex bono fine bona redderetur actio, cum sunt etiam bonæ reliquæ circumstantiæ, et maxime actionis objectum.

modo ut *consequens* (1). Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, puta cum aliquis vult jejunare propter Deum; habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat a bonitate voliti, ut supra dictum est (art. 1 et 2), necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est (in corp).

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali: et ideo prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona, et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex tota et integra causa. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est, quod velit bonum, et propter bonum.

(1) Ita ex codd. enmendarunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim.—Edit. Rom.; *ut concomitans.*

ARTICULUS VIII.

Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione: quia super illud Math. XII, 35; *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa interl.: *Tantum boni quis facit, quantum intendit.* Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est (art. præc.): ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea, augmentata causa, augmentatur effectus: sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis (2): ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii: ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala: ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona (3).

(1) De his etiam supra, art. 7 ad 2, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 7.

(2) Id est, volitionis, quæ voluntas frequenter appellatur, effectum designando per nomen causæ.

(3) (Conclusio. *Quantitas bonitatis voluntatis non semper sequitur quantitatem bonitatis intentionis, sed malitiæ*

Respondeo dicendum, quod circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit alia ex intentione actus, quia intense vult vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest dupliciter; uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras: alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere; puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo (1), quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, inquantum scilicet est ratio ejus (2), propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, inquantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult

---

quantitas est secundum quantitatem malitiæ intentionis.)

Sensus est, an actus voluntatis quo eliguntur media ad finem, vel quo illa media per externam actionem usurpantur, habeat tantum boni vel mali quantum habet ipsa finis intentio. Ex dictis enim liquet bonitatem et malitiam voluntatis multum pendere ex intentione finis; hic autem quæritur, an sic dependeat, ut bonitas vel malitia voluntatis, sit æqualis bonitati vel malitiæ intentionis finis. Pro cujus resolutione has conclusiones ponit Sylvius.—I. Quantitas bonitatis, quam actus voluntatis eligentis, vel etiam applicantis medium, habet ex objecto, non sequitur, sive non adæquat bonitatem quam intentio habet etiam ex objecto; sed potest fieri quod intentio bonitatem talem habeat majorem, et actus voluntatis minorem. Ratio est, quia objectum seu medium quod assumitur ad finem intentum, aliquando non est ei fini proportionatum, veluti si quis intendat emere margaritam valentem centum aureis, et solum velit dare decem.—II. Quantitas bonitatis quam intentio habet ex objecto, redundat aliquo modo in voluntatem seu in electionem et applicationem mediorum; quia intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus.—III. Quantitas bonitatis quæ est in intentione ex eo quod finis intense seu modo perfecto intendatur, redundat quidem in actum voluntatis eligentis et applicantis media, non sic tamen redundat, ut una semper sit æqualis alteri; sicut dum aliquis vehementer exoptat sanitatem, medicinam autem remisse.—IV. Quando intensio seu vehementia vel perfectio actus sive interioris, sive exterioris, est objectum intentionis, non est necesse quod tanta sit bonitas voluntatis quanta est bonitas intentionis, ut si quis desideret habere contritionem perfectam, et tamen illam non habeat.—V. In bonis non tantum meretur quispiam, quantum intendit mereri, quia quantitas meriti non conmensuratur quantitati intentionis, sed quantitati seu perfectioni actus quem voluntarie facimus in ordine ad finem intentum. —VI. In malis quantum malitiæ habet intentio, tantum habet actus voluntatis sive interior sive exterior, eo destinatus. Nam qui intendit peccare mortaliter, hoc ipso mortaliter peccat, licet actio quam vult facere, ex se vel nullum sit peccatum, vel tantum veniale.

(1) Nempe priori qui consistit in eo quod objectum fini non sit proportionatum.

(2) Supple, *intentio est ratio actus voluntatis*, non e converso.

consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensionem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet (qu. XII, art. 4), licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari, et tamen non propter hoc intense vult vel operatur; quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris, ut dictum est (hic sup.). Et inde est, quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur; quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicetur (qu. CXIV, art. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est ex qua Deus judicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est (in corp.) redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est (art. 7.)

ARTICULUS IX.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isai. LV, 9: *Sicut exaltantur cœli a terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ a viis vestris, et cogitationes meæ a cogitationibus vestris*: si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur a voluntate divina, ita scientia nostra derivatur a scientia divina; sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus: ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium: sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ: ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est, quod dicitur Matth. XXVI, 39; *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis;* quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi*, ut Augustinus dicit in Enchir. (2). Rec-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 48 art. 1, et *De Verit.* quæst. XXIII, art. 7, corp.

(2) Implicite, cap. 106, sed expresse habetur in concione I in Psalm. XXXII, super illud, *Rectos decet collandatio.*

titudo autem voluntatis est bonitas ejus: ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 7), bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est (qu. I, art. 8). Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum. Hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem; et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, inquantum cognoscit verum; et actio hominis actioni divinæ, inquantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum et ad tertium argumentum.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis: sed quid Deus velit ignoramus in plurimis: ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem quem præscit in mortali peccato moriturum: si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur

---

(1) (Conclusio. *Cum unumquodque bonum sit, inquantum attingit ad propriam mensuram, manifestum est humanæ voluntatis bonitatem ex conformitate ad divinam dependere.*)

Sensus est, utrum, ut voluntas nostra seu actio voluntatis sit bona etiam ea bonitate quæ naturaliter haberi potest, debeat esse conformis cum divina voluntate. Cum divina voluntas sit prima et rectissima regula omnis bonæ voluntatis, non dubitatur quin actus voluntatis nostræ, ut sit bonus, debeat aliquo modo conformari cum divina voluntate. Quod confirmari potest ex plurimis Scripturæ locis, Psalm. CXLII: *Doce me facere voluntatem tuam.* Isaias redarguit illos qui suam, et non Dei voluntatem faciebant. Et Matth. VI, 10, dicitur: *Fiat voluntas tua.* Et XXVI, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Item I. Joan. II, 17: *Mundus transit et concupiscentia ejus; qui autem facit voluntatem Dei, manet in æternum.* Unde Augustinus, super illa verba, *Rectos decet collaudatio.*, Psalmi XXXII, ait; *¿Qui sunt recti?* et respondet; *Qui dirigunt cor secundum voluntatem Dei.* Observat autem recte Cajetanus et Valentia, ad hujusmodi conformitatem, quam hic requirit Divus Thomas, non esse necesse, ut actio referatur in Deum distincte aliquando cognitum per fidem, aut per lumen naturæ, sed sufficere, ut in ipsum referatur confuse cognitum, sub ratione summi boni, aut boni in commune. Quod notat Cajetanus propter Gentiles et ignorantes. Si enim secundum proportionem concessi sibi luminis in verum summum bonum ordinent actiones suas, bonæ moraliter erunt, et si non, non.

(1) De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 2 ad 3, et 2-2, quæst. CIV, art. 4 ad 3, et *Sent.* I, dist. 48, art. 3 et 4, et *De Ver.* quæst. XXIII, art. 7 et 8, et *Opusc.* IX, quæst. 87.

quod (1) homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem: sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset: ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed contra est, quia super illud (Psal. XXXII): *Rectos decet collandatio*, dicit Glossa (ord. ex Aug. loc. cit.): *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult:* sed quilibet tenetur habere rectum cor: ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea (2), forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus: si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur (3) quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt: sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem: ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem (4).

---

(1) Cod Camer. et ex eo Theologi, *sequitur quod teneatur.*

(2) Hoc argumentum deest in edit Nicolai, errante prelo; habetur enim ibidem ejus solutio.

(3) Al., *requiritur.*

(4) (Conclusio. *Voluntas humana tenetur divinæ conformari voluntati in volito formaliter, non autem materialiter.)*

Voluntas humana dupliciter potest divinæ voluntati conformari, aut in volito *materiali*, quando vult idem objectum seu eamdem rem quam vult Deus; aut in volito *formali*, quando vult eamdem rem sub eadem ratione qua Deus vult. Hoc autem duobus modis contingere potest; vel *positive*, si hoc ipsum quod Deus vult velimus et nos; vel quasi *negative*, ut si id quod est a

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. 5) voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Deo volitum, tametsi non velimus actu, non tamen aversemur, sed si circa illud foret aliquis actus exercendus, esset conformis voluntati divinæ. Itaque pro responsione sit:—I. Certum est nos teneri voluntatem nostram conformare divinæ voluntati aliquid præcipienti vel prohibenti, non tantum in volito formali, sed etiam in materiali. Tenemur enim ea facere, quæ Deus præcipit; et ea omittere, quæ prohibet. —II. In his quæ tantum sunt consilii non sic tenemur voluntatem nostram conformare divinæ, quasi debeamus ea velle implere; sed satis est quod reputemus ea tamquam bona et salutaria.— III. Quantum ad ea quæ Deus nec præcipit, nec consulit, neque etiam potest præcipere vel consulere, sed tantum permittit, non tenemur voluntatem nostram ita conformare voluntati divinæ, ut positive velimus, aut ea quæ sic permittit, aut quod nobis ea permittat; sed sufficit, quod ejus permissionem non reprehendamus, et contra illam non murmuremus. Ratio est, tunc quia non licet velle peccata, tum quia non licet velle ut Deus nos permittat peccare.— IV. Voluntas humana tenetur conformari divinæ voluntati, in volito formaliter, sed non marerialiter, hoc est, non in volito materiali. Nam volitum a Deo formaliter, seu formale, est bonum divi-

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia, et ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator; unde quidquid vult, vult sub rationi boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est (hic supra). Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito *formaliter*, tenetur enim velle bonum divinum et commune; sed non *materialiter*, ratione jam dicta (hic sup.).

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ; quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis,

---

num et commune, finisque ultimus: atqui voluntas humana non potest esse recta, nisi bonum particulare quod ipsa vult, referat ad bonum commune et divinum tamquam ad ultimum finem: ergo, etc. Quod autem voluntas humana non debeat necessario conformari divinæ in volito materiali, probatur quia potest quis voluntate bona velle aliquod bonum particulare, quod tamen Deus non vult. Ad rem S. Augustinus in Enchirid. cap. 101: *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult; tamquam si bonus filius patrem vult vivere, quem Deus bona voluntate vult mori.*—Quando homini certo innotescit quid Deus materialiter velit, in hoc casu non sic tenetur homo suam voluntatem conformare divinæ in volito materiali, ut debeat actu positivo velle quidquid scit Deum velle, sed ita tenetur se ille conformare, ut agnitam Dei voluntatem tempore et loco approbet, ipsique voluntas ea placeat quantum ad rem volitam, sub ea ratione, qua est a Deo volita. Primum patet quia alioquin teneremur facere illud quod Deus nobis proponit dumtaxat sub consilio. Posterius probatur, quia non licet repugnare Deo; ipsi autem repugnaret, qui rem aliquam sub ea ratione qua scit esse a Deo volitam, non approbaret, aut voluntariam de illa displicentiam conciperet: ergo tenetur eam tempore et loco approbare, et in ea sibi placere. Præterea debemus Deum laudare in omnibus operibus ejus: ergo approbare a Deo volita, ita ut ea nobis placeant sub ea ratione qua Deus illa vult. Et hæc est doctrina Scripturæ et SS Patrum. Vide Sylvium.

quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem hujus rei habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni: et ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt, in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, inquantum est mors; quia ipse vult omnes homines salvos fieri; sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia, quod homo velit justitiam Dei, et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum vero quod in contrarium objiciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species et forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eamdem rationem; sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum, quod tamen non est in proposito (1).

---

(1) Petes, an ex doctrina hujus articuli sequatur quod non liceat tristari de morte parentum vel amicorum, quandoquidem dum ea accidit, satis ipso rei eventu cognoscitur quod sit volita a Deo. Resp. non sequi cum et sapiens eam tristitiam concedat dicens, Eccli. 22. *Super mortuum plora, deficit enim lux ejus*; et Sanctorum exempla suppetant, qui super charorum suorum morte tristati sunt: sed tantum sequitur, quod non liceat tristari de illorum morte, secundum quod scimus esse volitam a Deo, eo quod illa sic apprehensa nobis placere et probari debeat. Unde B. Th. agnoscit aliquem pie dolere de morte Patris vel alicujus utilis in Ecclesia: et in hoc art. bonam dicit esse voluntatem uxoris, quæ considerando bonum suæ familiæ, vult maritum latronem non occidi, etiamsi judex velit ipsius occisionem propter bonum publicum. Quapropter, viris etiam sanctis, sed mortalem hanc vitam adhuc degentibus potest aliqua res displicere secundum se, et secundum aliam particularem rationem, quæ tamen Deo placet secundum aliam rationem; modo et ratio sub qua Deus vult, et res sub illa ratione considerata eis non displiceat, sed tempore et loco opportunis placeat. Quod quidem de affectu voluntatis humanæ quatenus natura quædam est, potissimum est accipiendum: de ejusdem tamen effectu quatenus est rationalis, habet veritatem, modo suum hunc affectum quisque divino beneplacito subjiciat.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM.—
(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. —2.° Utrum tota bonitas vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.—3.° Utrum sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actus.—4.° Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem.—5.° Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad actum exteriorem.—6.° Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS I.

Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 1 et 2): sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam: ergo bonum et malum per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem habent rationem boni ex ordine ad finem: actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, (qu. I, art. 1), actus autem alterius potentiæ potest esse finis: ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 6): sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiæ: ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. Retract. (cap. 9), quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur*: ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate (1).

---

(1) (Conclusio. *Actus exterioris bonitas, si consideretur secundum suam naturam, magis a ratione quam a voluntate est: sed si secundum operis executionem spectetur, sequitur voluntatis bonitatem, quæ est ejus principium.)*

Nomine actus exterioris, ut notat Cajetanus, intelligere debemus in proposito omnem actum moralem, qui non elicitur a voluntate, sed imperatur. Unde actus etiam intellectus censetur exterior, quoniam est extrinsecus ipsi voluntati. Atque agitur de actu exteriori sic, non secundum esse naturæ, sed quatenus formaliter est moralis seu voluntarius, idest, habens respectum ad voluntatem ut imperantem. Nomine autem actus interioris non intelligimus eos tantum actus internos qui versantur circa finem, aut eos qui sunt circa media, sed communiter omnem actum qui immediate elicitur a potentia voluntatis. Denique quæstio procedit de prioritate naturæ. Itaque ait Valentia:—I. Bonitas vel malitia, quæ sumitur ex fine, posterius convenit actui exteriori, quam ei interiori qui est circa finem. Probatur quoniam actus exterior non est bonus ex fine, nisi quatenus per actum interiorem bonum refertur in finem.—II. Bonitas vel ma-

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod ista ratio *boni* vel *mali*, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actus voluntatis: sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, inquantum proponitur voluntati a ratione ut quoddam bonum aprehensum et ordinatum per rationem; et sic est prius bonum quam actus voluntatis; inquantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis quam materia, licet sit prior natura; sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens: unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus, sicut in causa agente existens (1).

litia ex objecto et circumstantiis sumpta prius convenit actui exteriori, quam illi actui interiori, qui pro objecto suo habet ipsum exteriorem actum. Probatur quoniam talis actus interior ideo bonus est, quia est de tali actu exteriori bono: ergo bonitas hujusmodi actus interioris posterior est quam bonitas exterior, siquidem ab hac pendet tamquam ab objecto.—III. Si consideretur actus exterior, quatenus in esse moris est effectus quidam interioris actus, sic bonitas actus exterioris simpliciter posterior est bonitate actus interioris, etiam illius, qui habet exteriorem actum pro objecto. Patet, quoniam actus exterior ita consideratus pendet ab interiore, ut a causa efficiente.

ARTICULUS II.

Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tota bonitas et malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. VII, 18: *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur *voluntas*, et per fructus intelligitur *opus*, secundum Glossam (2): ergo non potest esse quod voluntas interior sit bona et actus exterior sit malus, aut e converso.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro Retract. (I cap. 9), quod *nonnisi voluntate peccatur*: si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideo tota bonitas vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

(1) Ex his intelligi potest, ait Sylvius, actum externum modo esse priorem voluntate, modo posteriorem, et modo objectum voluntatis, in diverso scilicet genere causæ.

(2) Ex Augustino suptam, lib. I *Cont. Julianum*, cap. 8.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actus. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in VII Metaph. (text. 43): cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur quod bonum et malum accipitur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. Contra mendacium, (cap. 7), quod *quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia; una secundum debitam materiam et circumstantias, alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debita materia vel circumstantiis, dependet ex ratione: et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est (qu. art. 6), ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit, ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas (1) voluntatis, quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quod habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod voluntarium dicitur non solum actus interior (2) voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout a voluntate procedunt et ratione (3); et ideo circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

---

(1) (CONCLUSIO. *Tota bonitas et malitia exterioris actus secundum ordinem ad finem ex voluntatis bonitate et malitia pendet; quæ vero ex circumstantiis a ratione causatur).*

Sensus est, quod non tota bonitas et malitia actus exterioris dependet ex voluntate, id est, quod actus exterior bonitatem quamdam et malitiam secundum se, vel circumstantias habet, præter malitiam et bonitatem, quam habet ex dependentia a voluntate. Bonitas ergo quam habet actus exterior ex fine, tota pendet ab illo actu interiore, qui est circa finem; bonitas vero quam habet ex objecto suo et circumstantiis, non pendent ab actu interiori, sed contra potius bonitas ejus actus interioris, qui habet exteriorem actum pro objecto, pendet a bonitate ipsius actus exterioris. Quæ doctrina directe inservit ad refellendum impium, subversivum et scandalosum systema *utilitarium* atque etiam iniquam theoriam nostris diebus inventam, vocatam *theoria exitus*, et etiam illa quam dicunt de *factis consummatis*. Quo referuntur propositiones LIX, et LXI quas Syllabus damnat: *Jus in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta juris vim habent.--Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.* Vide nostrum opus *Lecciones sobre el Syllabus*, capítulo 43 y 45.

(1) Al., *bonitate*.

(2) Ita codices et editi passim.—In edit. Rom. deest, *interior*.

(3) A *voluntate*, ut imperante; a *ratione*, ut dirigente.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem sit bonitas vel malitia actus interioris voluntatis et exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actus autem exterioris principium est potentia exequens motum: ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis: ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actus.

2. Præterea, virtus est *quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6): sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, et alia virtus moralis in potentia imperata (2), ut patet in II Ethic. (cap. 1): ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius: sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut e converso, ut dictum est (art. 1): ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est, quod supra ostensum est (qu. XVIII, art. 6), quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem: ex formali autem et materiali fit unum (3): ergo est una bonitas actus interioris et exterioris (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (qu. XVII, art. 4, et XVIII, art. 6), actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actus et exterioris, quandoque alia et alia: sicut enim dictum est (qu. XVIII art. 6), prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris ac-

---

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 2.

(2) Ita Nicolai, Imperialis, et Ant. Francus.—Aliæ edit: *virtus moralis imperata.*

(3) Proprie quidem in physicis ubi ex materia naturali et forma unum per se constituitur; analogice autem in moralibus, ubi unum refertur ad aliud, et propterea idem cum illo præsumitur, juxta illud axioma: *Ubi unum propter aliud, ibi unum tantum.* Et eo sensu nunc dicitur, quod ex formali et ex materiali unum fiat.

(1) [Conclusio. *Bonitas et malitia exterioris actus secundum relationem ad finem eadem est cum bonitate et malitia interioris actus voluntatis: sed secundum relationem ad circumstantias non una, sed diversa est bonitas interioris actus, et exterioris, etsi una in alteram redundet.*]

Hæc sic breviter explicatur.—I. Bonitas vel malitia, quam actus exterior habet ex fine, eadem est cum bonitate vel malitia actus interioris circa finem.—II. Bonitas vel malitia quam exterior actus habet ex objecto et circumstantiis, alia est a bonitate vel malitia actus interioris circa finem. Patet quoniam ista bonitas vel malitia non convenit actui exteriori per bonitatem et malitiam intentionis finis, sed secundum se, quamvis bonitas quidem intentionis redundet quoque in actum exteriorem, quatenus is est etiam bonus ex fine.—III. Bonitas vel malitia, quam habet actus interior ex actu exteriori, tamquam ab objecto suo, non est alia a bonitate vel malitia, quam ipsemet actus exterior secundum se habet.—Ex quibus patet sensus hujus doctrinæ. Non enim comparat Divus Thomas hoc loco bonitatem vel malitiam actus ex-

tus, ad invicem ordinantur (1). Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quod est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una et eadem. Quandoque vero illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum; sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quod est sanativa. Sic ergo dicendum, quod quando actus exterior est bonus vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas et malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, et actus exterioris qui respicit finem, mediante actu voluntatis. Cum autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se, scilicet secundum materiam (2) vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia (3); ita tamen quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod actus interior et exterior sunt diversi secundum *genus naturæ*; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in *genere moris*, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in VI Ethic. (cap. 12,) virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem; et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quam bonitatem virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quam sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, et e converso, scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV.

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod exterior actus non addat in bonitate vel malitia supra actum

---

terioris cum bonitate et malitia interioris secundum communem rationem bonitatis et malitiæ *talem*, puta hujus vel illius speciei virtutis aut vitii.

(1) Non quod ad alterutram alterutra vicissim ordinetur, sed ad exteriorem interior, quod ad sensum præsentem vel intentum sufficit, ut ad invicem ordinari dicantur, quamvis et ad interiorem ordinari non immerito existimetur exterior, prout ab illo bonitatem vel malitiam sumit.

(2) Scilicet *materia circa quam*, vel objectum quod præcipue quidem ad substantiam actus pertinet: sed ad circumstantiam quoque suo modo referri potest, ut ex quæst. VII, art. 3 et 4 patet.

(3) Bonitas ex objecto et circumsantiis actum exteriorem constituit in specie propria, ut furtum, homicidium, ea vero quæ ex fine actui interiori convenit alterius est speciei, ut si quis furari velit ad mœchandum.

(1) De his etiam infra, quæst. XXIV, art. 3 corp. et 2-2, quæst. LXXVI, art. 4

interiorem. Dicit enim Chrysostomus super Matth. (hom. XIX): *Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis (1): non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus. Sed malum vel bonum magis est æstimandum secundum judicium Dei quam secundum judicium hominum: ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actus, ut dictum est (art. præc.): sed augmentum fit per additionem unius ad alterum: ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur a bonitate divina: sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem e converso, ut dictum est (art. præc.): non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitia super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum: si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit a malo opere; quod est inconveniens (2).

Respondeo dicendum, quod si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter: uno modo *secundum numerum*; puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodum autem vult et facit, dupli-

---

ad 2, et *Sent.* II, dist. 4, art. 3, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 8.

(1) Nec tamen semper, sic exterius bona testimonium præbent interiori bonitati sive habitudini voluntatis, quia pravo motivo vel corrupta intentione propter perversum finem et indebitum fieri possunt. (Nicolai.)

(2) (Conclusio. *Bonitas exterioris actus quam habet ex bonitate finis, nonnisi per accidens addit ad bonitatem interioris actus; ea vero quam habet secundum materiam et convenientes circumstantias, cum sit sicut terminus interioris actus, adauget ejus bonitatem vel malitiam.)*

Bene explicatur tribus assertionibus quæ communiter accipiuntur. Hic autem quæritur, utrum actus exterior sit bonus vel malus bonitate vel malitia formali, distincta a bonitate vel malitia actus interioris. Et est quæstio de actu exteriori, ut est mera executio interioris. Scriptura quidem et Patres talia habent, ex quibus perfecta voluntas non minus laudatur aut redarguitur, remuneratur aut punitur, ac si opere fuisse completa. Sic Genes. XXII, Deus dixit Abraham: *Quia fecisti hanc rem et non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi;* et tamen non opere, sed voluntate tantum immolaverat filium. Et juxta Christum (Marci XII). *Vidua quæ solum duo minuta misit in gazophylacium plus omnibus misit.* Ideo Augustinus scribit quod *voluntatis affectus*, id est, actus interior voluntatis, *omnium factorum, meritorumque mensura est.* Et S Joann. Chrysostomus (Hom. XXVI in Matt:) *Sola voluntas est quæ remuneratur, sive bona in bonis, sive mala in malis; opera autem sunt testimonia voluntatis.*—Per accidens autem potest actus exterior interiorem reddere meliorem vel pejorem tripliciter:—1. Si accedente actu exteriori repetatur iterum actus interior.—2. Si usque ad complementum operis exterioris continuetur interior actus.—3. Si propter delectationem quæ capitur ex actione exteriori, intendatur actus interior. Sed quando voluntas est perfecta, ita ut solum ideo non procedat in opus, quia illius faciendi potestatem vel occasionem non habet, parata alioquin ad operandum si posset, per se loquendo tam est bona vel mala ejusmodi volun-

catur actus voluntatis; et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo *quantum ad extensionem*; puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundum hoc est pejor vel melior. Tertio *secundum intensionem*; sunt enim quidam actus exteriores, qui inquantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere (1). Constat autem quod quanto voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tanto est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quod consequitur finem, vel attingit terminum. Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate data operetur. Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem, sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris quam habet a bonitate finis. Sed bonitas actus exterioris quam habet a materia et circumstantiis, est alia a bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia a bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu volito, sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est (art. 1).

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V.

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa: sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas: ergo virtute præexis-

---

tas sine actu exteriori quam cum illo. Hoc tamen intelligendum est de voluntate perfecta sive efficaci, quæ nimirum quantum in se est, atque adeo si potest, revera exequitur opus, vel certe exequeretur nisi impedimentum aliquod externum obstaret. Intelligendum est etiam de bonitate et malitia actuum respectu præmii vel pœnæ essentialis.

(1) Intendere delectabiles, id est, vehementius ad agendum aliquid incitare, sive sit malum sive bonum juxta diversam rationem delectabilis et delectationis causam: remittere pœnosi, hoc est, ab aliquo agendo revocare, vel segniorem efficere tam in malo etiam quam in bono.

(1) Cæterum, hæc non ita sunt accipienda, quasi actus exterior aut novam bonitatem, aut novum bonitatis gradum addat interiori: sed quia eum perficit per modum termini, ita ut accedente actu externo, possit interioris bonitas aut malitia dici consummata; cum alioquin antequam ponatur actus exterior, ea necdum acquisierit suam ultimam perfectionem, ideoque non possit dici perfecta seu consummata, præsertim si sit opportunitas actum externum faciendi.

(2) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 8, et *De Malo*, quæst. I, art. 3 ad 15, et quæst. III, art. 10 ad 5.

tunt in actibus: sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum, nam virtus est quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6): ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris: sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. IV, 1: *Fratres mei carissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea*: ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actus.

3 Præterea, pœna non additur nisi crescente culpa; unde dicitur Deuter. XXV, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*: sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim Exod. XXI, 29, quod *si bos fuerit cornupeta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem etiam non reclusus: ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas; contraheretur autem si mors sequeretur: ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus; puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit: ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus (1).

(1) (Conclusio. *Eventus sequens præ-*

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est præcogitatus aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quod addit ad bonitatem vel malitiam actus: cum enim aliquis cogitat quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata. Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguen-

---

cogitatus auget bonitatem vel malitiam exterioris actus; non præcogitatus autem si per accidens vel in paucioribus sequitur, non auget: aliud est si in pluribus, vel per se sequatur.)

Bene probatur in littera. Notat autem Cajetanus, Divum Thomam in priori assertione loqui non in eo casu solum, quo eventus consequens est prævius, sed quo est etiam voluntarius directe vel indirecte, ita ut vel fuerit intentus, vel certe potuerit ac debuerit impediri. Nam si assertio ista non ita intelligeretur sequerentur plurima absurda: ut quod Christus Dominus male fecerit docendo et manifestando seipsum, ex quo videbat multa Judæorum peccata secutura, item quod male faciat, qui palam defendit fidem præsciens non defuturos hæreticos, qui resistant et impie oppugnent veritatem. Quæ absurda tolluntur propterea, quod in hujusmodi casibus, licet eventus sit prævisus, non est tamen voluntarius directe, aut indirecte, siquidem non debuit impediri. Denique ipse Divus Thomas infra, quæst. LXXIII, art. 8, ad primum ita exponit hunc locum, cum ait, eventus sequentem addere bonitatem vel malitiam, si sit, inquit, prævisus et intentus. Potest enim esse intentus non solum directe, sed etiam indirecte, ut est dictum. Quo circa secunda etiam assertio Divi Thomæ procedit de eventu, neque prævISO, neque directe aut indirecte in se ipso volito immediate. Nam tunc existit ab illo ex parte bonitas vel malitia actus, si per se ex actu sequitur, non autem si per accidens, ut recte dicit Divus Thomas. Quamquam non est negandum, quin id quod per se sequitur ex actu directe voluntario sit mediate saltem volitum indirecte, puta in sua causa, ex qua per se sequitur.

dum est; quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus: non enim datur judicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris, sicut effectus per se; unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causa, et iterum ponitur ut præcogitatus, et ideo imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS VI.

Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in V Physic. (text. 39 et 40): sed unus motus continuus potest esse bonus et malus; puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens, primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire: ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum in III Phys. (text. 20 et 21), *actio et passio sunt unus actus:* sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum: ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis: sed potest contingere quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, et sic sit bona, et ex voluntate mala servi, et sic sit mala: ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem: sed bonum et malum sunt contraria: ergo unus actus non potest esse bonus et malus (1).

Respondeo dicendum, quod nihil

(1) De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 6 corp. et 2-2, quæst. XCIX, art. 2 ad 2, et art. 3 ad 2, *Sent.* II, dist 40, art. 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 4, et *De Ver.* quæst. I, art. 4 corp. et quæst. II, art 3 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Si consideretur unus actus, ut est unus in genere moris, fieri non potest ut sit bonus et malus: verum si consideretur ut est unus unitate naturæ, et non unitate moris, sic unum eumdemque actum bonum et malum esse, nihil vetat.*)

Explicatur per has conclusiones.—I. Satis certum est unum actum sive interiorem sive exteriorem non posse esse simul bonum et malum moraliter, respectu ejusdem operantis; quia ut sit bonus, oportet quod versetur circa objectum conveniens, habeatque omnes debitas circumstantias ita ut ne quidem una desit; ut autem sit malus requiritur et sufficit, vel unam ex circumstantiis debitis deesse.—II. Unus idemque actus exterior potest simul esse bonus et malus respectu diversorum operantium, qui eum exercent, quia fieri potest quod ab uno exerceatur propter bonum finem, servatis omnibus debitis circumstantiis, ab alio autem non; veluti quando duo eadem navem trahunt, unus bona, alter mala intentione.—III. Actus manens unus et idem in genere moris, non potest esse bonus et malus bonitate et

prohibet aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, et esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis, tamen est multiplex secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris, sicut et e converso, ut dictum est (art. 3). Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium. Si ergo accipitur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio et passio pertinent ad genus moris, inquantum habent rationem voluntarii; et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntariæ, secundum hoc sunt duo moraliter; et potest ex una parte inesse bonum, et ex alia malum.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, inquantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum inquantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.—2.° Utrum habeat rationem laudabilis vel culpabilis.—3.° Utrum habeat rationem meriti vel demeriti.—4.° Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, inquantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Pec-

malitia morali, ne quidem sucessive; quoniam per hoc quod aliquis actus fit ex bono malus vel contra, eo ipso habet diversam relationem tam ad agentem, quam ad objectum, ac per consequens mutatur genus moris.—IV. Actus in genere naturæ unus potest esse plures in genere moris, seu, actus qui secundum genus naturæ unus est, potest succesive esse bonus et malus bonitate et malitia morali, quia nihil prohibet aliquid esse unum secundum quod est in uno genere, et esse multiplex secundum quod refertur ad aliud genus. Quatenus autem est multiplex, sic potest esse modo bonus, modo malus, et contra: nihil enim prohibet voluntatem mutari, dum actum sive interiorem, sive exteriorem, motu continuo perficiat.

(1) De his etiam *De Malo*, quæst II, art. 2 ad 3.

cata enim sunt *monstra in natura*, ut dicitur in II Physic. (text. 82); monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ; ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur: ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in II Physic. (loc. cit.), accidit in natura et arte, cum non pervenitur ad finem intentum a natura vel arte: sed bonitas vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, et ejus prosecutione: ergo videtur quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum: hoc autem est falsum; nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati: non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actus humani, ut supra ostensum est (qu. XIX, art. 4), principaliter dependet a lege æterna; et per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat a lege æterna: sed hoc facit rationem peccati; dicit enim Augustinus in libro contra Faustum, (XXII, cap. 27), quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati (1).

Respondeo dicendum, quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum. Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem a rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum ex eo actus bonus vel malus dicatur quod rationis et æternæ legis ordinem sequatur vel non sequatur, actum humanum ex hoc quod bonus est vel malus, rectitudinis habere rationem, vel peccati, necessarium est.*)

Quatuor velut proprietates consequentes bonitatem vel malitiam humanorum actuum recenseri solent, quas numerat Divus Thomas in tota hac quæstione. 1. Quod si aliquis actus est bonus, habet rationem quandam *rectitudinis*, si malus *peccati*. 2. Quod si bonus, est *laudabilis*, si malus, *reprehensibilis*, seu *culpabilis*. 3. Quod si est bonus, est *meritorius* præmii, si malus, *demeritorius* et mulctabilis. 4. Quod si bonus est, est meritorius, si malus, demeritorius, etiam apud Deum.

Nota, quod *peccatum* se habet ad *malum*, sicut species ad genus; quælibet enim *privatio* boni in quocumque subjecto constituit rationem mali, sed peccatum proprie non dicitur nisi aliquis actus debito ordine, aut forma, sive mensura carens. Itaque possumus de actu bono concipere, quod congruenter regulæ, tum primæ, tum proximæ bonitatis, nempe legi æternæ et naturali rationi, dirigit nos in ultimum finem, sic ut non declinet ad aliquod vitiosum extremum. Contra vero de actu malo possumus concipere quod defflectit a recta quasi via, quæ juxta regulas illas bonitatis ducit ad finem ultimum. His igitur conceptibus explicatur illa prima quasi proprietas, qua actus bonus dicitur *rectus*, et malus *peccatum*.

est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis (qu. XIX, art. 3 et 4) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, inquantum producta sunt ex peccato (1) in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus a fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit a quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento, quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu (2). Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est (I. qu. XLVIII, art. 5 et 6).

(1) Non moraliter usurpando *peccatum*, sed physice, prout quemvis defectum significat.

(2) Pœna habet rationem mali secundum alium sensum accepti, scilicet, ut respicientis personam. Ideo argumentum vitiosum est, quia ex quatuor terminis constat.

ARTICULUS II.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur a natura, ut dicitur in II Phys. (text. 82); sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in III Ethic. (cap. 5): ergo actus humanus, ex hoc quod est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ; et per consequens non ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis; quia, ut dicitur in II Physic. (text. 82), *peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem*: sed non culpatur artifex ex hoc quod aliquid malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quod possit et bonum opus facere, et malum, cum voluerit: ergo videtur quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom. quod *malum est infirmum et impotens*: sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ: non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quod est malus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit, I Ethic. (cap. 12), et VII Magn. Moral. (cap. 19), quod *laudabilia sunt virtutum opera, vituperabilia autem vel*

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 24, art. 1, quæst. II corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. I ad 1, et quæst. VI, art. 2 ad 3, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 3.

culpabilia opera contraria: sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6); unde actus oppositi sunt actus mali: ergo actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis (1).

Respondeo dicendum, quod sicut *malum* est in plus quam peccatum, ita peccatum est in plus quam culpa (2), ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quod imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quam imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actus. Tunc autem (1) actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supra dictis patet (qu. I, art. 1 et 2). Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in quibus idem est malum, peccatum et culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum; et ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est (art. 1), in actu artis contingit dupliciter esse peccatum; uno modo per deviationem a fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti, puta si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum: alio modo per deviationem a fine communi humanæ vitæ, et hoc modo di-

---

(1) (Conclusio. *Cum omnes humani actus a nobis libere procedant, necessarium est omnem actum hominis, ut bonum vel malum, culpabilis vel laudabilis rationem habere).*

Sequitur ex præcedenti, et commentario non indiget. Possumus enim concipere, quod actus bonus, quatenus fuit in libera potestate operantis, merito laudi datur, et contra actus malus, quatenus similiter fuit in potestate libera operantis, vitio verti potest. Et juxta hos conceptus bonus actus dicitur *laudabilis*, malus *culpabilis*, seu reprehensibilis. Et proinde actiones humanæ jure homini, cujus illa sunt, imputantur. Ex his intelligi potest actum quempiam secundum unam rationem esse bonum ac rectum, et secundum aliam laudabilem: est enim *bonus*, in quantum habet suam perfectionem; *rectus*, in quantum est conformis suæ regulæ; *laudabilis* autem secundum quod est in potestate agentis. Idemque judicium fertur de actu malo, qui quatenus habet aliquem defectum boni, est *malus*, quatenus a regula est difformis, est *peccatum*, quatenus autem est in potestate agentis eum facere vel non facere, sic habet rationem *culpæ*. Putavit Puffendorfius, (de jure naturæ et gentium lib. I, cap. 5), quem sequitur Hertius in notationibus in hunc locum, moralitatem actionum humanarum consistere in *imputabilitate*. Sed errat manifeste; nam imputabilitas non constituit, sed potius consequitur moralitatem, ut ex tradita ejusdem imputabilitatis notione perspicuum est.

(2) Peccatum est aliquid magis commune quam culpa, si peccatum sumitur pro defectu qualicumque, sed non ita si moraliter dicitur, quia in eo sensu sine culpa esse non potest. Ideoque secundum communem usum loquendi apud theologos, pro eodem sumuntur peccatum et culpa (Drioux).

(1) Al., *enim*.

decipiatur (1). Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ; et ideo culpatur ex tali peccato homo, et inquantum est homo, et inquantum moralis est. Unde Philosophus dicit in VI Ethic.(cap. 5), quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus,* sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideo nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his quæ ad alterum sunt: sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum: ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quod disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius: sed homo est dominus suorum actuum: ergo ex hoc quod bene vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quod aliquis sibi ipse acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio, et eadem ratio est de malis (1): sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis, actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius: non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est, quod dicitur (Isa. III, 10): *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet: Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei* (2).

---

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim.—Edit. Rom.: *Etiamsi intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur.*

(2) De his etiam *Sent.* II, dist 40, art. 5, et IV, dist. 16, quæst. III, art. 1 ad 1, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 3.

(1) Nempe quod non meretur ab alio vexationem vel molestiam pati quod sibi ipsi malefecerit vel nocuerit.

(2) (Conclusio. *Actus humani ut boni vel mali, meriti vel demeriti rationem habent secundum retributionem justitiæ ad alterum.)*

Habes in hoc articulo pulchram solidamque doctrinam, quæ plurimas applicationes ad aliquas recentiores quæstiones quæ hodie agitantur circa influxum actionum humanarum in communitatem, in quo fundatur *lex solidaritatis*, ut hodierni dicunt. Nota autem quomodo S. Thomas radicem meriti vel demeriti ponit in profectu vel nocumento alicujus, et proinde communitatis. Est quidem hæc doctrina basis fundamentalis ad determinandas plurimas relationes sociales, jura publica et privata, officia singulorum, pœnas delinquentium, tributa, etc. Applica hanc doctrinam ad quæstiones de suicidio, pœna mortis, jure belli, socialismo et aliis, ejusque profunditatem videbis. Nam quod aliquis agit in bonum vel malum tum ipsius societatis, tum singularis personæ existentis in societate, cadit ibi ratio meriti aut demeriti dupliciter; quia debetur taliter agenti retributio, et a singulari persona quam

Respondeo dicendum, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundum quod debetur ei retributio a singulari persona, quam juvat vel offendit; alio modo, secundum quod debetur ei retributio a toto collegio. Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur ei retributio, inquantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti (1), nisi forte a seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum. Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni vel mali, licet non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, inquantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, inquantum actus suos bene vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem (2), ut dictum est (in corp.).

---

juvat vel offendit, et a toto collegio cujus illa persona est pars. Et hic habetur *justitia socialis*. Licet autem ratio meriti, quam actus bonus erga communitatem habet, sufficienter compensetur illa generali ratione, qua vicissim ex communitate redundant aliqua commoda ad partes illius omnes, secus vero judicandum est si quispiam homo particularis peculiari ratione meritum aliquod sive officium in communitatem conferat, ut Sacerdos, vel Medicus, etc Nam tunc peculiari etiam ratione communitas debebit hoc meritum compensare. Similiter qui societati nocet, ab ipsa societate puniri debet, ita ut pœna inferri debeat juxta rationem demeriti, et ab iis, ad quorum officium pertinet punire, juxta normam justitiæ vindicativæ. Ac proinde qui aliquam injuriam ab alio patitur, non a seipso satisfactionem sumere debet, nam retributio agentis primario et principaliter pertinet ad societatem, secundario vero ad partem.

(1) Vel quæ est ipsa persona agens, et ejus boni quod recipit seu mali quod patitur, causa efficiens.

(2) Perinde ac redundat in corpus abscissio seu mutilatio unius membri quæ corporis integritatem dehonestat: sic enim dehonestat communitatem, cujus membrum est, ille qui male vel non satis honeste vivit E contrario autem qui bene agit, sicut qui membrorum integritatem et sanitatem curat. (Nicolai.)

ARTICULUS IV.

Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum; quia, ut dictum est (art. præc.), meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati: sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim (Job, XXXV, 6); *Si peccaveris, quid ei nocebis?... Porro si juste egeris, quid donabis ei?*: ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso: sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis; unde dicitur (Isa. X, 15); *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur?*, ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento: ergo homo bene agendo vel male, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum: sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum: ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est, quod dicitur (Eccl. ult. 14): *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum, sive malum*: sed judicium importat retributionem respectu cujus meritum vel demeritum dicitur: ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis. Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes ac-

---

(1) De his etiam *Heb.* VI, lect. 3.

(1) (Conclusio. *Cum Deus sit gubernator ac totius universi rector, præsertim rationalium creaturarum, illarum finis existens; actus humani, ut boni vel mali, non tantum apud homines, sed apud Deum meritorii vel demeritorii esse dicuntur.)*

Ex duplici capite conclusio probatur perspicue et solide. Quæ doctrina in omnibus fere Sacræ Scripturæ paginis confirmationem habet, ut patet in locis citatis in hoc et præcedenti articulo in arg. *Sed contra*. Item Psalm. CXVIII: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem*. Et Apostolus ad Roman, IV, 14: *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Et alibi I. Cor, III, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*: et ita in plurimis aliis locis. Nota autem opportune Sylvius, non esse in istis articulis sermonem præcise de merito vitæ æternæ, vel de merito respectu pœnæ sempiternæ; sed generaliter intelligitur meritum, prout meritum dicitur omne id quod facit aliquam mercedem aliquo modo debitam, sive temporalem sive æternam, sive debitam ex justitia proprie dicta, sive ex alia. Notat etiam, hos articulos tertium et quartum non esse superfluos: quia dignitas præmii aliquid aliud est quam dignitas laudis, cum opera beatorum sint laude digna, neque tamen jam aliquid mereantur. Si autem sermo sit de merito apud Deum proprie dicto, scilicet vitæ æternæ de condigno, actus bonus non ex se solo habet hanc rationem meriti, sed si con-

tus referantur, ut supra habitum est (qu. XIX, art. 10); unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte vero totius communitatis universi; quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ bene vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est (I, qu. CIII, art. 6), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparationem ad ipsum, alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, inquantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveat seipsum per liberum arbitrium ut ex supradictis patet (qu. X, art. 4), et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideo non oportet quod quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus (1).

---

currat etiam gratia divina, per quam operans sit gratus Deo. Hæc autem doctrina non tantum intelligenda est de sola imputatione externa actuum humanorum, sed de vera ratione meriti pro bonis et demeriti pro malis. Et quidem basis fundamentalis totius nostræ religionis est remuneratio bonorum aut punitio malorum, ut aperte patet, et facillime a quocumque demonstrari potest, nam vel ipsi increduli Deum renumeratorem esse fatentur. Hoc autem locum habere non posset, nisi actus humanus esset vere meritorius vel demeritorius apud Deum. De quo nihil amplius dicimus, quia alibi plenius tractandum erit. Sed opportunum videtur hic in memoriam revocare doctrinam Conc. Trid. sess. VI, cap. XVI, de merito bonorum operum, quæ cum hoc articulo valde connectitur: "Justificatis hominibus, inquit, sive acceptam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda sunt Apostoli verba: *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in Domino. Non enim injustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius.* Et, *nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem.* Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, et meritis, fideliter reddenda; hæc est enim illa *corona justitiæ*, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse ajebat Apostolus, a justo Judice sibi redendam: non solum autem sibi, sed et omnibus qui diliguntad ventum ejus etc.„

(1) Non quod actus præcisse ut actus est et ex objecto solo consideratus ut sic aut secundum moralem bonitatem sit formaliter meritorius, quia gratia supponi debet ut eo modo meritorius fiat et ad conditionem supernaturalem elevetur, sed quia materialiter talis est ut fieri meritorius possit; de quo plenius suo loco. quæst. CXIV.

QUÆSTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ (1).—(In tres articulos divisa.)

Post hoc considerandum est de passionibus animæ; et primo in generali, secundo in speciali.

In generali autem quatuor occurrunt circa eas consideranda; primo quidem de subjecto earum; secundo de differentia earum; tertio de comparatione earum ad invicem; quarto de malitia et bonitate ipsarum.

Circa primum quæruntur tria: 1.° Utrum aliqua passio sit in anima.—2.° Utrum magis in parte appetitiva quam in apprehensiva.—3.° Utrum magis sit in appetitu sensitivo quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua passio sit in anima (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ: sed anima non est composita ex materia et forma, ut in primo habitum est (I qu. LXXIII, art. 5): ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in III Physic. (text. 19): sed anima non movetur, ut probatur in I de Anima, (text. 36): ergo passio non est in anima.

3. Præterea, passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit a substantia*, ut dicitur in libro Topic. (lib. VI, cap. 2): sed anima est incorruptibilis: ergo nulla passio est in anima.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, ad Rom. VII, 5; *Cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris*: peccata autem sunt proprie in anima: ergo et passiones, quæ dicuntur peccatorum, sunt in anima (1).

Respondeo dicendum, quod pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiamsi nihil abjiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quam pati. Alio modo dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abjectione. Sed hoc contingit dupliciter; quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei, sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, ægritudine abjecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta; et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad

---

(1) A quæstione sexta ad præsentem B. Thomas egit de actibus homini propriis; nunc vero aggreditur eos actus qui secundum se sunt homini aliisque animalibus communes, et vocari solent animæ passiones.

(2) De his etiam *Sent.* III, dist. 15, quæst. XI, art. 1, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 1 et 2 corp.

Passio prout hic de illa sermo est definiri potest; motus appetitivæ virtutis sensibilis quæ ex imaginatione boni vel mali provenit

(1) (Conclusio. *Cum contingat animam sentire et intelligere, et ad compositi transmutationem mutari, aliquam ei passionem communiter acceptam convenire necessarium est; passionem autem proprie dictam, nonnisi per accidens attribui certum est.)*

Conclusio satis explicatur in littera triplici acceptione vocis passionis, juxta quem triplicem modum passiones sunt in anima. Clara est, nec alio commentario indiget.

agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in I de Generatione, (text. 18) dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilius, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; e converso autem quando ex nobiliori ignobilius generatur. Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abjectione non est nisi secundum transmutationem corporalem; unde passio proprie dicta non potest competere animæ nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas, nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius; unde tristitia magis proprie est passio quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod pati, secundum quod est cum abjectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma. Sed pati, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III de Anima, (text. 2).

Ad secundum dicendum, quod pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in I de Anima dicitur (loc. cit.).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens, per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II.

Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in apprehensiva (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva quam in parte appetitiva. *Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum*, ut dicitur in II Metaph. (text. 4): sed passio prius invenitur in parte apprehensiva quam in parte appetitiva; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva: ergo passio est magis in parte apprehensiva quam in parte appetitiva.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur: sed pars appetitiva est magis activa quam pars apprehensiva: ergo videtur quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva: sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem: ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva quam in apprehensiva sensitiva.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX de Civ. Dei, (cap. 4), quod *motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur expressius, passiones vocant*. Ex quo patet quod passiones animæ sunt idem quod affectiones: sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam: ergo et passiones

(1) De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp. et part. III, quæst. XV, art. 4 corp. et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 3 corp. et ad 18, et *Div.* cap. 2, lect. 5, et *Ethic.* lib. II, lect. 6 fin.

magis sunt in appetitiva quam in apprehensiva (1).

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. præc.), nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit in VI Metaph. (text. 8), quod *bonum et malum*, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, *sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est, sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum (2): unde et ibidem dicitur, quod *verum et falsum*, quæ ad cognitionem pertinent *non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio (3) e converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum, cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquod summum, sed per recessum a perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit: et ideo quanto magis recedit a primo, tanto est minus intensum: et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia: unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis, in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quod sit magis passiva, scilicet ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est (p. I, qu LXXVIII, art. 3), dupliciter organum animæ (1) potest transmutari: uno modo transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei, et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur a visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris.

---

(1) (Conclusio. *Cum homo magis per vim appetitivam, quam per aprehensivam ad res ipsas trahatur, passiones quoque magis in appetitiva quam in aprehensiva reperiri necesse est.)*

Ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in apprehensiva, quia in nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod est agentis, et magis trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per apprehensivam, ut patet tum ex ratione, tum ex philosopho.

(2) Aliæ editiones; *motum*.

(3) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. et edit Rom. deest *intensio*. Al., *intentio*, perperam.

(1) Seu potentia sensitiva quæ organum animæ vel instrumentum appellatur quia per illam suas anima functionis exercet in corpore: spiritualis autem immutatio appellatur propter analogiam quamdam cum operationibus intellectus, quia insensibili modo immittitur in potentiam, sive corporaliter eam non afficit, nec alterationem in ea ullam causat. (Nicolai.)

Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi; sicut dicitur, quod ira est *accensio sanguinis circa cor*. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ quam in actu sensitivæ virtutis apprehensive, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III.

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo qui dicitur voluntas.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio non magis sit in appetitu sensitivo quam in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius cap. 2. de Div. Nom. quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile: ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, *quanto activum est potentius, tanto passio est fortior*: sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum: ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur: sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et angelis: ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quam in intellectivo.

Sed contra est, quod dicit Damascenus lib. II. Orth. Fid. (cap. 22), describens animales passiones; *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali*, et aliter; "Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem (1) boni et mali (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1 et 2), passio proprie invenitur ubi est trasmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus

(1) Ita Nicolai.— Imperialis et aliæ; *per susceptionem*. —Damascenus, *ob boni vel mali opinionem*.

(2) (Conclusio. *Cum nulla in appetitu intellectivo requiratur corporalis transmutatio, magis proprie in appetitu sensitivo quam intellectivo passionis ratio invenitur*.)

Perspicue exponitur in textu. Potest quidem voluntas esse aliqua causa passionis, veluti si ex apprehensione intellectus ipsa moveatur, ex quo deinde per quamdam redundantiam vel imperium, appetitus sensitivus commoveatur; ipsa tamen voluntas non immediate transmutat organum corporale, sed solus appetitus sensitivus: et propterea in solo eo reperitur proprie dicta passio, non autem in voluntate. Cum ergo hic dicitur rationem passionis magis proprie reperiri in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, vel est comparatio impropria, vel si intelligatur esse propria, accipiendum est ea ratione, quod in actu appetitus intellectivi reperiri potest passio mediate et remote; in actu vero sensitivi appetitus immediate et proxime, atque adeo magis proprie. (Sylvius).

non est virtus alicujus organi. Unde patet quod ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi quam intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas.

Ad primum ergo dicendum, quod *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis (1), quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam a parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum quam objectum appetitus sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum, quod amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit Augustinus, IX de Civ. Dei, (cap. 5): *Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUÆSTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de passionum differentia ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.—2.° Utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali.—3.° Utrum sit aliqua passio non habens contrarium.—4.° Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ ad invicem.

(1) Hinc illud axioma: *Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior*, duntaxat verum est, *cæteris paribus*, hoc est, stante eadem passibilitate et dispositione patientis utrobique. Vide nostrum *Lexicon* in fine operis.

ARTICULUS I.

Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones eædem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in II Ethic. (cap. 5), quod passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia: sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili: ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, Math. XIII, super illud: *Simile est regnum cœlorum fermento*, etc., dicit Glossa Hieronymi: *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum*: sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, cui contrariatur, ut dicitur in II Topic.

(1) De his etiam *De Ver.* quæst. XXVI, art. 4.

(cap. 3): ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta: sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet bonum et malum: ergo eædem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire: sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in 1 dictum est (p. I, qu. LXXXI, art. 2): ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 2), passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem a passionibus quæ sunt in concupiscibili (1).

Respondeo dicendum, quod passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in 1 dictum est (p. I. qu. LXXVII, art. 3), necesse est, quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum vel actuum. Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia; ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi, actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Dictum est autem (p. I, qu. LXXXI, art. 2), quod objectum potentiæ concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod hujusmodi bonum, vel fugiendo aliquod hujusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quæcumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (p. I, qu. LXXXI, art. 2), ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibentur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis (1); et secundum hoc etiam passio-

---

(1) (CONCLUSIO. *Sicut irascibilis potentia et potentia concupiscibilis specie differunt, ita omnes passiones ad irascibilem attinentes differunt specie a passionibus, quæ sunt in concupiscibili.*)

Passiones quæ respiciunt bonum vel malum sensibile simpliciter ut delectabile sensus vel ejus contrarium, sunt in concupiscibili; ut amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, et tristitia. Passiones vero quæ respiciunt bonum sensibile sub ratione ardui adipiscendum, aut malum sensibile sub ratione difficilis ad fugiendum, sunt in irascibili; ut spes, desperatio, audacia, timor, et ira.

(1) Post passionem enim iræ sequitur gaudium, si obtineat victoriam in

nes quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia (1), quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem (2).

Ad tertium dicendum, quod bonum, inquantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem boni et mali. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est (art. præc.): sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem boni et mali, sicut amor et odium, gaudium et tristitia: ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta, sicut et motus secundum terminos: sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in V Physic. (text. 49): ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum: objectum autem appetitus est bonum vel malum; ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem boni et mali.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in VI de Naturalibus: sed accessus causatur ex rationne boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in I Ethic., ita *malum est quod omnia fugiunt*: ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum bonum et malum.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in III Ethic. (cap. 7): sed timor et audacia non differunt secundum bonum et malum, quia utrumque est respectu aliquorum malorum: ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem boni et mali (1).

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in III Physic. (tex. 19): unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur in VI Physic. (text. 46, et seq.):

---

resistendo nocivis, et sequitur tristitia si non obtineat. Similiter post spem est gaudium de bono obtento, vel tristitia de bono non obtento et sic in aliis.

(1) Ita Veneta et aliæ.—Nicolai, Francus, Imperialis et aliæ: *consequuntur gaudium et tristitiam.*

(2) Cum Glossa Hieronymi monet, ut in irascibili possideamus odium vitiorum, loquitur de odio secundum effectum qui sequitur ex illo, et non secundum propriam rationem odii.

(3) De his etiam infra. quæst. XL, art. 4, et quæst. XLV, art. 1 ad 2, et *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp. et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 4.

(1) (Conclusio. *In passionibus irascibilis reperitur contrarietas tam secundum objecta, quam secundum accessum et recessum ab eodem termino: in passionibus autem concupiscibilis secundum objecta tantum).*

una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino; quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse: alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quæ est motus a nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem objectorum scilicet boni et mali (1), alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est (art. præc.), est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, inquantum bonum, non potest esse terminus ut *a quo*, sed solum ut *ad quem;* quia nihil refugit bonum, inquantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum, inquantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *a quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*, sicut amor, desiderium et gaudium: omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso* (2), sicut odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum* vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis, ut supra dictum est (art. præc.). Bonum autem arduum, sive difficile, habet rationem ut in ipsum tendatur, inquantum est bonum, quod pertinet ad passionem *spei*; et ut ab ipso recedatur, inquantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem *desperationis*. Similiter malum arduum habet rationem, ut videtur, inquantum est malum, et hoc pertinet ad passionem *timoris*. Habet etiam rationem, ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali, et sic tendit in ipsum *audacia*. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Id est, secundum quod feruntur in diversa objecta quorum unum alteri, sicut malum bone contrariatur, vel secundum quod circa idem objectum contrario modo se habent: puta cum amor boni contrariatur odio boni, quia bonus est amor, odium vero malum; vel amor mali contrariatur odio mali, quia malus est hic amor, odium vero bonum. (Nicolai).

(2) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *est ab ipsa*.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili vel in concupiscibili, sicut supra dictum est (art. præc.): sed utræque passiones habent contrarietatem suo modo; ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet bonum vel malum pro objecto, quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis: sed passioni cujus objectum est bonum, opponitur passio cu-

jus objectum est malum: ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est (art. præc.): sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et e converso: ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed contra, ira est quædam passio animæ: sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in IV Ethic. (cap. 5,): ergo non omnis passio habet contrarium (1).

Respondeo dicendum, quod singulare est in passione iræ (2), quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente, ad cujus præsentiam necesse est, quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis, aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum (3) habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accesus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali, quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui vel difficilis; nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio a motu; sicut Philosophus dicit in sua Rhetorica (lib. II, cap. 3), quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*; quod non est oppositum contrarie, sed negative vel privative.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, et non contrariæ ad invicem. Passiones enim animæ differunt secundum objecta: objecta autem passionum animæ sunt *bonum et malum* (2), secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem: ergo nullæ passiones ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam: sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in X Metaph. (text. 24: ergo passiones ejusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad bonum vel malum, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel se-

(1) (Conclusio. *Sola ira inter omnes animæ passiones est, cui nulla est alia passio contraria, neque secundum contrarietatem objectorum, neque secundum accessum et recessum ab eodem termino).*

(2) Hoc est ei singulariter præ omnibus aliis conveniens, quia nimirum passiones aliæ omnes habent aliquam contrariam vel primo vel secundo modo.

(3) Id est, ad malum illud evadendum vel declinandum ex quo contingit illam commoveri, quia nec præteritum vitari potest quin factum sit, nec impediri præsens quin afficiat.

(1) De his etiam infra, quæst. XV, art. 2 et 4 corp. et *Ethic.* lib II, lect. 5.

(2) Bonum quidem, ut prosequendum vel conservandum; malum vero, ut fugiendum vel vindicandum.

cundum majorem vel minorem accessum et recessum: sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est (art. 2); tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ: ergo non potest esse quod passiones ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius: ergo sunt aliquæ passiones ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ (1).

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter; uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aqua; alio modo secundum diversam virtutem activam. Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel a se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primo quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. Secundo, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertio dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundo, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ, et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertio, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitui quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit bonum vel malum; et respectu boni nondum adepti est spes et desperatio, respectu autem mali nondum injacentis est timor et audacia, respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est (art. præc.); sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ. Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga*, *gaudium* et *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet *spes* et *desperatio*, *timor* et *audacia*, et *ira*, cui nulla passio opponitur.

Sunt ergo omnes passiones specie differentes *undecim*, sex quidem in *concupiscibili* et quinque in *irascibili*, sub quibus omnes animæ passiones continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) (Conclusio. *Sunt aliquæ in parte animæ appetitiva passiones differentes specie, non tamen contrariæ, ut amor et gaudium.)*

In hoc articulo S. Doctor explicat numerum et divisionem passionum: unde infert quomodo passiones inter se differant. De quo omnes conveniunt contra Scotum, et nulla est difficultas.

QUÆSTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bono et malo circa passiones animæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. —2.° Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.—3.° Utrum omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus.—4.° Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I.

Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; *mores enim proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam (in præfat.): sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes: ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, *bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse* (2), ut Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom.: sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 3); ergo non pertinent ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 5), quod *passionibus neque laudamur neque vituperamur*: sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur: ergo passiones non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 7), de passionibus animæ loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus* (1).

Respondeo dicendum, quod passiones animæ dupliciter possunt considerari; uno modo, secundum se, alio modo, secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 3). Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora, quorum tamen motus et actus sunt boni

---

(1) De his etiam infra, quæst. LIX, art. 1 corp. et ad 2, et 2-2, quæst. XXXV, art. 1 ad 1, et *Sent.* II, dist. 36, art. 2, et *De Malo*, quæst. X, art. 1 ad 1, et quæst. XII, art. 2 ad 1, et art. 3 corp.

(2) Bonum quidem secundum rationem, sed malum præter rationem, quasi deficiendo a propria hominis conditione, quæ est esse rationalem.

(1) (Conclusio. *Passiones animi prout subjacent imperio rationis et voluntatis, bonæ vel malæ moraliter dici possunt, non autem ut motus quidam sunt irrationalis appetitus).*

Clara est, et nullo commentario indiget. Sed passiones possunt in homine esse actus morales, cum scilicet directe aut indirecte fuerint voluntariæ. Atque ita tractatio de passionibus est quædam pars doctrinæ moralis. Igitur passiones sunt bonæ moraliter vel malæ, secundum quod a ratione gubernantur vel non.

vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis et ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter. Dicuntur autem voluntariæ, vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quod participant aliqualiter rationem, ut dictur in I Ethic. (cap. 13).

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit quod non laudamur aut vituperamur secundum passiones absolute consideratas; sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod a ratione ordinantur. Unde subdit: *Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter;* id est, secundum rationem, vel præter rationem.

ARTICULUS II.

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passiones animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus, IX de Civ. Dei, (cap. 4), quod *passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ*: sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter: ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

(1) De his etiam infra, quæst. LIX, art. 2 et 3, et 2-2, quæst. CXXIII, art. 10 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 1 corp. et *Ethic.* lib. I, lect. 16, et lib. II, lect. 3, et *Phys.* lib. VII, lect. 6.

2. Præterea, Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22), quod (1) *operatio quidem quæ secundum naturam, motus est, passio vero quæ præter naturam*: sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit (lib. II, cap. 4), quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam*: ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali: sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum; unde Rom. VII dicuntur *passiones peccatorum*: ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, (cap. 9), quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet; metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis* (2).

(1) Damascenus juxta editionem Lequien: *Actio enim motus est naturæ consentaneus; passio motus præter naturam.*

(2) (CONCLUSIO. *Non omnes animæ passiones malæ moraliter dicendæ sunt, sed quæ contra et præter rationis judicium sunt).*

Recte probatur, exposita sententia Stoicorum et Peripateticorum. Cum dicit passiones bonas esse, quæ sunt a ratione moderatæ, non est accipiendum de moderatione secundum intensionem aut remissionem præcise; sed de moderatione seu cohibitione intra terminos regulæ humanis actionibus præfixæ, id est, intra terminos legis divinæ ac rectæ rationis. Nec enim ideo putandum est quempiam peccare, quia vehementer timet, dolet, lætatur, vel irascitur, etiam voluntarie, cum objectum et circumstantiæ tales esse possint, ut rectæ rationi consentaneum sit hominem ita affici: sed tunc homo peccat, quando aliqua istarum passionum afficitur aliter quam vel lex divina vel recta ratio dictet; veluti, si tam vehementer timeat etiam mortem, ut paratus sit contra legem Dei peccare ad eam evadendam.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum; nam Stoici dixerunt omnes passiones esse malas, Peripatetici vero dixerunt passiones moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernebant passiones animæ a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in III libro de Tusculanis quæstionibus, omnes passiones vocat animæ morbos: ex quo argumentatur, quod qui morbosi sunt, sani non sunt, et qui sani non sunt, insipientes sunt, unde insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passiones vocant: unde eas bonas æstimant, cum sunt a ratione moderatæ, malas autem, cum sunt præter moderationem rationis. Ex quo patet, quod Tullius in eodem libro, Peripateticorum sententiam, qui approbant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum, etiam mediocre, vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid vel diminuitur a naturali motu cordis, inquantum cor intensius vel remissius movetur secundum *systolen* aut *diastolen* (1); et secundum hoc habet passionis rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, inquantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; inquantum autem sunt ordinatæ a ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim quod impedit judicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis: sed omnis passio impedit judicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario; *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia, atque misericordia vacuos esse decet*; ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

---

(1) *Systole* græce, ait editio Parmensis recentissima, significat latine contractionem, constrictionem; *diastole* dilatationem, distensionem. Ut enim docent rei anatomicæ periti, cor duos habet motus, in quibus sanguinis circulatio consistit. Primus motus dicitur *systole*, et est is quo in angustum contrahitur cor, ut sanguis e ventriculis ejus in arterias exprimatur; alter motus dicitur *diastole*, et est reditus cordis ad naturalem statum cum dilatatione post præcedentem contractionem ventriculorum ipsius cordis, ut sanguinem ex principiis cavæ et pulmonalis transmissum iterum recipiant. Proprie autem non distenditur cor, sed a contractionis motu ad pristinam naturalem figuram et magnitudinem redit. Cor constringitur per tristitiam, per lætitiam vero dilatatur.

(2) De his etiam infra, quæst. LXXVII, art. 6, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 7, et *De Malo.*, quæst. III, art. 2.

2. Præterea, actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apostolus ad Eph. v, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissima*: sed Deus et sancti Angeli *puniunt sine ira, sine miseriæ compassione subveniunt*, ut Augustinus dicit in IX de Civ. Dei, (cap. 5): ergo est melius hujusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem (1), ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione (2).

Sed contra est, quod Augustinus dicit, IX de Civit. Dei, (cap. 5) quod *passio misericordiæ rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*: sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale: ergo passio animæ non diminuit bonum moris (3).

---

(1) Non ad quam ordinatur, sed a cujus ordine se subtrahit.

(2) Ita post theologos et Nicolai edit. Patav. an. 1712.—Edit Rom. et Patav. an. 1698 et Imperialis; *Qui operatur sine passione, quam qui operatur cum passione.* Cod. Alcan.: *Minus enim peccant qui peccant ex passione, quam qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quam qui operatur bonum cum passione.*

(3) (Conclusio. *Diminuunt et addunt passiones animæ actui humano bonitatem vel malitiam, prout subduntur imperio rationis, et voluntatis.)*

Exposita opinione Stoicorum, bene explicat sensum conclusionis, tum in corpore, tum in solutione argumentorum Sensus autem est, an v. gr. judex, qui cum passione ardoreque partis sensitivæ justitiam administrat, melius vel deterius agat, quam si silente appetitu sensitivo, totum opus paccata nudaque voluntate perageret. Et quidem passio

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animæ solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu ægritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ passiones sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione, sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Un-

---

præveniens, trahensque post se voluntatem, diminuit bonitatem; tum quia obnubilat judicium rationis, ex quo ut fonte sua dependet bonitas moralis, quæ ideo, veluti turbato fonte rivulus, minus pura est; tum quia diminuit libertatem, voluntas enim passionis impetu abrepta, minus est sui juris, ac quando est actus sui domina. Ast vero, passio subsequens dupliciter subsequi potest rationem, et voluntatem: uno modo, per quamdam redundantiam, quatenus nempe voluntas, cum fuerit intensa, secum rapit appetitum inferiorem; passio hoc modo subsequens, non addit quidem proprie bonitatem actioni, sed tantum ostendit majorem bonitatem ejus; ad perfectionem enim boni moralis spectat, non solum ut homo bene agat secundum partem rationalem; sed etiam ut membra sua omnesque effectus exhibeat *arma justitiæ*, ut loquitur Apostolus. Alio modo, passio est subsequens per electionem, quatenus nempe, voluntas expresse, et nominatim eligit aliquam passionem, puta, irasci ad incutiendum justum timorem: tristari ad excitandam in aliis tristitiam salutarem etc.: et hoc modo passio consequens addit ad bonitatem actionis, quia pars rationalis ex professo eligit passionem, ut ejus actio promptior ac vividior evadat.

de nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 7), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ passiones animæ sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod Psalm. LXXXIII, 3, dicitur; *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones animæ dupliciter se possunt habere ad judicium rationis: uno modo *antecedenter*, et sic, cum obnubilent judicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est quod ex judicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. Alio modo se habent *consequenter*, et hoc dupliciter; uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris (1) voluntatis, et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo et in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum, præcedens judicium rationis diminuit peccatum; sed consequens aliquo prædictorum modorum, auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem: sed passiones sunt in appetitu sensitivo, et ita id quod est secundum rationem, accidit eis: cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et passiones habent speciem ex objecto (2). Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod passiones quarum objectum

(1) Hoc est vehementius aliquid vel intensius cupientis, aut ad agendum impellentis, vel saltem *signum intensionis voluntatis*, sed non, ut quidam legunt *intentionis*, ait Nicolai.

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLVIII, art. 1 corp. et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 4, et dist. 50, qu. II, art. 4, quæst. III ad 3, et *De Malo*, quæst. X, art. 1.

(2) Aliter tamen actus et aliter passiones. Nam actus quidem immediate specificantur ab objectis, quia in ea tendunt immediate per seipsos, vel sunt id quo passiones tendunt in objecta: sed passiones mediate duntaxat ac remote specificantur ab iisdem, quia in illa tendunt ac feruntur per actus. (Nicolai.)

est bonum, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et passiones quarum objectum est malum, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia: sed hoc patet esse falsum: non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus: sed bonum morale non invenitur nisi in homine: ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, IX de Civ. Dei, (cap. 5), quod *misericordia pertinet ad virtutem*; Philosophus etiam dicit in II Ethic. (cap. 7,) quod *verecundia est passio laudabilis:* ergo aliquæ passiones sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut de actibus dictum est (qu. XVIII, art. 6 et 7, et XX, art 3), ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actus vel passionis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est in genere naturæ, et sic bonum vel malum morale non pertinet ad speciem actus vel passionis: alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et judicio rationis, et hoc modo bonum et malum morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum a ratione; sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis, et de invidia, quæ est tristitia de bono alterius; sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de passionibus, secundum quod pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum, quod passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ, et similiter quæ á vero malo recedunt; e converso autem passiones quæ sunt per recessum a bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non

---

(1) (CONCLUSIO. *Bonum et malum non pertinent ad speciem actûs et passionis secundum suam naturam, sed secundum quod ad genus moris pertinent, prout scilicet aliquid de voluntario et rationis judicio participant.*)

Notanda sunt duo pro novitiis. Primum est, quod sicut nomina exteriorum actuum sunt distincta, sic, quod *aliqua* significant actum exteriorem, ut terminatur ad aliquid dissonum rationi, ut furtum, et adulterium: et *aliqua*, ut terminatur ad aliquid consonum rationi, ut orare Deum, et subvenire pauperi: et *aliqua* neutraliter, ut ambulare, et loqui; ita contingit in passionibus, *quædam*, enim significant passiones, ut rationi consonant, ut misericordia; quædam ut dissonant, ut invidia; *quædam* neutraliter, ut tristitia. Et sicut de exterioribus actibus dictum est, quod sunt secundum se boni, vel mali ex objecto: ita eodem modo intellige de passionibus. Et quod distinctum superius est de bonitate ex objecto, et ex fine; ita applicare memento proposito. Passiones enim ipsæ ad ipsum morale bonum, et malum se habent, sicut exteriores actus. Unde et in littera, et est secundum propositum in principio corporis articuli, proponitur, quod, *sicut de actibus*, ita *de passionibus*, et in calce dicitur: *Sic enim pertinent ad speciem exterioris actus*, scilicet, bonum et malum moraliter, sic, idest, ut objecta, ita, quod ly *pertinent*, non respicit passiones, ut subjectum locutionis, sed bonum, et malum moraliter, et directe complet proportionalem doctrinam de actibus, et passionibus. (Cajetanus).

obedit rationi; et tamen inquantum ducitur quadam æstimativa (1) naturali, quæ subjicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.—2.° De ordine passionum concupiscibilis ad invicem.—3.° De ordine passionum irascibilis ad invicem.—4.° De quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona: ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto: sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 1); removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in VIII Phys. (text. 32): ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis: sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis; dicit enim Philosophus in IV Ethic. (cap 5,) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens*: ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra, passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum: cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis (1).

Respondeo dicendum, quod passiones concupiscibilis ad plura se habent quam passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium, et aliquid pertinens ad quie-

(1) Æstimativa inter sensus interiores apud peripateticos numeratur, et eadem est ac cogitativa aut ratio particularis in homine (Cf. part. I, quæst. LXXVIII, art. 4).

(2) De his etiam infra, quæst. XL, art. 1 corp. et 2-2, quæst. CXLI, art. 3 ad 1, et *Sent.* III dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. II corp. et *De Ver.* quæst. XXV, art. 1 corp. et *De Malo*, quæst. IV, art. 2 ad 12.

(1) (CONCLUSIO. *Passiones concupiscibilis sic præcedunt eas quæ sunt irascibilis, ut ab illis hæ originem habeant, et ad illas terminentur.)*

Passionum inter se ordo duplex considerari potest: alter generationis, quatenus passiones aliæ ex aliis excitari et sese consequi possunt; alter dignitatis seu perfectionis, quo aliæ aliis perfectiores sunt. Ordine generationis, si ad objecta passionum particularia, et

tem, sicut gaudium et tristitia: sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis seu ardui, quod est objectum irascibilis: quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione.

Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis; sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli (Rom. XII, 12); *spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis. Sequitur enim timorem, quia cum occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ; et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores, eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduitatem sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu

---

in particularibus casibus respiciamus, tunc ut potest contingere unum objectum ad alterum ordinari, sic quælibet passio potest oriri ex qualibet, ut et objectum cujuslibet potest in casu particulari habere ordinem ad objectum cujuscumque alterius. Si vero respiciamus ad ipsam naturam appetitus, et ad naturam objectorum secundum se consideratam, abstrahendo a particularibus casibus, sic passiones concupiscibilis appetitus naturaliter priores sunt passionibus appetitus irascibilis, et hæ in illas, saltem quoad prosecutionem, tamquam in finem ordinantur, sicut recte notat Divus Thomas. Inter ipsas autem passiones appetitus concupiscibilis illæ, quæ in prosecutione consistunt, priores sunt naturaliter iis, quæ consistunt in fuga, et similiter in irascibili appetitu idem ordo passionum est. Rursus inter prosecutiones appetitus concupiscibilis, prima naturaliter est amor, deinde concupiscentia sequitur, postremo delectatio. Atque idem est ordo inter fugas his tribus prosecutionibus oppositas, circa contraria objecta, scilicet inter odium, abominationem, et dolorem seu tristitiam. Inter prosecutiones vero irascibilis primum locum tenet spes, secundum audacia, postremum ira: inter fugas autem, quæ sunt irascibili, scilicet inter desperationem et timorem, vix videtur esse aliquis certus ordo. Dignitatis seu perfectionis ordo inter passiones non ita compertum est: sed tamen de illo etiam hæc tria notari possunt. Primo, passiones concupiscibilis, saltem quæ in prosecutione consistunt, potiores sunt passionibus irascibilis, quandoquidem hæ referuntur ad illas, ut ad finem. Itaque passiones concupiscibilis, sunt passionibus irascibilis priores duplici modo, videlicet et origine seu generatione, et dignitate. Sicut etiam actus intellectus putantur utroque modo priores esse actibus voluntatis. Atque ita non semper ordo perfectionis contrarius est ordini generationis. Secundo inter passiones concupiscibilis, sicut etiam inter eas, quæ sunt in irascibili, perfectiores sunt illæ, quæ consistunt in prosecutione, quam illæ quæ in fuga. Tertio, inter omnes passiones quatuor omnino censeri solent præcipuæ, quas S. Thomas assignat infra art. 4.

abominationem, quamdam depressionem animi propter difficultatem mali. Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute (1), prius naturaliter est quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quod passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes, de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis a concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio: sed denominatio fit a potiori, ut dicitur in II de Anima, (text. 49): ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat; est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom.: sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ: ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectu: sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in VIII Eth. (cap. 2): ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 7), quod *omnes passiones ex amore causantur: amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est*: amor ergo est prima passionum concupiscibilis (1).

Respondeo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem bonum est prius malo, eo quod malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est malum, unaquæque scilicet sua

---

(1) Id est, abstrahens ab arduo et non arduo, ac indifferens ad utrumque; sicut commune a proprio abstrahit, et ad hoc aut ad illud indifferenter se habere dicitur: ex quo plane sequitur ut sit naturaliter prius illo a quo indifferenter sic abstrahit.

(2) De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 27, quæst. I, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 19, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 4 corp. et *Galat.* V. lect. 6, et *Met.* lib. I, lect. 5 fin.

(1) (Conclusio. *Cum omnes in potentia concupiscibilis passiones ex amore causentur, primam quoque passionum concupiscibilis necesse est ipsum amorem esse).*

Omnes concupiscibilis passiones quarum objectum est bonum, sunt naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum.—Secundum ordinem executionis amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Secundum ordinem intentionis, delectatio præcedit desiderium, et desiderium præcedit amorem. Ad hoc reducitur doctrina hujus articuli.

passione opposita; quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum. Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem Manifestum est autem, quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundo movetur ad finem; tertio quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia, quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, et desiderium præcedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis est e converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fruitio boni, quæ quodammodo est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est (qu. XI, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces enim sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (Perih. lib. I, in princ.). Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio, quando vero non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in X de Trin. (cap. 12), *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quod aliquid habet aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat, quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur: cum ergo denominatio fiat a potiori, videtur quod ira sit potior et prior quam spes.

2. Præterea, arduum est objectum irascibilis: sed magis videtur esse arduum quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod inminet ut futurum, (quod pertinet ad audaciam), vel quod injacet jam ut præsens, (quod pertinet ad iram), quam quod conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quod conetur vincere malum præsens quam malum futurum: ergo ira videtur esse potior passio quam audacia, et audacia quam spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, prius occurrit in motu ad finem recessus a termino, quam accessus ad terminum: sed timor et desperatio important recessum ab aliquo, audacia autem et spes important accessum ad aliquid: ergo timor

(1) De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 4 corp.

et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius: sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum: ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art 1), omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex sola aptitudine seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium (2); alio mode ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, (q. XXIII, a. 3), sed ex præsentia mali causatur passio iræ. Quia igitur in via generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quod ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem vel odium boni vel mali, oportet quod passiones quarum objectum est bonum, scilicet spes et desperatio, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet audacia et timore: ita tamen quod spes est prior desperatione, quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum, et ideo est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus a bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eadem ratione timor, cum sit recessus a malo, est prior quam audacia. Quod autem spes et desperatio sint naturaliter priores quam timor et audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ (1), et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare,* secundum quod Avicenna dicit (in VI. de Naturalibus). Sic ergo patet quod spes est prima inter omnes passiones irascibilis. Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primo occurrunt amor et odium; secundo desiderium et fuga; tertio spes et desperatio; quarto timor et audacia; quinto ira; sexto et ultimo gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5): ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus, sicut effectus a causis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam a manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* non est ratio accedendi vel appe-

---

(1) (Conclusio. *Spes cum inter omnes irascibilis passiones magis et prius bonum respiciat, prior quoque omnibus necessario est).*

Recte explicatur in littera, nec alio commentario indiget.

(2) Ad amorem prout est aptitudo vel proportio ad bonum: sed ad odium prout est aptitudo vel proportio ad malum; si odium et amor considerentur ut sic et secundum se, quia proprie bonum ut objectum respicit amor, ac in illud ut finem tendit; odium vero ut objectum respicit malum, et ejus fugam tamquam finem.

(1) Quamvis et aliquando desperatio per accidens generet audaciam, juxta Virgilianum illud: *una salus victis nullam sperare salutem* (Æneid. lib. II). Proinde ad extrema periculose hostes reducuntur, *ne desperatione adducti mortem vitæ præferant*, sicut loquitur Sallustius.

tendi, sed potius bonum; et ideo spes, quæ directius respicit bonum est prior, quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quod recedat a malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quam remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, et timor (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint istæ quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor. Augustinus enim in XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis, et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum gaudium et tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis, et sic erit amor principalis passio: nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, gaudium et tristitia, spes et timor.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ, aut spes et audacia, tanquam sibi ipsis affines.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 2, et 2-2, quæst. LXXIII, art. 12, ad 1, et quæst. CXLI, art. 7 ad 3, et *De Ver.* quæst. XXV, art. 5.

Sed contra est, illud quod Boetius in I de Consolat. (metr. 7) enûmerans quatuor principales passiones dicit:

> Gaudia pelle,
> Pelle timorem,
> Spemque fugato,
> Nec dolor adsit (1).

Respondeo dicendum, quod hæ quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum: unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic. (cap. 5). Timor autem et spes sunt principales non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid.

(1) (CONCLUSIO. *Gaudium, tristitia, spes, et timor quatuor sunt principales animæ passiones, quamvis non secundum eamdem rationem.*)

Principalitas passionum in hoc consistit quod sint completivæ passionum respectu quarum dicuntur principales, et quod eas per se ultimo terminent. Unde illæ dicuntur passiones principales, quæ sunt terminativæ per se, et completivæ aliarum.

In hoc articulo, ut resolute scias, et proferas primatum illarum *quatuor* passionum, colligito, quod passiones primariæ exigunt *duas* conditiones. *Prima* est, quod sint per se, idest nihil per accidens habentes admixtum tam in se, quam in suis causis. *Secunda* est, quod sint ultimæ in singulis generibus. Sunt autem, si bene distinguitur, *quatuor* genera passionum, scilicet *motus* in bonum, *motus* a malo, *quies* in bono, et *inquietudo* in malo. *Ultima* in *primo* genere est *spes*, in *secundo timor*, in *tertio delectatio*, in *quarto tristitia*, et omnes sunt per se, tam in se, quam in suis causis. Et sic cessant omnes objectiones, specialiter de ira, quæ est ulterior motus in bonum, quam spes, est enim post spem, quia tamen consurgit et per accidens, scilicet ex audacia, ut in littera dicitur, ideo primatu privatur. (Cajetanus.)

Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe (1); respectu vero mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsenti. De bono igitur præsenti est gaudium, de malo præsenti est tristitia, de bono futuro est spes, de malo futuro est timor. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo præsenti vel futuro, ad has completive reducuntur. Unde etiam a quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, inquantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur (qu. XLV, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum a bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accesum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales, quia quod est per accidens, non potest dici principale: et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE.—
(In quatuor articulos divisa.)

Consequentur considerandum est de passionibus animæ in speciali; et primo de passionibus concupiscibilis; secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita: nam primo considerabimus de amore et odio: secundo de concupiscentia et fuga; tertio de delectatione et tristitia.

Circa amorem consideranda sunt tria: 1.° De ipso amore.—2.° De causa amoris.—3.° De effectibus ejus.

Circa primum quæruntur quatuor. 1.° Utrum amor sit in concupiscibili. —2.° Utrum amor sit passio.—3.° Utrum amor sit idem quod dilectio.—4.° Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ, et in amorem concupiscentiæ.

ARTICULUS I.

Utrum amor sit in concupiscibili (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. VIII, 2: *Hanc*, scilicet sapientiam, *amavi, et exquisi-*

(1) Non velut in termino quietis, cum nondum sit possessum objectum, sed velut in termino desiderii, quia ultimum in quo compleri potest appetitus est spes habendi bonum quod appetitur, nec ultra ferri potest.

(1) De his etiam infra, art. 2 ad 2

vi a juventute mea: sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu: ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cuilibet passioni: dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, (cap. 7); *Amor inhians habere quod amatur*, cupiditas *est; id autem habens, eoque fruens*, lætitia; *et fugiens quod ei adversatur*, timor *est*; *idque, si acciderit, sentiens*, tristitia *est*: sed non omnis passio est in concupiscibili, sed timor etiam hic enumeratus, est in irascibili: ergo non est simpliciter dicendum quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius (de Div. Nom. cap. 4), ponit quemdam amorem naturalem: sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis; ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Topic. (cap. 3), quod *amor est in concupiscibili* (1).

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit bonum; unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et hujusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo dictum est (I, quæst. CIII, art. 1. et seq.) Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex judicio libero; et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum judicium; et talis est appetitus rationalis, sive intellectivus, qui dicitur voluntas. In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest amor naturalis; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis; et similiter coaptatio appetitus sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur amor *sensitivus*,

---

et *Sent.* III, dist. 26, quæst. 1, art 2 corp. fin. et dist. 27, quæst. 1, art 2, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 3 ad 6, et *De Anima*, lib. III. lect 4.

(1) (CONCLUSIO. *Amor sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in appetitu intellectivo.)*

Hic agitur de amore sensitivo qui est proprie passio. Et est inclinatio in bonum per sensum apprehensum. Amor naturalis est inclinatio cuique naturæ, sive cognoscitivæ, sive non, ab Auctore naturæ indita, in bonum sibi conveniens, ut lapidis in centrum. Amor rationalis est inclinatio in bonum per intellectum apprehensum. Dividitur etiam in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ, de quibus infra. Sensitivus amor, alias vocari solet animalis; et variis modis differt ab amore naturali, quo unaquæque res appetit id quod sibi secundum suam naturam, est conveniens, non ex apprehensione propria, sed ejus qui naturam instituit. Prima differentia est quod amor naturalis convenit omnibus rebus, sive cognitionem habentibus, sive cognitione carentibus. Amor vero animalis solis convenit quæ cognitione sunt prædita. Secunda, quod naturalis sequitur formam rei naturalem; sed animalis sequitur apprehensionem. Tertia, quod naturalis in rebus non cognoscentibus non est actus elicitus, gravitas enim est amor naturalis quo corpus grave appetit tendere deorsum: at amor animalis est actus elicitus, procedit enim a potentia animæ, tamquam opus ejus.

vel *intellectivus*, seu *rationalis*. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse timor, gaudium, cupiditas et tristitia, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionysius dicit (loc. cit), *omnibus est pulchrum et bonum amabile*, cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II.

Utrum amor sit passio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est: sed omnis amor est *virtus quædam*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom: ergo amor non est passio.

2 Præterea, amor est *unio quædam vel nexus*, secundum Augustinum in VIII de Trin. (cap. 10): sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio: ergo amor non est passio.

3. Præterea Damascenus dicit in lib. II Orth. fid. (cap. 22), quod passio est *motus quidam:* amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus: ergo amor non est passio.

(1) De his etiam infra, art. 3 ad 3 et 4, et quæst. XXVIII, art. 6 ad 1.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 5), quod *amor est passio* (1).

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primo quidem dat formam, secundo dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (2) quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile: nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in III de Anima, (text. 55). Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem (3), et appetitus tendit in appe-

(1) (Conclusio. *Amor secundum quod est in concupiscibili, cum sit quædam appetitus ab appetibili immutatio, passio proprie est, communiter autem ut est in voluntate.)*

Cum in corpore dicitur, *appetibile movet appetitum faciens quodammodo in eo ejus intentionem*, per intentionem intellige affectionem et propensionem seu complacentiam, secundum quam appetitus quodammodo inclinatur seu afficitur ad appetibile; ex qua affectione sequitur desiderium, et hanc affectionem facit appetibile in appetitu, objective.

(2) Ita theologi, Garcia, Nicolai et edit. Patav.; at cod. Alcan. et edit Rom.: *Quæ est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest*, etc.)

(3) Ita cum cod. Camer. edit. Rom. et Nicolai. Cod. Alcan., *faciens quodammodo in ejus intentione.* Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem.* Edit. Patav., *faciens se quodammodo in ejus intentione.* Per intentionem, ait Sylvius, intellige affectionem et propensionem seu complacentiam, secundum quam

tibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium. Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium, et ultimo quies, quæ est gaudium. Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primnm ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus vel actionis, ideo amor, inquantum est principium appetitivi motus, a Dionysio vocatur virtus (1).

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, inquantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel ad aliquid sui. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom. quod *amor est virtus unitiva*, et Philosophus dicit in II Politic. (cap. 2), quod *unio est opus amoris* (2).

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motus appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

---

appetitus quodammodo inclinatur seu afficitur ad appetibile.

(1) Amor vocatur aliquando virtus, non quia sit vere virtus, sed quia habet aliquid commune cum virtute, scilicet esse principium operationis.

(2) Amor est unio consequenter, non autem identice. Igitur minor argumenti est extra propositum, quoniam loquitur de unione, ac si unio identice esset amor; cum tamen ipsa consequatur amorem, ut declaratur in textu.

ARTICULUS III.

Utrum amor sit idem quod dilectio (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim, cap. 4 de Div. Nom. dicit, quod *hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo, rectilineum et rectas habens lineas*: sed ista significant idem: ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum objecta differunt: sed idem est objectum dilectionis et amoris: ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat, XIV de Civ. Dei, (cap. 7): sed hoc modo non differunt, quia ut ibidem Augustinus dicit, in Sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo: ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (loc. cit.), quod *quibusdam Sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quam nomen dilectionis* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 10, in Exp. litt. et III, dist. 27, quæst. XI, art. 1, et *Ps.* XVII, et *Joan.* XXI, lect. 3.

(2) (Conclusio. *Tametsi amor et dilectio ut in appetitu intellectivo sunt, idem significent, differunt tamen in hoc, quod dilectio addit ad amorem electionem præcedentem.)*

Exponit quomodo differant amor, dilectio, charitas, et amicitia. Amor enim tam ad sensitivum quam ad rationalem pertinet, et tam carnalem ac vitiosam, quam spiritualem ac legi Dei consentaneam affectionem complectitur, ut II. Timoth. III, 2: *Erunt homines seipsos amantes... voluptatum amato-*

Respondeo dicendum, quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet amor, dilectio, charitas et amicitia. Differunt tamen in hoc quod amicitia, secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. 5), est quasi habitus; amor autem et dilectio significantur per modum actus vel passionis; charitas autem utroque modo accipi potest. Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam amor communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non e converso, addit enim dilectio supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in sola rationali natura. Charitas autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, inquantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est (in corp.). In parte tamen intellectiva idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit (loc. cit.), quod *recta voluntas est amor bonus*, et quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinat ad malum, inde habuerunt occassionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit judicium rationis. Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere, quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est (in corp.); et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

ARTICULUS IV.

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philo-

---

res magis quam Dei. Dilectio autem interdum etiam sumitur in malo, Psal. x. *Qui diligit iniquitatem odit animam suam*: interdum etiam in bono, ut I. Joan. IV, 7: *Omnis qui diligit, ex Deo natus est... qui non diligit non novit Deum, quoniam Deus charitas est*: sed supra amorem addit electionem præcedentem in eodem supposito, ita ut proprie non dicantur diligere, nisi qui ex electione amant. Charitas vero significat etiam amorem ex electione, et sumitur aliquando pro habitu, aliquando pro actu, sed supponit perfectionem quamdam amoris cum magna appretiatione boni amati, quæ idcirco locum habet proprie in amore divinorum, non vero nisi improprie in amore bonorum corporalium quæ sunt vilis pretii. Amicitia denique differt a prædictis, quod sit quidam habitus, vel consuetudine acquisitus, vel supernaturaliter infusus, et quod mutuam amationem importet.

(1) De his etiam part. I, quæst. LX, art. 3 corp. et art. 4 ad 3, et *De Malo*, quæst. I, art. 5 corp. et *De Ver.* quæst. IV, art. 3, et *Dion.* IV, 1. 9 et 10, et *Joan.* XV, lect. 4.

sophus in VIII Ethic. (cap. 5): sed habitus non potest esse pars divisiva passionis: ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiæ et amorem amicitiæ.

2. Præterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali: sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore: ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. 3), triplex est amicitia, utilis, delectabilis et honesta: sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam: ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in II Top. (cap. 2): sed ad vinum et ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in VIII Ethic. (cap. 2): ergo alius est amor concupiscentiæ, et alius est amor amicitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 4,) *amare est velle alicui bonum.* Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiæ. Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiæ, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiæ, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem: quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid, et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem ami-

---

(1) (CONCLUSIO. *Diversus est amor concupiscentiæ ab amore amicitiæ, quod amore concupiscentiæ quis in bonum magis quod alicui vult, fertur, quam in illum cui vult: sed amore amicitiæ magis in illum cui bonum volumus, inclinamur.*)

In hoc articulo adverte, ait Cajetanus, quod distinctio amoris in amorem amicitiæ, et concupiscentiæ non est tam divisio amoris quam amatorum, seu non est divisio amoris secundum se, sed secundum diversimode amata. Cum enim omne concupitum alicui concupiscatur, nullus amor concupiscentiæ est sine amore amicitiæ illius, cui concupiscitur. Et rursus, cum omni amico aliquod bonum velimus, nullus amor amicitiæ, est sine amore concupiscentiæ boni concupiti amato. Non ergo distinguitur amor in amorem *amicitiæ* et *concupiscentiæ*, tanquam in diversos amores, sed tamquam in diversos modos amandi.—Amor amicitiæ vocatur, quo personam aliquam secundum se amamus, eique bonum cupimus propter ipsam, et non propter nostrum proprium commodum: talis est amor quo diligimus Deum propter se, proximum propter Deum. Amor autem concupiscentiæ, dicitur, quo rem quampiam vel personam diligimus, non propter ipsam, sed propter nos, seu propter nostram utilitatem aut voluptatem: ut cum aliquis amat equum, vinum, et similia: itemque quando proximum amat, non quia simpliciter velit ei bonum propter ipsum, sed quia est sibi utilis.—Amore amicitiæ continetur amicitia *honesta*, amore concupiscentiæ continetur amicitia *utilis*, seu *delectabilis*.—Unde, id quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter et per se amatur, et est amor perfectus; id vero quod amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter sed secundum quid tantum amatur, et est amor imperfectus.

citiæ et concupiscentiæ: nam ille proprie dicitur amicus cui aliquod bonum volumus, illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiæ: sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, inquantum trahitur ad amorem concupiscentiæ, deficit a ratione veræ amicitiæ.

QUÆSTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa amoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum bonum sit sola causa amoris.—2.° Utrum cognitio sit causa amoris.—3.° Utrum similitudo.—4.° Utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS I.

Utrum bonum sit sola causa amoris (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur: sed contingit etiam malum amari, secundum illud (Psal. x, 6); *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, alioquin omnis amor esset bonus: ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4,) *quod eos qui mala sua dicunt, amamus:* ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3 Præterea, Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom., quod *non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII de Trinit. (cap. 3,): *Non amatur certe nisi bonum solum:* ergo bonum est causa amoris (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXVI, art. 1), amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia, ut dictum est (qu. XXVI, art. 1 et 2), amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum: unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris.

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1, et *Dion.* IV, lec. 12.

(1) (CONCLUSIO. *Cum cuique bonum sit id quod sibi connaturale et proportionatum est, amoris causam necesse est ipsum bonum esse.)*

Causæ amoris sunt potissimum tres. Prima ac præcipua est bonum, quia bonum est objectum amoris, objectum autem amoris est causa motiva illius. Sed intelligitur causa amoris esse ipsam rei bonitatem cognitione præcepta. Recte namque Divus Dionysius in lib. de divin. nomin. cap. 4, part. I. *Pulchrum*, inquit, *ac bonum omnibus est desiderabile et amabile ac diligibile.* Itemque Philosophus lib. 8. Ethic. cap. 5. *Quod bonum*, inquit, *atque jucundum est, amabile est, atque elig bile.* Quam ob rem Græci aptissimo vocabulo *pulchrum* nominant Καλὸν, a verbo Καλεῖν, quod sig-

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet inquantum est *secundum quid* bonum, et apprehenditur ut *simpliciter* bonum; et sic aliquis amor est malus, inquantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quod dicunt mala; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, inquantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod pulchrum est idem bono, sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus præcipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cujus ipsa apprehensio placet.

nificat vocare et allicere; quia scilicet quod bonum et pulchrum est, facile omnes ad sui amorem vocat et allicit. Ut merito Deus cum summe bonus atque pulcher sit, summe ac super omnia sit diligendus, sicut est præceptum Deuter. VI, et Matth. XXII. Quo spectat illa sententia S. Maximi in cap. IV. Divi Dionysii Areopagitæ de divin. nomin. quam refert Joannes Cyparisiotus in expositione Materiaria decad. 5, cap. 2. *Deus*, inquit, Καλὸς *id est, pulcher dicitur, tum quia tribuit omnibus, pulchritudinem, tum quia omnia ad se* Καλεῖ *id est vocat.* Nec solum bonum honestum excitat ad sui amorem, sed etiam utile aut jucundum: nec tunc solum cum vere erit tale, sed cum tale videbitur, ut docet Philosophus lib. 8. Ethic. cap. 2. (Valentia).

ARTICULUS II.

Utrum cognitio sit causa amoris (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæratur, hoc contingit ex amore: sed aliqua quæruntur quæ nesciuntur, sicut scientiæ; cum enim in his *idem sit eas habere quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in libro LXXXIII quæst. (qu. 35), si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur: ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quod aliquid incognitum ametur, et quod aliquid ametur plus quam cognoscatur: sed aliqua amantur plus quam cognoscuntur, sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci: ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor, ubi non est cognitio: sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius (cap. 4, de Divin. Nom.), non autem in omnibus invenitur cognitio: ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est, quod Augustinus probat in X de Trinitate, (in princ.), quod *nullus potest amare aliquid incognitum* (2).

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXVI, art. 2 ad 1, et *Sent.* I, dist. 15, quæst. IV, art. 1 ad 3.

(2) (CONCLUSIO. *Bonum. cum nonnisi apprehensum sit objectum et causa appetitivi motus, necesse est apprehensionem*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. 5 et 12), quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi;* et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui quærit scientiam, non omnino ignorat, sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut Augustinus dicit in X de Trin. (cap. 1 et 2). Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodo ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando: et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur quod homo cognoscat singillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem secundum quod in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quod res, prout in se aprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit, quod aliquid plus ametur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur; sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei (1).

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (qu. XXVI, art. 1).

---

et cognitionem causam amoris in unoquoque esse.)

Vide notam articuli præcedentis. Et quamvis imperfecte interdum rei bonitas cognoscatur, tamen si aliquo saltem modo cognoscatur, potest nihilominus amor illius esse vehemens et perfectus, ut optime declarat S. Doctor in responsione ad secundum. Quæ doctrina est notanda pro materia de charitate, qua Deum, licet in hac vita non satis cognitum, diligimus. Exemplum potest esse, quod accidit quempiam vehementer amare aliquam disciplinam, ut Rhetoricam v. gr., etiamsi illam nondum perfecte norit, sed in illius addiscendæ studio versetur, aut etiam primo applicet animum ad eam discendam ex ejus amore, quem ex aliqua cognitione præstantiæ ipsius concepit. Unde S. Augustinus (de Trinit. lib. X, cap. 2) inquit: *Quilibet studiosus, quilibet curiosus non amat incognita, etiam cum ardentissimo appetitu instat scire quod nescit.*—Si dicas amorem vocari *cæcum*, respondeo non sic vocari, quasi non oriatur ex aliqua cognitione, sed quia dum est genitus, facile perturbat judicium, facitque ut res amata pulchrior appareat et melior æstimetur, quam sit, nisi bene coerceatur intra limites rectæ rationis.

(1) Ad amorem requiritur cognitio, tanquam dispositio prævia, at non sufficit; cum cognitio non sit formale motivum dilectionis, sed ipsum bonum. *Non enim*, inquit B. Thomas (quæst. De charit. in quæst. disput. art. 4 ad 4), *ea ratione aliquid diligitur, quia cognoscitur, sed quia est bonum; unde quod est magis bonum, est magis diligibile, licet non sit magis cognitum.* (Sylvius).

ARTICULUS III.

Utrum similitudo sit causa amoris (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum: sed similitudo est causa odii; dicitur enim Proverb. XIII, 10, quod *inter superbos semper sunt jurgia*; et Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. 4), quod *figuli corrixantur ad invicem*: ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro IV Confess. (cap. 4), quod *aliquis amat in alio quod esse non vellet*, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio: hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris, sic enim homo amaret in altero quod ipse haberet vel vellet habere: ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias: sed inquantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa: ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 4), quod *beneficos in pecunias et salutem amamus; et similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*: non autem omnes sunt tales: ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XIII, 19; *Omne animal diligit simile sibi* (2).

Respondeo dicendum, quod similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter; uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem (1) in actu, si-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 corp. et *De Hebdom.* lect. 2 fin. et *Eth.* lib. IV, lect. 1, et VIII, lect. 5.

(2) (CONCLUSIO. *Similitudo, cum sit aliquorum unam formam habentium, in eaque una forma quasi unum quid existentium, facit ut unius affectus in alterum tendat, sicut in unum sibi, eique bonum velit, sicut et sibi; ac proinde amoris causa est).*

Tertia causa amoris est ex parte amantis, nimirum similitudo sive convenientia ejus aliqua cum re amata, quæ efficit, ut in illam tanquam in seipsum inclinetur. Hinc illud Ecclesiastici XIII *Omne animal diligit simile sibi: sic omnis homo proximum suum. Omnis caro ad similem sibi conjungetur, et omnis homo simili sibi sociabitur.* Et illud item Philosophi in eamdem sententiam lib. VII, Magn. moral. cap. 4. *Similia similibus mox gaudent, et homini homo jucundissimus.* Unde Seneca epist 96. ad amorem proximi adhortans: *Natura*, inquit, *nos cognatos edidit, cum ex iisdem et in eadem gigneret. Hæc nobis amorem indidit mutuum, et sociabiles fecit.* Quæ tamen causa per se quidem conducit ad amorem. Nam per accidens interdum contingit, ut similitudo et convenientia alienet potius animum ab amanda re simili. Ut cum duo similes impedimento sibi sunt, quominus uterque consequatur bonum aliquod. Hoc docuit recte Philosophus lib. II, artis Rhetoricæ, cap. 4. *Præterea similes*, inquit, *et eadem profitentes* (facile se amant) *nisi turbent, et nisi eadem ex re vitæ subsidia consequantur. Hoc enim pacto illud fieret, Figulus, figulo;* nempe invidet et adversatur. Et ex eadem causa evenire solet, quod dicitur Proverb. XIII. *Inter superbos semper sunt jurgia.* (Valentia). Altera causa amoris, ad quam plurimæ revocantur censeri potest ipsemet amor. Nam amor unius rei procreat amorem alterius habentis aliquam connexionem cum illa. Huc spectat quod dici solet beneficentiam conciliare amorem, quia scilicet amor beneficii accepti excitat ad amandum benefactorem. Quinimo amor alterius amorem mutuum parit.

(1) Idem intelligendum est secundum speciem, vel genus, vel proportionem, ut apparere potest conferenti responsionem ad 2 cum iis quæ in corpore dicuntur.

cut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in súo loco existenti; vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiæ, seu benevolentiæ; ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam utilis seu delectabilis, quia unicuique existenti in potentia, inquantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. Dictum est autem supra (qu. XXVI, art. 4), quod in amore concupiscentiæ amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ: et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt jurgia*, qüia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat quod in se non (1) amat, invenitur ratio similitudinis (2) secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quod in se amat; puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum (3), ut dictum est (in corp.).

Ad quartum dicendum, quod secundum eamdem similitudinem potentiæ ad actum ille qui non est liberalis amat eum qui est liberalis, inquantum expectat ab eo aliquid quod desiderat; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat, utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem. Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis (4), secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

---

(1) Ita optime Garcia, Nicolai et edit. Patav. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest *non*.

(2) Al., *bonum similitudinis*.

(3) Supple, *similitudinem habet ad actum*, ut ex corpore articuli resumi debet; id enim quo indiget velut actus est, ipse autem indigens velut potentiale quiddam, vel existens in potentia, quæ perfici per talem actum possit. (Nicolai).—Ad hoc enim, ut salvetur veritas conclusionis, quod scilicet similitudo sit causa amoris, sufficit similitudo potentiæ, ut declaratur in textu: quæ quidem similitudo potentiæ habetur ab omnibus. (Capponi).

(4) Annon, *semina rationis?* Etsi *seminalia* plus aliquid important ad ferendam sementem spectans, quasi quidam in ratione præxistat, velut a natura

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in VIII Ethic. (cap. 3), quod *aliqui amantur propter delectationem*: sed delectatio est passio quædam: ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est: sed aliquos amamus propter desiderium alicujus (1) quod ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem: ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit, in X de Trin. (cap. 1); *Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit videat:* ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra hæc (2) est, quod *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9) (3).

Respondeo dicendum; quod nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo: omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliqua connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris; unde impossibile est, quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris. Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata (1).

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei, et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum a quo pecuniam recipit (2).

Ad tertium dicendum, quod spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat. Non enim ita intense desideramus, quæ non speramus, sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

---

inditum, quod semen virtutum esse possit. (Nicolai.)

(1) Ita cod. Alcanit. et Tarracon. cum Nicolai et edit. Patavinis.—In editione Romana, aliisque deest; *alicujus*.

(2) Al., *hoc*.

(3) (Conclusio. *Fieri non potest, ut omnis amoris aliqua alia passio animæ sit causa, quanquam alicujus amoris aliqua alia passio causa esse potest.)*

Sensus est, nullam passionem animæ esse causam primam omnis amoris, nam prima omnium passionum est amor. Clara est, et alio commentario non indiget.

---

(1) Intelligitur ergo de delectatione ex aliquo amore præcausata. Aliud est enim, aliquam aliam passionem esse causam alicujus particularis amoris, quod argumentum, sine offensione conclusionis articuli, concludit; aliud est, aliquam aliam passionem esse causam universaliter omnis amoris, quod dixit conclusio.

(2) Non quidem omnimodum sed aliqualem. Est enim amor qui consequitur possessionem rei, longe amore illo perfectior, qui ejus possidendæ prius desiderium causat. Ad hunc amorem spectat quod S. Augustinus dicit in Epistola CXIX, cap. 10: *Nec aliquid appetunt ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animæ amoribus suis.* Et alibi dicit, quod *amor est pondus.*

QUÆSTIO XXVIII.

DE EFFECTIBUS AMORIS.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus amoris.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum unio sit effectus amoris.—2.° Utrum mutua inhæsio.—3.° Utrum extasis sit effectus amoris.—4.° Utrum zelus (1).—5.° Utrum amor sit passio læsiva amantis.—6.° Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.

ARTICULUS I.

Utrum unio sit effectus amoris (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat: sed amor compatitur secundum absentiam; dicit enim Apostolus ad Galat. IV, 18; *Bonum æmulamini in bono semper*, (loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit), *et non tantum cum præsens sum apud vos*: ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis: sed amor non causat unionem essentiæ, alioquin nunquam haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est (qu. XXVII, art. 3): ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu: non autem amans in actu fit amatum in actu: ergo unio magis est effectus cognitionis quam amoris:

Sed contra est, quod dicit Dionysius cap. 4, de Div. Nom. quod *amor quilibet est virtus unitiva* (1).

Respondeo dicendum, quod duplex est unio amantis ad amatum; una quidem secundum rem, puta cum amatum præsentialiter adest amanti; alia vero secundum affectum, quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem; cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi, et inde est quod amicus dicitur esse *alter ipse*, et Augustinus dicit in IV Confess. (cap. 6); *Bene quidam dixit de amico*

---

(1) Non ille solus qui amorems piritualem consequitur, sed absolute, quemvis amorem. *ut sic.*

(2) De his etiam part. I, quæst. XX, art. 1 ad 3, et quæst. LX, art. 3 ad 2, et III, dist. 27. quæst. I, art. 1, et *Dion.* cap. 4, lect. 10.

(1) (CONCLUSIO. *Cum amor ad quærendam amati præsentiam moveat, duo aliqua copulare appetens, unionem effectum amoris esse constat.)*

Amor facit effective unionem realem amantis ad amatum; et facit formaliter unionem affectus eorumdem, idest, amantis ad amatum. Satis explicatur in textu. Nota responsionem ad secundum.

suo, dimidium animæ suæ (1). Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis et ad se pertinentis: secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in VIII de Trin. (cap. 10), quod *amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio (2) sicut causam; desiderium vero est in reali absentia amati; amor vero et in absentia, et in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod unio tripliciter se habet ad amorem: quædam enim unio est causa amoris; et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est (qu. præc. art. 3). Quædam vero unio est essentialiter ipse amor, et hæc est unio secundum coaptationem affectus, quæ quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum in amore quidem amicitiæ, ut ad seipsum, in amore autem concupiscentiæ, ut ad aliquid sui. Quædam vero unio est effectus amoris, et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata: et hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit, II Polit. (cap. 2); *Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum; sed quia ex hoc acciderèt aut ambos aut alterum corrumpi, quærunt unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem; sed amor facit quod ipsa res quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est (art. præc). Unde amor est magis unitivus quam cognitio.

ARTICULUS II.

Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsionem, scilicet ut amans sit in amato, et e converso. Quod enim est in altero, continetur in eo: sed non potest idem esse continens, et contentum: ergo per amorem non potest causari mutua inhæsio, ut amatum sit in amante, e converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem: sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem: ergo mutua inhæsio non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et e converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato: sed ipsa unio est amor, ut dictum est (art. præc.): ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato, quod patet esse falsum; non ergo mutua inhæsio est effectus amoris.

Sed contra est, quod dicitur (I. Joan IV, 16): *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*: charitas autem est amor Dei: ergo eadem ra-

(1) Alludendo ad hunc versum quo Horatius Virgilium vocat: *Animæ dimidium suæ* (Od. III, lib. I).

(2) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Al. *dilectio*.

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 6 corp. et *Sent.* III, dist. 27, quæst. I, art. 1 ad 4.

tione quilibet amor facit amatum esse in amante (1).

Respondeo dicendum, quod iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi, et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, inquantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud (Philipp. I, 7); *eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur essse in amato secundum apprehensionem, inquantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur (I. Corinth. II, 10), quod *scrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complatentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiæ, vel in bono quæ vult amato, per amorem (2) amicitiæ; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, sed propter complacentiam amati interius radicatam: unde et amor dicitur *intimus,* et dicuntur *viscera charitatis.* E converso autem amans est in amato, aliter quidem per amorem concupiscentiæ, aliter per amorem amicitiæ. Amor namque concupiscentiæ non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, qua si ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiæ amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere,* secundum Philosophum in IX Ethic. (cap. 3), et in II Rhetor. (cap. 4), ut sic inquantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; inquantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ secundum viam *redamationis,* inquantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, inquantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; e converso vero amans continetur in amato, inquantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati: nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et e converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris; et ideo sicut ratio disquirit, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet (in corp).

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de tertio modo mutuæ inhæsionis, qui non invenitur in quolibet amore.

---

(1) (Conclusio. *Cum amor faciat amatum in amante esse et vicissim amantem in amato, oportet mutuam inhæsionem effectum amoris esse.)*

Secundus amoris effectus est mutua inhæsio, et hoc tripliciter. Secundum vim apprehensivam, secundum vim appetitivam, et secundum redamationem: et ideo dixit Plato: *animam magis esse ubi amat, quam ubi animat.* Nullam difficultatem habet.

(2) Ita edit. Rom. Nicolai, et Patav. 1712.—Cod. Alcan. et Theologi: *amato ejus.*—Edit Patav. 1698; *amato per ejus amorem.*

ARTICULUS III.

Utrum extasis sit effectus amoris (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur; sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes: ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri: magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens (2).

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est (art. 1 et 2): si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum, quod patet esse falsum: non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom. quod *divinus amor extasim facit,* et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus.* Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, videtur quod quilibet amor causet extasim (3).

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, puta cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor *dispositive,* inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est, intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, *simpliciter* quidem amor amicitiæ, amor autem concupiscentiæ non simpliciter, sed *secundum quid.* Nam in amore concupiscentiæ quodammodo fertur amans extra seipsum, inquan-

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXXV, art. 2, et *Sent.* III, dist. 27, quæst. I, art. 1 ad 4, et *De Ver.* quæst. XIII, art. 2 ad 9, et 1. *Cor.* XII.

(2) Juxta significatum græcæ vocis ἔκστασις quasi *excessus vel exitus a statu.*

(3) (Conclusio. *Amor in vi apprehensiva extasim parit dispositive, alliciendo videlicet amantem ad cogitandum de re amata; in vi autem appetitiva directe et simpliciter amor amicitiæ facit extasim: sed non amor concupiscentiæ nisi secundum quid.)*

Tertius effectus amoris est extasis; idque vel secundum apprehensionem, quatenus amor efficit, ut amans assidue de re amata cogitans abstrahatur cogitatione a rebus aliis; vel secundum ipsum effectum formalem amoris, quia nimirum amans censetur quodammodo ex se prodire, et ferri in rem amatam. Hunc effectum amoris potissime notavit in amore divino S. Dionysius loco supra citato, inquiens: *Est mentis secessum, extasimque faciens, amor divinus, amatores sui juris esse non sinens, sed in ea quæ amant, penitus transferens. Idcirco et Paulus ille magnus, cum divino amore flagraret, excessive illius virtutis particeps factus; Vivo,* inquit, *jam non ego, vivit vero in me Christus, tamquam verus amator mentis excessum patiens. Audebimus et id loqui, quod ipse quoque auctor omnium pro amatoriæ bonitatis magnitudine extra se sit, ad omnia quæ sunt pertingendo multiplici providentiæ ratione.* Et certe Dei extasim profectam ab amore, maxime videre licet in mysterio Incarnationis, quo Dei Filius *exinanivit propter nos semetipsum, formam servi accipiens,* (Philip. II.) Cætera patent in littera.

tum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi (1).

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore concupiscentiæ, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod ille qui amat, intantum extra se exit, inquantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quam sua: unde non sequitur quod alterum plus quam se diligat.

ARTICULUS IV.

Utrum zelus sit effectus amoris (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium; unde dicitur I ad Corinth. III, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc.: sed contentio repugnat amori: ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui: sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quod quis non patitur consortium in amato, sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris; ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in Psal. LXXII, 3; *Zelavi super iniquos*: non ergo debet dici magis effectus amoris quam odii.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, cap. 4 de Divin. Nomin. quod *Deus appellatur* zelotes *propter multum amorem quem habet ad existentia* (1).

Respondeo dicendum, quod zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII quæst. (qu. 35 et 36), intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat. Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, et aliter in amore amicitiæ. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt. Simi-

---

(1) Nempe de illa quæ vim apprehensivam consequitur, qualis extasis fuit Pauli cum a proprio sensu alienatus tam arcanas percepit visiones, ut suo loco in 2-2 ostendetru.

(2) De his etiam *De Malo*, quæst. x, art. 1 ad 2.

Zelus de quo hic agitur definiri potest. Motus appetitus quo quispiam movetur contra ea quæ sunt impeditiva boni quod amatur, vel etiam ipsius amoris, ut ea tollantur.

(1) (Conclusio. *Zelus, cum sit vehemens motus amantis in rem amatam, amoris effectus necessario est.)*

Cum zelus sumatur dupliciter, scilicet *causaliter* pro ferventi dilectione, et *formaliter* pro tristitia deficientium sibi vel amicis, hic sumitur proprie. Ad hujusmodi namque tristitiam spectat et zelus *concupiscentiæ*, et zelus *amicitiæ*: ille enim tristatur de defectu singularitatis, vel excellentiæ, vel quietæ fruitionis; iste de defectu alicujus boni amico. Et utrumque tristitia ex amore oppositi boni procedit, et contra ingerentes hujusmodi mala solicitat. (Cajetanus).

liter etiam qui quærunt excellentiam moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impedientes excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur (Psalm. XXXVI, 1); *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiæ quærit bonum amici; unde quando est intensus facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud (III. Reg. XIX, 14): *Zelatus sum pro Domino exercituum*; et (Joan. II) super illud: *Zelus domus tuæ comedit me*, dicit Glossa, quod *bono zelo comeditur qui quælibet prava quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat et gemit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, inquantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit, quod quædam parva bona non possunt integre simul possideri a multis et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his quæ integre possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis quam odii.

ARTICULUS V.

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit passio læsiva: Languor enim significat læsionem quamdam languentis: sed amor causat languorem; dicitur enim (Cant. II, 5); *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*: ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam resolutio: sed amor est liquefactivus; dicitur enim (Cant. V, 6); *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est*: ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est; sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim cap. VII Cœl. Hier. inter cæteras proprietates ad amorem Seraphin pertinentes, ponit *calidum*, et *acutum*, et *superfervens*; et Cant. VIII, 6, dicitur de amore, quod *lampades ejus* sunt *lampades ignis atque flammarum:* ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed contra est, quod dicit Dionysius, cap. 4, de Div. Nom. quod *singula seipsa amant contentive*, id est, conservative: ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XVI, a. 1 et 2, et qu. XXVII, a. 1), amor significat coap-

---

(1) (CONCLUSIO. *Amor cujusque boni convenientis, ut Dei, perficit amantem, disconvenientis vero, sicuti peccati amor, amantem lædit; generaliter tamen propter excessum immutationis corporalis omnis amor læsivus dici potest.)*

Alter effectus amoris est læsio amantis, prout in terminis conclusionis patet. Observa autem hanc læsionem non esse ex parte *veri boni*, quod potius perficit amantem, sed ex parte *falsi boni*.

tationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur, sed magis, si sit possibile, perficitur, et melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ IX, 10; *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitus. Quantum vero ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quod amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis (1).

Ad ea vero quæ in *contrarium* objiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio, fruitio, languor et fervor.* Inter quæ primum est *liquefactio,* quæ opponitur congelationi: ea enim quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est (art. 2). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed liquefactio importat quamdam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio;* si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem* (unde et Tullius, in 3 De Tuscul. quæst., maxime tristitiam ægritudinem nominat) et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem.* Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum; sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

(1) Hoc autem secundario accidit ex passione amoris, cum scilicet amor fuerit adeo vehemens, ut sit etiam nimius, et ideo sit etiam noxia adjuncta immutatio corporis. Quod potest obiter observari in quorundam gratiam, qui commentantur Beatam Virginem non ex alio morbo, quam ex vehementi passione amoris et desiderii, quo flagrabat videndi Filii, extremum diem obiisse.

ARTICULUS VI.

Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est (qu. XXVI, art. 2): sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione, sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur in III Ethic. (cap. 5): ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motus et actionis in omnibus animalibus, ut patet in III de Anima, (text. 48): si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superfluæ.

3. Præterea, nihil causatur simul a contrariis causis: sed quædam fiunt ex odio: non ergo omnia sunt ex amore.

(1) De his etiam *Sent* III, dist. 27, quæst. I, art. 1 corp.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, cap. 4. de Div. Nom. quod *propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt* (1).

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est (qu. I, art. 1 et 2). Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique: unde manifestum est, quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Sic enim Dionysius loquitur de amore in IV cap. de Div. Nom. (lect. 12).

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est (qu. XXV, art. 2), causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passiones: unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa; unde non superfluunt aliæ passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur (qu. seq. art. 2).

QUÆSTIO XXIX.

DE ODIO.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de odio.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum causa et objectum odii sit malum.—2.° Utrum odium causetur ex amore.—3.° Utrum odium sit fortius quam amor.—4.° Utrum aliquis possit habere odio seipsum.—5.° Utrum aliquis possit habere odio veritatem.—6.° Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I.

Utrum causa et objectum odii sit malum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, inquantum hujusmodi, bonum est: si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile; unde in laudem quorumdam dicitur II. Mach. III, 1, quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, et animos odio habentes mala:* si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum: sed idem diversis

---

(1) (CONCLUSIO. *Quodlibet agens ex amore agit quodcumque agit, cum ex intentione finis et boni operetur.)*

Omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore. Loquitur de amore generaliter prout comprehendit sub se amorem intellectualem, rationalem, animalem, naturalem. Quæ doctrina, ait Sylvius, tam est generalis, ut omnes etiam passiones ab amore diversæ, ex amore oriantur; ac per consequens illæ actiones quæ ab alia quam ab amoris passione causantur, etiam ex amore causantur. Si autem loquamur de amore, prout est passio, sic amor non est causa omnium quæ amans agit, cum homines multa faciant ex electione, et quædam ex ignorantia; hujusmodi autem non fiunt ex passione amoris.

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. XII, art. 4 corp.

est odibile et amabile: ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori: sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est (qu. XXVI, art. 1): ergo objectum odii est malum (1).

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam (2), sicut supra dictum est (qu. XXVI, art. 1). In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis; ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quædam appetitus ab id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens, inquantum hujusmodi, habet rationem boni, ita omne repugnans, inquantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii (1).

Ad primum ergo dicendum, quod ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, inquantum est *hoc ens* determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc, unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum; unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile et odibile diversis; secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ; secundum appetitum vero animalem, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

---

(1) (Conclusio. *Sicut bonum est objectum et causa amoris, ita malum est objectum et causa odii.)*

In hoc articulo notat Cajetanus, quod sicut amor dividitur in amorem amicitiæ et concupiscentiæ, ita et odium. Et odium quidem oppositum amori concupiscentiæ innominatum est, et potest vocari odium *abominationis*: odium vero oppositum amori amicitiæ vocatur odium *inimicitiæ*. Et sicut quia amare est velle bonum alicui, duo ex parte objecti includit, scilicet ly *bonum* et ly *alicui*, ita in odii objecto duo claudduntur, scilicet *malum* et *persona*. Unde in odio inimicitiæ duo sunt distinguenda; inimicus scilicet, quem odio abominamur, et malum quod ei volumus, et prosequimur tamquam bonum nobis, sed tamquam malum ei quem odio habemus. Igitur odio inimicitiæ, inimicus est objectum odii, malum vero quod ei cupimus est objectum boni vel prosecutionis. Videtur sane, ait Valentia, istud odium esse quædam concupiscentia, qua animal seu homo æstimet sibi esse conveniens hoc, ut res ipsi repugnans, subjaceat alicui malo. Quomodo autem nihilominus differat istud odium inimicitiæ a passione iræ, quæ et ipsa respicit quamdam mali retributionem, videbimus infra.

(2) Quæ sic vocatur quia intra ipsummet appetentem est, sive apprehensio appetentis ipsius qua objectum appetibile per seipsum cognoscit, sive sensu duntaxat, sive intellectu.

(1) Non quod sit vere ac realiter malum in seipso, sed quod ut malum alicui apprehendatur, et sic odio habeatur, sicut insinuatur mox ad 1, et expressius ad 2.

ARTICULUS II.

Utrum odium causetur ex amore (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis (cap. de *Simul.*): sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur: ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius: sed amor et odium sunt contraria: ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris: sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum a malo, amor vero accessum ad bonum: ergo amor non est causa odii.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIV de Civ. Dei, (cap 7 et 9), quod *omnes affectiones causantur ex amore*: ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum; odium vero consistit in quadam repugnantia vel dissonantia. Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quam quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior. odio, et quod nihil odio habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti quod amatur: et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, et causa ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quædam vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis, et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quam accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi inquantum est in substantia. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter: unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia. Ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium: et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in exe-

---

(1) De his etiam supra, quæst. XXVIII, art. 6 ad 3, et infra, art. 3 corp. et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 19.

(2) (CONCLUSIO. *Cum nihil odio habeatur nisi hoc quod adversatur bono convenienti, quod antea amabatur, omne odium ex amore nasci necesse est.)*

Hoc admiratione dignum est, videlicet, odium, quantumvis sit ab amore diversum, eique contrarium, ab eo tamen generari, nasci, ac educari: amor enim quoddam pondus animi est, unde sicut ab eodem pondere producitur, et accessus ad centrum, et recessus a puncto, quod centro opponitur; ita et ab eodem amore fit, et quod animus inclinetur in bonum, ipsique commensuretur, coaptetur, conformetur, et in illo sibi complaceat; et quod ea, quæ bono amato repugnant, repugnent quoque amanti, displiceant, et ingrata sint, in quo sita est ratio odii. Hinc est, quod odium mortis in nobis oritur ex amore vitæ, odium infirmitatis ex amore salutis, odium belli ex amore pacis; etc. (Puig, Xarrie).

cutione prius est recedere ab uno termino quam accedere ad alterum terminum, sed in intentione est e converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quam ad executionem; et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

Utrum odium sit fortius quam amor.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII quæst. (qu. 36): *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem: ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur a fortiori: sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium: ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur: sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestiæ abstinent a delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in lib. LXXXIII quæst. (loc. cit.): ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quam malum, quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali: ergo amor est fortior odio (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, ut supra dictum est (art. præc.): unde impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulterius quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quam in ea quæ sunt ad finem: recessus autem a malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem: unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quam in malum. Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo; primo quidem, quia odium est magis sensibile quam amor (1). Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso *immutari*. Unde calor febris hecticæ (2), quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ; quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, si-

---

(1) (Conclusio. *Cum odium effectus sit amoris, amor ipso fortior et potentior est simpliciter; licet odium interdum magis sentiatur quam amor.)*

Clara est. Notat autem Cajetanus, quod prima ratio quare odium videtur fortius movere, consistit in hoc, quod odium magis consistit in immutatione, quam amor. Cum dicit quod odium non est fortius amore, sed e converso, intelligitur non de quocumque odio relato ad quemcumque amorem, sed de conjugatis. Quilibet enim amor habet vinctum odium sibi oppositi, et e converso, et de his est sermo comparativus. Et manifestat fortitudinem odii super amorem extraneum, esse non ex se, sed ex amore ejus causa superante illum alterum amorem, ut in responsione ad primum et secundum exprimitur. Et sic ex prima ratione, odium magis quodammodo incitat, quam conjugatur amor, quia magis sentitur; et ex secunda magis quam extraneus amor, quia agit virtute amoris majoris.

(1) Quoad odium saltem quod sensum afficere natum est, vel in sensum aliquo modo redundare.

(2) Hoc est habitualis juxta græcum ἑκτική, quæ sic nempe vocatur quia tenacius insidet ac est permanentior et firmior, indeque sensim corpus et paulatim consumit.

cut Augustinus dicit, X de Trin. (cap. 12), quod *amor non ita sentitur, cum non prodit cum indigentia.* Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur, quam convenientia ejus quod amatur. Secundo, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvitate, quibus proportionantur opposita odia: unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum, nam amor voluptatis est minor quam amor conservationis sui ipsius (1), cui respondet fuga doloris; et ideo magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium numquam vinceret amorem, nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quam amicum, et propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit habere odio seipsum (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. X, 6; *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam:* sed multi diligunt iniquitatem: ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum: sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, puta illi qui interimunt seipsos: ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit, II de Consol. (prosa 5), quod *avaritia facit homines odiosos;* ex quo potest accipi quod omnis homo odit avarum: sed aliqui sunt avari: ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Eph. V, 29, quod *nemo unquam carnem suam odio habuit* (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Divin. Nom. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est (qu. XXVI, art. 4). Unde necesse est quod aliquis amet seipsum; et impossibile est quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo. Per accidens tamen contingit quod aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter: uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id, quod est principalius in ipso; unde

---

(1) Nisi apud perversos quosdam ac depravatos naturalis ordinis corruptores, quorum exempla passim extant, perire malentium quam sine voluptate vivere.

(2) De his etiam 2-2 quæst. XXV, art. 7 et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 2, et *Ps.* X, et *Eph.* V, lect. 6.

(1) (Conclusio. *Cum omnia in proprium bonum per amorem inclinentur et tendant, impossibile est aliquem seipsum simpliciter odisse.)*

Clara est. Unusquisque enim seipsum naturaliter amat, et numquam seipsum odit; imo amore sui ipsius in omnibus agit. Per accidens autem potest aliquis seipsum odio habere, ut explicatur in littera.

civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem quod aliqui æstimant se maxime esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod æstimant se esse; sed odiunt id quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult et facit malum, nisi inquantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, inquantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum, sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat: vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi; quinimo causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim, et ens, et verum convertuntur; sed aliquis non potest habere odio bonitatem: ergo nec veritatem.

2. Præterea, *omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met: sed scientia non est nisi verorum: ergo veritas naturaliter desideratur et amatur: sed quod naturaliter inest, semper inest; nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4), quod *homines amant non fictos*; sed nonnisi propter veritatem: ergo homo naturaliter amat veritatem; non ergo eam odio habet.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Gal. IV, 16; *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis* (1).

Respondeo dicendum, quod *bonum* et *verum* et *ens* sunt idem secundum rem, sed differunt ratione: bonum enim habet rationem appetibilis, non autem ens vel verum, quia bonum est *quod omnia appetunt*. Et ideo bonum, secundum rationem boni, non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari. Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus. Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, inquantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi *entis* et *veri*, sicut adversatur rationi *boni*. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato; uno modo secundum quod veritas est cau-

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXXIV, art. 1 corp.

(1) (Conclusio. *Non potest veritas in universali a quoquam odio haberi, sed in particulari potest secundum quod repugnat bono amato.)*

Ens et verum, si in universali considerentur, non possunt odio haberi; quia ens et verum non sunt disonantia rebus sed communia omnibus. Sed ens et verum in particulari considerata, puta, quoddam ens, et quoddam verum, possunt odio haberi, inquantum scilicet habent rationem contrarii et repugnantis bono amato.—Ergo veritas per accidens, idest, ratione alterius, puta repugnantiæ, potest odiri, non autem veritas per se, idest, ratione qua veritas est.

saliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum a prosecutione amati, sicut si aliqui vellent non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent, ex quorum persona dicitur (Job, XXI, 14); *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius; puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus in X Confess. (cap. 23), quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem*.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile; propter quod dicit Augustinus (loc. cit.), quod *amant eam lucentem*: sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, inquantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquid possit haberi odio in universali (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione: sed sensus non potest apprehendere universale: ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat: sed communitas est de ratione universalis: ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum; malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in VI Metaph. (text. 8). Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale a particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 4), quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque* (1).

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui; uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis: alio autem modo dicitur de natura, cui talis intentio attri-

---

(1) De his etiam supra, art. 5 corp.

(1) (Conclusio. *Cum ovis non modo hunc lupum, sed in genere lupum odio habeat, odium non tantum ad particulare, verum etiam ad universale se extendere potest.*)

Hanc conclusionem sic explicat Sylvius.—I. Universale non potest haberi odio pertinente ad appetitum sensitivum, loquendo de universali secundum quod subest intentioni universalitatis, sive prout consideratur ut universale, abstractim a singularibus: quia in universale sic consideratum nulla potentia sensitiva ferri potest: cum tale universale fiat per abstractionem a materia individuali: omnis autem potentia sensitiva radicetur in tali materia, ideoque non possit ferri in tale abstractum.—II. Quantum ad odium partis sensitivæ, aliquid potest haberi odio in universali, si loquamur de universali, secundum naturam quæ est communis, et cui attribuitur universalitas. Ratio est, quia virtus sensitiva potest ferri in universale sic consideratum: et nihil eam astringit, ut semper feratur in illud per actum amoris: ergo ferri potest per odium.—III. Odium secundum quod est in parte intellectiva seu voluntate, potest esse respectu universalis utroque jam dicto modo accepti, quia tale odium consequitur universalem apprehensionem intellectus.

buitur: alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo. Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visus est color secundum genus, non quia visus cognoscit colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori, inquantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex natura communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi; unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis, actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit (loc. cit.); *Ira semper est ad aliquid particulare, odium vero potest esse ad aliquid in genere.* Sed odium secundum quod est in parte intellectiva, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale, prout est universale; apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis, et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de universali secundum quod substat intentioni universalitis; sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de concupiscentia.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.—2.° Utrum concupiscentia sit passio specialis.—3.° Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.—4.° Utrum concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS I.

Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, et, ut dicitur Sap. VI, 21; *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*: sed appetitus sensitivus non potest ferri ad sapientiam: ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo; imo Apostolus dicit, ad Rom. VII, 18; *Non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum*: sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud (Ps. CXVIII, 20); *Concupivit anima mea desiderare justifica-*

(1) De his etiam infra, quæst. XXXII, art. 3 ad 3, et Sent. II, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. fin.

tiones tuas: ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum: ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est, quod Damascenus dicit, (Orth. fid. lib. II, cap. 12), quod *irrationale obediens, et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram: hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva*: ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I Rhetor. (cap. 11,) *concupiscentia est appetitus delectabilis.* Est autem duplex delectatio, ut infra dicetur (qu. XXXI, art 3 et 4); una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo: unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat: unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum, interdum concupiscentia nominatur, vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. LXXXIII, 3, dicitur; *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod uni-

---

(1) (CONCLUSIO. *Concupiscentia, cum sit rei secundum sensum delectabilis appetitus, in vi concupiscibili sensitivi appetitus proprie est.)*

Docet concupiscentiam, proprie loquendo, esse in appetitu sensitivo: et quidem in ea ipsius parte, quæ vocatur concupiscibilis. Non sumitur autem hic concupiscentia, pro appetitu in genere, ut rationalem simul et sensitivum, complectitur: neque etiam vel pro ipso appetitu sensitivo, vel pro illa ejus portione quæ dicitur vis seu appetitus concupiscibilis, neque pro fomite, qui est vitium naturæ per peccatum corruptæ, hominem incitans ad omnis genus peccati, qui frequentissime vocatur concupiscentia, et est etiam in renatis: neque pro hujus fomitis ea parte quæ versatur circa delectationes carnis: neque etiam pro appetitione naturali, secundum quam unaquæque potentia appetit proprium bonum. Sed concupiscentia hic accipitur pro illo actu appetitus concupiscibilis, qui versatur circa bonum delectabile secundum sensum, illud desiderando, et aliter vocari solet desiderium vel prosecutio: estque aliquando bona, aliquando mala. Habet autem se ad amorem, tamquam illum consequens, simili fere modo quo ad qualitatem naturalem sequitur motus. Nam amor est prima inclinatio in bonum, ejusque complacentia; ex qua deinde nascitur desiderium seu concupiscentia illud habendi. Ad delectationem vero habet se concupiscentia instar motus naturalis ad quietem naturalem: si enim bonum desideratum assequatur appetitus, in eo delectatur et quiescit. Definiri autem potest concupiscentia, prout hic de illa agitur, quod sit appetitio boni absentis secundum sensum delectabilis. (Sylvius).—His positis conclusio recte probatur in textu.

quique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit passio specialis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ secundum Philosophum in I Rhetor (cap. 11): ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII quæst. (qu. 33), quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*; et sic ab amore non distinguitur: omnes autem passiones specialis ab invicem distinguuntur: ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 2): sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 12,) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiam; similiter expectatum malum, timorem, præsens vero tristitiam*; ex quo videtur quod, sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili: non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passiones concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tamquam passio specialis (1).

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est. (qu. XXIII, art. 1), bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passiones concupiscibilis distinguuntur. Diversitas autem objecti potest attendi, vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem (2) differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differen-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 3 corp.

(1) {CONCLUSIO. *Concupiscentia est passio sensitivi appetitus ab amore a quo nascitur, et delectatione in quam tendit, secundum speciem diversa.*}

Hic agitur de distinctione passionum in genere naturæ tantum. Concupiscere enim delectabile in propria, vel aliena uxore, in genere naturæ distinguuntur solo numero, sub eadem naturæ specie existentes, sed in genere moris sunt diversarum specierum, imo diversorum generum virtutis et vitii.—Quod in fine corporis dicit, "concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero," recte intelligitur de delectabilibus solo numero distinctis, et convenientibus in una ratione delectabilis secundum sensum, sic enim verum est, quod distinguunt concupiscentias numero et non specie, cujusmodi delectabilia sunt hoc vinum et illud vinum. Si autem delectabilia numero diversa distinguuntur in ratione delectabilis, tunc etiam causant distinctionem specificam in genere moris, ut patet infra qu. XXXI, art. 8, ad 3.

(2) In genere naturæ nempe, non in genere moris.

tiam passionum, secundum quam passiones specie differunt. Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens; nam secundum quod est præsens, facit in ipso quiescere, secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, inquantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; inquantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem. Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et a delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud, facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus. Vel aliter dicendum est, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri; unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum, quod passio quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est, quæ (1) ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum Sed quia est mali absentis (2), sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor, sicut et quandoque cupiditas loco spei: quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum ponitur spes et timor, quæ respiciunt bonum vel malum arduum.

(1) Ita codd. et edit, passim. Edit. Patav. an. 1712, *quia*.

(2) Ita edit. passim. Codd. Al., Camer., Tarrac. aliique; *mali et absentis*.

ARTICULUS III.

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales et aliquæ non naturales (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est (art. 1): sed appetitus naturalis dividitur contra animalem: ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum, quæ quidem diversitas sub arte non cadit: sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum: non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, *ratio* contra *naturam* dividitur, ut patet in II Phys. (text. 59); si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis: sed hoc esse non potest, quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad volun-

(1) Per concupiscentias naturales non intelliguntur illæ, quæ sunt absque omni cognitione vel apprehensione, ut in omnibus rebus adest amor naturalis; sed illæ quæ sic deserviunt necessitati naturæ pro ea sustentanda, ut appetitus sit in eas velut ex naturali instinctu determinatus.

De his etiam infra, quæst. XXXI, art. 3, et quæst. XLI, art. 3 corp. et quæst. LXXVII, art. 5 corp. et 2-2, quæst. CXVII, art. 5 ad 2.

tatem, quæ est appetitus rationis: non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est, quod Philosophus in III Eth. (cap. 11), et in I Rhet. (cap. 11), ponit quasdam concupiscentias *naturales*, et quasdam *non naturales* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile; uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur *naturalis*: alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur *non naturalis*, et solet magis dici *cupiditas*. Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus (Eth. loc. cit.) vocat eas *communes et necessarias*. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens præter id quod natura requirit. Unde et in I Rhet. (loc. cit.) Philosophus dicit primas concupiscentias esse irrationales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in III Eth., *propriæ et appositæ*, scilicet supra naturales (1).

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum; et secundum hoc cibi et potus, et hujusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium a non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis, inquantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas aprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens

---

(1) (Conclusio. *Ex concupiscentiis aliæ sunt naturales, hominibus et brutis communes, quibus secundum sensus apprehensionem, bonum conveniens naturæ insequuntur; aliæ supra naturam, sive non naturales, quibus movemur ad ea bona quæ in ratione, vel supra rationem sunt).*

Ad horum intelligentiam observandum est, concupiscentias naturales non sic vocari eas quæ sunt absque omni cognitione vel apprehensione, quomodo in omnibus rebus est aliquis amor naturalis; sed quæ sic deserviunt necessitati naturæ pro ea sustentanda, ut appetitus sit in eas naturaliter determinatus; in quas proinde non fertur ex judicio et apprehensione rationis, sed velut ex naturali instinctu, simul atque aliquid fuerit apprehensum ut conveniens absoluta et simplici apprehensione, ut liquet ex responsione ad 1, et

---

2. Non naturales dicuntur, non quæ sunt contra naturam, sed quæ non sunt ejus boni quod immediate ad sustentationem naturæ pertineat, velut necessarium ad illam; atque ita non sequuntur naturæ instinctum et simplicem apprehensionem, sed judicium et apprehensionem rationis. Hinc Aristoteles primas illas concupiscentias vocat *irrationales*, secundas vero *cum ratione*. Illæ sunt communes hominibus et aliis animalibus, istæ sunt propriæ hominum.

Sæpe in Scriptura Sacra et apud alios auctores, quando prava concupiscentia vituperatur, vocabulum hoc videtur accipi pro quocumque amore inordinato, ut I. Joan. II, 16: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

(1) Al., *supernaturales*. Codices Alcan. et Camer., *super naturales*.

absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhet. (loc. cit.) vocat *irrationales;* et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ *non naturales*, quæ propter hoc in Rhet. (ibid.) dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in I dictum est (I, qu. LXXVIII, art. 4); et secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV.

Utrum concupiscentia sit infinita.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est bonum, quod habet rationem finis: qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in II Metaph. (text. 8): concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore: sed infinitum, cum sit improportionatum (1), non potest esse conveniens: ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum: sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum: ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quod nunquam fieret delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Polit. (cap. 6), quod *in infinitum* (1), *concupiscentia existente, homines infinita desiderant* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit, natura vero semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nun-

(1) Cod. Alcan., *non proportionatum*. Perperam edit. Rom. *proportionatum*.

(1) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav.—Nicolai, *infinita*.—Edit. Rom. *infinito concupiscentiæ existente*.

(2) (CONCLUSIO. *Cum naturalis concupiscentia sit ejus quod requirit natura, quæ semper ad aliquid finitum et certum tendit, non potest esse infinita in actu, licet in potentia secundum successionem infinita dici possit: non naturalis vero concupiscentia, quæ videlicet non naturam, sed rationem sequitur, quæ in infinitum procedere potest, prorsus infinita est).*

Concupiscentiam esse infinitam, potest intelligi dupliciter, scilicet *objective* et *subjective*, seu ex parte *objecti*, et ex parte *actus*. Ex parte quidem actus esset infinita, vel intensive, vel secundum successionem: et neutro modo hic directe quæritur; communia namque hæc sunt naturalibus. Ex parte autem objecti infinita esset, si haberet objectum infinitum vel secundum perfectionem, vel secundum numerum, vel secundum quantitatem continuam manentem, vel successivam. Et in hoc sensu hic quæritur, an concupiscentia sit infinita. (Cajetanus).

Infinita ergo concupiscentia hic vocatur, non quæ secundum entitatem est infinita (quo modo nihil præter Deum posse esse infinitum, ex I. p. qu. 7, notum relinquimus), sed quæ secundum objectum infinita est: non sic quasi desideret objectum revera infinitum, quatenus infinitum, sed quia in suo objecto (quod semper accipit ut quoddam finitum) desiderando nullum ponit terminum. Quo modo etiam concupiscentia finis dicitur infinita, propterea quod finis desideretur sine aliquo termino, quantum potest haberi; cum concupiscentia mediorum sit finita, quia media non desiderantur sine termino, sed quantum conducunt ad finem. (Sylvius.)

quam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem, ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcumque aliud quod natura requirit, quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Joan. IV, 13; *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.* Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequitur enim rationem, ut dictum est (art. præc.); rationi autem competit in infinitum procedere (1). Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest. Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum in I Politic., (cap. 6), quare quædam concupiscentia sit finita et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat. Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necesitatem vitæ, ut Philosophus dicit (ibid.). Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum, vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu (1); vel quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia *infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere;* ut dicitur in III Phys. (text. 63).

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, inquantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum, inquantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur quod omnia consequatur quæ concupiscit; sed quod in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur (2).

---

(1) Alio sensu concupiscentia vocatur infinita, quæ passiones inordinatas sequitur, estque etiam appetitus inordinatus, qui nulla re creata satiari adæquate potest, ut supra probavimus, quæst. II. Hoc etiam patet Prov. XXX, 15: *Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes, Affer, affer*; quod de avaritia et luxuria interpretatur Bossuet. Et de avaritia scribit Beda: *Hydropisis recte comparatur diviti avaro, qui, quanto est copiosior divitiis, quibus non bene utitur, tanto ardentius illa concupiscit.* Non solum autem Scriptura et Patres, sed ipsi pagani philosophi graviter deplorant conditionem hominis in eo quod ejus cupiditates sunt infinitæ, cum brutorum sint moderatæ. Sane Hypocrates in Epist. ad Damagetum: *Animalia bruta,* inquit, *cum suæ cupiditatis satura sunt, pro tempore acquiescunt, nec ut plus habeant, quærunt. Nullus umquam leo humi taurum abscondit... At hominis, ut se expleat, nec dies, nec noctes satis sunt.* Vide etiam Senecam, epist. 73, et Plutarchum in libro de cupiditate divitiarum.

(1) Ita editi passim. Al., *simul.* Neutrum haberi in quibusdam codd. et editis, notat Garcia.—Cod. Alcan., *prout semel concupiscimus in actu.*

(2) Ita Garcia, Nicolai, et posteriores editiones. Edit. Rom. cum. cod. Alc. *Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.*

QUÆSTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE.—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitia.

Circa delectationem vero consideranda sunt quatuor: primo, de ipsa delectatione secundum se; secundo, de causis delectationis; tertio, de effectibus ejus; quarto, de bonitate et malitia ipsius.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum delectatio sit passio.—2.° Utrum sit in tempore.—3.° Utrum differat a gaudio.—4.° Utrum sit in appetitu intellectivo.—5.° De comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.—6.° De comparatione delectationum sensitivarum ad invicem.—7.° Utrum sit aliqua delectatio non naturalis.—8.° Utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio sit passio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Damascenus enim (Orth. fid. lib. II, cap. 22) distinguit operationem a passione, dicens quod *operatio est motus qui est secundum naturam, passio vero est motus contra naturam*: sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 12) et X, (cap. 4): ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur in II Physic. (text. 19), et in III de Anima, (text. 54): sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse; causatur enim delectatio ex bono jam adepto: ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quadam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur in X Eth. (cap. 4): sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in VII Physic. (text. 16), et in II de Anima, (text. 58): ergo delectatio non est passio.

Sed contra est, quod Augustinus in X de Civ. Dei, (cap. 6), et XIV, (cap. 8) ponit delectationem, sive *gaudium*, vel *lætitiam*, inter alias passiones animæ (1).

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est (qu. XXII, art. 3). Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere de-

(1) De his etiam infra, art. 1 ad 2, et art. 5 corp. fin. et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I.

(1) (Conclusio. *Delectatio, cum sit motus in appetitu animali consequens apprehensionem sensus, animæ passio est.*)

Delectatio est quies appetitus in bono possesso. Si appetitus sit rationalis, est delectatio spiritualis; si appetitus sensitivi, est delectatio sensibilis, quæ sola est passio, quia sola est cum transmutatione corporali. Dicitur *quies appetitus*, quod non accipitur privative pro cessatione ab omni actu, sicut accidit in insensibilibus rebus, quæ cum ad suum finem vel perfectionem pervenerint, id non sentiunt, et ideo censentur quiescere per solam cessationem motus, sicut corpus quod pervenit ad centrum suum; verum sicut cognoscitiva, quæ cum pervenerint ad id quod appetebant, id percipiunt seu cognoscunt, et ex ista cognitione, seu sensu, causatur quidam motus animæ in bono præsenti complacentis et quiescentis: iste vero motus est delectatio. Definitionem ab Aristotele traditam recte S. Doctor explicat in littera.

lectationi; nam sicut Philosophus dicit in I Rhet. (cap. 10), *delectatio est quidam motus animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem.*

Ad cujus intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus, aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus; et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidam motus animæ in apppetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est motus animæ, ponitur in genere; per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, id est, in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni: per hoc autem quod dicitur simul tota, ostenditur (1) quod constitutio non debet accipi prout est *in constitui*, sed prout est *in constitutum esse* (2), quasi in termino motus. Non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in VII Eth. (cap. 12). Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio. Sic ergo patet quod, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, delectatio est passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in II de Anima, (text. 2, seq. et) et ideo quando constituuntur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in perfectum esse, ut dictum est (in corp). Sic ergo cum dicitur quod delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam (1).

Ad secundum dicendum, quod in animali duplex motus considerari potest; unus secundum intentionem finis qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, esset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appettitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt ægritudines corporales, et tristitia et timor in anima, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra dictum est (qu. XXII et XXIII, art. 1), et secundum hoc delectatio dicitur passio.

---

(1) Al., *ostendit.*

(2) *In constitui* res esse dicitur, quando incipit constitui, sed nondum omnino constituitur. Dicitur in *constitutum esse*, quando complete perficitur. Similiter *in fieri* res esse dicitur, dum incipit esse, sed nondum tota est. *In facto* esse dum est *complete* in rerum natura cum iis partibus et constitutivis quibuscum durat et permanet.

(1) Licet autem Damascenus distinguat operationem, idest, id quod est essentialiter operatio a passione, tamen operationem per causam, idest, id quod causatur ab operatione, non distinguit a passione. Ad illud; *passio est contra naturam*, respondetur, quod non est ad propositum. Nam illud intelligitur de passionibus corruptivis in malumque tendentibus, et delectatio est

ARTICULUS II.

Utrum delectatio sit in tempore (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in Rhet. (lib. I, cap. 11), Philosophus dicit: sed motus omnis est in tempore: ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, diuturnum vel morosum dicitur aliquid secundum tempus: sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ: ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passiones animæ sunt unius generis: sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore: ergo et delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 3 et 4), quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem* (2).

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud vero, et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent; sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem, non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum *esse* subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore. Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus. Sed si illud bonum adeptum transmutationi subjaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore, nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in III de Anima, (text. 28), motus dupliciter dicitur; uno modo, quia est actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, inquantum hujusmodi, et talis motus est successivus et in tempore: alius autem motus est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore

Ad tertium dicendum, quod aliæ

---

passio perfectiva, in bonumque tendens.

(1) De his etiam infra, art. 6, corp. et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. III, et *De Ver.* quæst. VIII, art. 14 ad 12.

(2) (Conclusio. *Delectatio secundum se nunquam est in tempore; verum si sit in bono jam adepto quod transmutationi subjacet, est in tempore per accidens.)*

I. Delectatio secundum se, hoc est, ratione sui ipsius, ut delectatio est, non estin tempore, seu non mensuratur tempore, quia de ratione delectationis non est successio, cum delectatio sit in bono jam adepto, ac per consequens in termino motus.—II. Si bonum adeptum transmutationi subjaceat, delectatio quæ de illo habetur, est in tempore per accidens, ratione scilicet illius boni. Cum enim tale bonum non acquiratur nisi per successionem, operatio circa illud est successiva, ac per consequens etiam delectatio: quales sunt delectationes cibi, potus, et aliorum hujusmodi.—III. Si bonum adeptum sit prorsus intransmutabile, delectatio de ipso nec per se nec per accidens est in tempore. Sermo autem est in his conclusionibus de tempore proprie dicto, quod est mensura rerum mutabilium et successivarum: nam de tempore discreto aliter esset loquendum, ut in I. part. qu. X, notum reliquimus. (Sylvius).

passiones non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio, et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio differat a gaudio (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta; sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum: ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos: sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concuspiscentia: ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud a delectatione, videtur quod pari ratione et *lætitia*, et *exultatio*, et *jucunditas* significent aliquid aliud a delectatione; et sic erunt omnes diversæ passiones, quod videtur esse falsum: non ergo gaudium differt a delectatione.

Sed contra est, quod in brutis animalibus non dicimus gaudium; sed in eis dicimus delectationem: non ergo est idem gaudium et delectatio (2).

Respondeo dicendum, quod gaudium ut Avicenna dicit in libro suo de Anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3), ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, sicut Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 13) et Gregorius Nyssenus (Nemes. lib. de Nat. Hom. cap. 18), dicunt: *Voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis:* quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem: unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione (2) rationis concupiscere; sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 2 et 7 corp. et quæst. XLI, art. 3 corp. et *Sent.* III, dist. 17, quæst. XLI, art. 2 ad 3, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. I ad 3.

(2) (Conclusio. *Differunt delectatio, quæ etiam brutis attribuitur, et gaudium quod consequitur delectationem, quæ sit secundum rationem.)*

Gaudium differt a delectatione, sicut species a genere. Delectatio magis late patet quam gaudium: nam delectatio est de his omnibus quæ animal concupiscit secundum naturam, sed gaudium non habet locum nisi in his quæ concupiscimus secundum rationem. Cæterum, quia homo non tantum est rationalis, sed etiam sensitivus, ita gaudere potest non tantum de his quæ concupiscit secundum rationem, sed insuper de his quæ concupiscit secundum naturam et secundum sensum; et propterea de quibuscumque est in homine delectatio, potest etiam in eo esse gaudium.

(2) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav. 1698.—Edit. Patav. 1712, cum Garcia; *directione.*

bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur a delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est (qu. præc. art. 3).

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod *delectatio* respondeat concupiscentiæ, et *gaudium* respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam *lætitia* imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia: *exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; *jucunditas* vero dicitur a quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in I Rhet. (cap. 11,) quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva: ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea, delectatio est passio quædam: sed omnis passio est in appetitu sensitivo: ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea, delectatio est communis nobis et brutis: ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed contra est, quod in (Psal. XXXVI, 4) dicitur; *Delectare in Domino:* sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus: ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur *voluntas*. Et secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur *gaudium*, non autem delectatio corporalis. Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quod delectatio appetitus sensibilis est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Augustinus in XIV, de Civ. Dei, (cap. 6,) dicit, quod *cupiditas et lætitia nihil est aliud quam voluntas in eorum consecutione quæ volumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi sensibile ponitur communiter pro quacumque apprehensione; dicit enim Philosophus in X Ethic. (cap. 4,) quod *secun-*

(1) De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 1 corp. et *Sent.* I, dist. 45, art. 1 corp. et III, dist. 49, quæst. III, art. 1, quæst. I et II.

(1) (Conclusio. *Cum delectatio sequatur apprehensionem rationis, non solum in appetitu sensitivo, sed in intellectivo necesse est esse.)*

Est in appetitu intellectivo seu in voluntate illa delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem corporalis. Ad majorem intelligentiam nota discrimen inter delectationem quæ est in appetitu intellectivo, et eam quæ est in sensitivo, ut declaratur in littera.

dum omnem sensum est delectatio, similiter autem secundum intellectum et speculationem. Vel potest dici quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, inquantum est cum aliqua transmutatione corporali, et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum, sic enim etiam est in Deo et in angelis. Unde dicit Philosophus in VII Ethic. (cap. ult.), quod *Deus una simplici operatione gaudet*; et Dionysius dicit in fine Cœl. Hier. quod *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis lætitiam.*

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis; unde ibidem Dionysius dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum angelis.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philosophum in X Ethic. (cap. 2): sed plures sequuntur delectationes sensibiles quam delectationes spirituales intelligibiles: ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur: sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in VII Eth. (cap. 3,): ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam: sed delectationes spirituales non oportet refrenare; ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est, quod dicitur in (Psal. CXVIII, 103): *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 7), quod maxima delectatio est, quæ est secundum operationem sapientiæ (1).

---

(1) De his etiam infra, qu. XXXVIII, art. 4, et *Sent.* IV, dist 49, quæst. III, art. 5, quæst. I, et *Eth.* lib. I, lect. 13 corp. et *Met.* lib. XIII, lec 6.

(1) (CONCLUSIO. *Cum intellectualis cognitio perfectior et nobis carior sit, et bonum spirituale majus sit magisque dilectum, necessum est delectationes intelligibiles et spirituales majoris delectationis esse quam sensibiles et corporales, licet hæ quoad nos interdum magis sint vehementes.)*

Ad majorem intelligentiam notandum est, quod delectationis sensualis objectum est non tantum id quod sensu externo percipitur, sed etiam ipsa sensitiva cognitio; et similiter delectationis intellectualis objectum est id quod intellectu cognoscitur et ipsa cognitio intellectiva. Itaque triplici assertione conclusio in textu explicatur.—I. Si delectationes intellectuales comparentur cum sensibilibus, secundum quod oblectamur ipsa cognitione intellectus aut sensus, non dubium est, quin intellectuales sint majores quam sensuales, quia cognitio intellectiva est major perfectio quam sensitiva, et est etiam a nobis magis dilecta. Nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent; ergo magis delectamur de cognitione intellectiva

Respondeo dicemdum, quod, sicut jam dictum est (art. 1), delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ transmutatæ; motus enim est *actus mobilis a movente*. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum; unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus, non est dubium quod multo sunt majores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo; quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus enim est qui non vellet magis carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, XIV de Trin. (cap. 14.).

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum conjunctum, et id cui conjungitur, et ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale est majus quam corporale bonum, et est magis dilectum: cujus signum est, quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior et magis cognoscitiva quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam: objectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria; primo, quia sensibilia sun magis nota quoad nos quam intelligibilia; secundo etiam, quia delectatione

---

quam de sensitiva.—II. Si delectationes prædictæ comparentur secundum objecta cognitionis intellectualis, hoc est, secundum quod sunt de objecto per intellectum aut per sensum cognito, sic delectationes intellectuales sunt secundum se et simpliciter majores quam sensuales; quia proveniunt ex objecto nobiliori et ex bono magis delectabili, suntque firmiores.—III. Delectationes corporales, sive sensuales, sunt quoad nos majores quam spirituales sive intellectuales: partim quia sensibilia sunt quoad nos magis nota quam intelligibilia; partim quia delectationes corporales sunt cum transmutatione corporali; partim denique quia appetuntur ut quædam medicinæ. Et ex iis causis accidit, quod plures homines sequantur delectationes corporales quam spirituales.

sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali, quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam a superiori appetitu ad inferiorem; tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur (quæst. xxxv, art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est, quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, inquantum sunt passiones appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione, et ideo indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula, unde sunt secundum seipsas sobriæ et moderatæ (1).

(1) Quod enim corporales indigeant refrænatione, non infert, quod sint majores secundum se, sed infert quod sunt in parte sensitiva. Similiter, quod spirituales, ut sic, non indigeant refrænatione, non infert quod sint secundum se minores, seu minus vehementes, sed infert, quod sunt in parte intellectiva, ut declaratur in textu.

ARTICULUS VI.

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, qua exclusa, gaudium omne cessat: sed talis est delectatio quæ est secundum visum; dicitur enim (Tobiæ v, 12); *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?*: ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in I Rhetor. (cap. 11): sed inter omnes sensus maxime diligitur visus: ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiæ delectabilis maxime est visio: sed causa talis amicitiæ est delectatio: ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethicor. (cap. 10), quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum* (2).

(1) De his etiam 2-2, quæst. xv, art. 3 corp. et quæst. CXLI, art. 4 corp. et ad 3, et art. 7 corp. et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. II, et *De Malo*, quæst. XIV, art. 4 corp. et ad 1.

(2) (CONCLUSIO. *Delectatio visus ratione cognitionis inter sensibiles maxima est; sed delectatio tactus tum ratione utilitatis, tum quia ad eam ordinantur concupiscentiæ naturales, est simpliciter omnium aliorum sensuum delectationibus major.*)

Inter omnes delectationes illæ censentur vehementissimæ, quæ sunt secundum operationem tactus, quoniam hæ consequuntur vehementissimum amo-

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1) unumquodque, inquantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in I Metaph. (cap. 1), propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem, et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis, ideo primæ delectationes sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, inquantum diliguntur propter utilitatem sunt communes omnibus animalibus. Si igitur loquamur de delectatione sensus quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum (1). Si autem loquamur de delectatione sensus quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi: unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactus; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III Ethic. (cap. 10). Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis; quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est (art. 3), significat animalem delectationem, et hæc maxime pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio; nam delectatio, et maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiæ delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motus, inquantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit ad amandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

---

rem, utpote rerum illarum, quæ pertinent ad conservandam naturam ipsius animalis; quia delectationes tactus sunt magis naturales, cum ad eas ordinentur concupiscentiæ naturales cibi, potus, venereorum, et aliæ hujusmodi. Sed delectatio visus est secundum quid major, in quantum visus inservit ad acquirendas plures cognitiones. Unde oculi directe deserviunt intellectui.

(1) Propter allatam rationem quia objecta plura et distinctius repræsentat. Quod autem tactus propter utilitatem plusquam alii sensus nos delectet quasi ad conservationem vitæ ordinatus, maxime locum habet in gustu qui est species quædam tactus, vel aliquam analogiam habet cum tactu; sicut et sequentia insinuant. (Nicolai).

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit non naturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus: sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali: ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali; nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum: sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in V Met. (text. 6): ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita (art. 1); sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est, qui est ad terminum naturalem; ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 12), quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam* (1).

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur *quod est secundum naturam*, ut dicitur in II Physic. (text. 4 et 5). Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod condividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipue quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), vel secundum speciem (sicut venereorum usus), dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam specie, fieri per accidens naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat: ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et e converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

(1) (Conclusio. *Cum quædam delectationes sint contra naturam, etiam quasdam non esse naturales necesse est.*)

Distinguit recte delectationes non naturales, quæ hic dicuntur illæ quæ non conveniunt naturæ hominis simpliciter loquendo, ideoque non sunt secundum naturam, sed potius contra vel præter illam. Quod dicitur in argumento secundo *omne violentum est contristans*, verum est si intelligatur id quod omnino est violentum, non tantum ex parte naturæ, sed etiam ex parte agentis.

ARTICULUS VIII.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum; objectum autem delectationis est bonum: cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Prædicamentis (cap. De oppos.), videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum, ut probatur in x Metaph. (text. 17): sed delectationi contraria est tristitia: non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur: sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in x Metaph. (text. 13): ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, *ea quæ se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philosophum (ibid) *sunt contraria*: sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in x Ethic. (cap. 5): ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ (1).

Respondeo dicendum, quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est (art. 2), proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in v Physic. (text. 54): unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia, non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nihil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ, sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quieti autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in v Physic. (text. 54 et seq). Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea in

---

(1) (Conclusio. *Cum aliquæ delectationes se impediant, necesse est quoque aliquas aliis esse contrarias*).

Veritas conclusionis præcipue locum habet in delectationibus sensualibus. Ali quando etiam contingere potest quasdam delectationes spirituales seu virtuosas se impedire, in quibus tamen non est contrarietas, sed tamen quod hæc se impediant, non est propter contrariam rationem delectandi, sed solum quia non potest quispiam simul intendere multis, et propterea sunt incomposibiles propter distractionem attentionis agentis, non autem per viam contrarietatis. Observandum ergo quod illæ delectationes censentur esse contrariæ, quæ se impediunt propter contrariam rationem delectandi, quæ est in objectis; ut propterea una expellat aliam ab eodem subjecto velut secundum se incomposibilem, cujusmodi sunt delectationes de calido, et frigido, et similes.

quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus vel passionis, ut ex supra dictis patet (qu. XXIII, art. 1).

QUÆSTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS.—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de causis delectationis; et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum operatio sit causa propria delectationis.—2.° Utrum motus sit causa delectationis.—3.° Utrum spes et memoria.—4.° Utrum tristitia.—5.° Utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.—6.° Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.—7.° Utrum similitudo sit causa delectationis.—8.° Utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I.

Utrum operatio sit causa propria delectationis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in I Rhet. (cap. 11), *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur;* requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est (qu. XXXI, art. 1): sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsæ operationes: ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissime consistit in fine adepto; hoc enim est quod præcipue concupiscitur: sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum: non ergo operatio est propria et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis: hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in I Rhetor. (loc. cit.): non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit VII et X Ethic. quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adeptionis. Utrumque autem horum in quadam operatione consistit; nam actualis cognitio operatio est quædam. Similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, quæst. III, art. 5, quæst. IV corp.

(1) (CONCLUSIO. *Cum omnis delectatio consecutionem boni convenientis et hujusmodi adeptionis cognitionem requirat, et utrumque in quadam operatione consistat, omnem delectationem ex aliqua operatione consequi necessum est).*

Est clara. Hoc tamen simpliciter verum est, si intelligatur de qualicumque operatione, quam necesse sit præcedere ante delectationem: nam saltem oportet, ut præcedat semper cognitio aliqua. Si vero hujus doctrinæ sit sensus, causam delectationis semper esse operationem aliquam, per quam res illa obtineatur, ex qua capitur delectatio, restringenda hæc doctrina erit, ut ait Valentia, ad eas tantum delectationes,

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi inquantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione: sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi, quæ quidem non essent delectabilia, nisi inquantum aprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in II Polit. (cap. 3), *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam *uti* eis vel posse *uti*; et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, inquantum sunt habita, vel facta; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, inquantum sunt proportionatæ et connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc, otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, inquantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

---

quæ percipiuntur ex perfectionibus extrinsecus accedentibus animali sive homini, et simul oportebit operationis vocabulum ita extendere, ut illo intelligatur non modo actio proprie, sed etiam passio, itemque facultas ad actionem aliquam vel passionem, ac præterea quævis conjunctio sive unio unius rei cum alia. Nam procul dubio etiam delectari possumus et solemus de ipsa nativa perfectione nostra, quam per nullam operationem acquirimus, sed natura obtinemus. Item delectamur cum tempore frigido, afficimur a calore, quo ipso non agimus aliquid, sed potius patimur. Denique delectabilis est interdum nobis ipse locus, in quo tamen non sumus per operationem, sed per conjunctionem quamdam.

ARTICULUS II.

Utrum motus sit causa delectationis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1), bonum præsentialiter adeptum est causa delectationis; unde Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 12), quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis*. Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius, secundum quod omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur in VIII Physic. (text. 24): ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipue laborem et lassitudinem inducit in operibus: sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ et lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ: ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini: sed ea quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in I Rhetor. (cap. 11): ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VIII Confess. (cap. 3); *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant*,

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

quod hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet? Ex quo accipitur quod homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus; et sic motus videtur esse causa delectationis (1).

Respondeo dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis. Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in VII Ethic. et in I Rhet. (cap. 11). Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quod natura nostra transmutabilis est; et propter hoc, quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis, quia actio continuata alicujus auget effectum; sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit; et ideo quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum: cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in IV Confess. (cap. 11): *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare ut aliæ veniant, et totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quam singula, si possent sentiri omnia.* Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis. Deficit tamen a delectationis perfectione; nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, inquantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit esse, ut supra dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quod trascendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, inquantum efficitur naturale; nam *consuetudo est quasi altera natura.* Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur a consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

---

(1) (Conclusio. *Motus est causa delectationis, quoad omnia quæ in ipsa delectatione reperiuntur).*

Per motum hic intelligitur, transmutatio aut successio aut rerum varietas. Hoc autem ex experientia constat ut patet in musica, spectaculis, ludis, temporum et locorum alternatione, choreis, peregrinationibus, et alia hujusmodi. Nam tota natura nostra est transmutabilis, et rerum varietate gaudet. Hoc autem totum intelligendum est respectu rei mutabilis, non autem respectu rerum immutabilium, contingit in beatis respectu Dei.

ARTICULUS III.

Utrum spes et memoria sint causæ delectationis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsenti, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 13): sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum: ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum: sed spes est causa afflictionis; dicitur enim Prov. XIII, 12; *Spes quæ differtur, affligit animam*: ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor: non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est, quod dicitur Rom. XII, 12; *Spe gaudentes*; et in Psal. LXXVI, 4; *Memor fui Dei, et delectatus sum* (2).

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter; uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum. Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis. Secundum autem gradum tenet delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, inquantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat, inquantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti bonum amatum, et sic in amante est per spem delectatio quædam rei amatæ, quasi esset præsens. Similiter memoria præteriti quæ habet solam conjunctionem apprehensionis, eo quod sit de eo quod jam transiit. Ratio est, quia delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercumque percipitur; memoria vero reddit præsens bonum quod fuit objectum nostræ delectationis.

---

(1) De his etiam infra, quæst. XL, art. 8, et 2-2, quæst. XXX, art. 1 ad 3, et *Met.* lib. XII, lect. 6, col. 5.

(2) (Conclusio. *Cum delectatio ex boni convenientis præsentia et conjunctione nascatur, cum memoria et spes bonum conveniens aliquo modo præsens constituant etiam memoria et spes sunt causæ delectationis.*

Spes quidem futuri est causa delectationis, quia delectatio causatur non tantum per præsentiam rei sensibilis, sed et per possibilitatem vel facultatem

centi, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, inquantum importat quamdam certitudinem realis præsentiæ boni delectantis, quam non importat nec amor nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis vel actu, quam memoria, quæ est de eo quod jam transiit.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia sit causa delectationis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii: sed tristitia contrariatur delectationi: ergo non est causa delectationis.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus: sed delectabilia memorata sunt causa delectationis: ergo tristitia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem: sed odium non est causa amoris, sed magis e converso, ut supra dictum est (qu. XXIX, art. 2): ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est, quod in Ps. XLI, 4, dicitur; *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte*; per panem autem refectio delectationis intelligitur: ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa (2).

Respondeo dicendum, quod tristitia potest dupliciter considerari; uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, inquantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem, nam carere malo accipitur in ratione boni; unde secundum quod homo apprehendit se evassise ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit XXII de Civ. Dei, quod *sæpe læti tristium meminimus et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus*; et in lib. II Confess. (cap. 3) dicit quod *quanto majus fuit periculum in prælio, tanto majus erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in VIII Phys. (text. 8); et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, inquantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristia memorata, inquantum sunt tristia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed inquantum ab eis homo liberatur; et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, inquantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 5 ad 1, et quæst. XLVIII, art. 4 corp.

(2) (Conclusio. *Tristitia secundum quod est in actu, causa delectationis esse potest inquantum memoriam rei dilectæ parit: tristitia autem in memoria existens causa fit delectationis ex subsequenti mali evasione.*

Quod in isto articulo tribuitur tristitiæ, convenit illi per accidens, quatenus per tristitiam fit apprehensio alicujus rei delectabilis; cum alioquin tristitia per se sit causa doloris, et non delectationis, sed illi contraria, ut quæst. XXXV, explicatur.

ARTICULUS V.

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum: sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ: ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis: si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, inquantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur in II Ethic. (cap. 3), quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem*: sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus: non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est, quod dicitur in secunda Canonica Joannis, 4: *Gavisus sum valde, quia inveni, filiis tuis ambulantes in veritate* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. 1), ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti. Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa: uno modo, inquantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia bene pati ab alio est delectabile. Alio modo, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, ideo in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles. Et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis et in admiratione haberi est delectabile, inquantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo, inquantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eumdem sibi; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur I. ad Corinth. XIII, 6 quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo, vel per apprehensionem, sicut in secundo modo, vel per affectionem sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum delectemur si quis boni aliquid nobis faciat, si quis nos laudet, aut honoret, actiones aliorum nobis delectabiles esse certum est.)*

Triplici ratione probat actiones aliorum esse nobis causam delectationis,—quatenus per ipsas aut consequimur aliquod proprium bonum;—aut causatur in nobis aliqua cognitio vel æstimatio proprii boni, ut cum homines laudantur ab aliis;—aut denique quia si operationes amici sint bonæ, delectamur in ipsis quasi de bono proprio, si vero operationes sint inimici, delectant quatenus apprehenduntur ut mala ipsius.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile, vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus, vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI.

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est (art. præc.): sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem: ergo magis videtur esse causa tristitiæ quam delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV Eth. (cap. 1), quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quam prodigalitas*: sed ad prodigalitatem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere a benefaciendo: cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 14), et X, (cap. 4), videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt: sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in I Rhetor. (cap. 11): ergo benefacere magis est causa tristitiæ quam delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Polit. (cap. 3), quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum* (1).

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa; uno modo per comparationem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundum hoc, inquantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, precipue amicis, sicus in bono proprio. Alio modo per comparationem ad finem; sicut cum aliquit per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi, vel a Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparationem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparationem ad triplex principium; quorum unum est facultas benefaciendi, et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, inquantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare et ideo homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; puta cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui. Omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, inquantum, est indicativa pro-

---

(1) (Conclusio. *Alteri benefacere causa est delectationis ex comparatione effectus, finis, et multiplicis benefaciendi principii.)*

Benefacere alteri tripliciter est causa delectationis: vel per comparationem ad effectum, idest, bonum quod producitur in eo cui bene fit: vel per comparationem ad finem quem homo sperat consequi ex beneficio: vel per comparationem ad triplex principium benefaciendi, nempe ex abundantia quam habet, vel ex habitu liberalitatis, vel ex motivo amoris, etc., ut explicatur in textu.

prii boni, est delectabilis; sed inquantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ, et ideo prodigalitas dicitur ese contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere et punire non est delectabile, inquantum est in malum alterius; sed inquantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, inquantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ; et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maxime delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa; uno modo inquantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est (in corp). Irato autem est delectabile punire, inquantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione; cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse, et ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi inquantum videtur pertinere ad proprium bonum (1).

(1) Ex eo quod malefacere alteri est per accidens delectabile, non fit, quod benefacere alteri non sit per se delectabile, quoniam a contrariis causis potest idem effectus provenire, si ab una per se, ab alia per accidens procedat.

ARTICULUS VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat: sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in I Rhet. (cap. 11): ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quam similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quam tristitia: sed illi qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in VII Ethic. (cap, 14): ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quam similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas, sicut patet in repletione ciborum: non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est, quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra (qu. VXXII, art. 3): amor autem est causa delectationis: ergo similitudo est causa delectationis (1).

Respondeo dicendum, quod similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, inquantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est (loc. cit.). Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; puta homo homini, et ju-

(1) (Conclusio. *Similitudo, quæ amoris est causa, delectationis quoque causa est.)*

Nullum dubium offert. Nam præter rationem allatam, similitudo importat quamdam unitatem, ita ut quod est simile alicui, sit quodammodo unum cum ipso, in eá nimirum forma in qua est simile. Per accidens tamen similitudo potest esse causa tristitiæ sicut et odii, ut explicatur in littera.

venis juveni. Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem inquantum est simile et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum. Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit dupliciter; uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum: bonum enim (præcipue corporale), ut sanitas, in quadam commensuratione consistit, et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quæddam communicatio principantis ad subjectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eo quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim et meliorum est principari et præesse. Unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio, vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur; et ideo appetitur delectatio ab his qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, inquantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur quam delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicetur (qu. xxxv, art. 5). Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 14).

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt, et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans inquantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII.

Utrum admiratio sit causa delectationis.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari* enim *est ignorantis naturæ*, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 22): sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia: ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 2): sed delectabilius est contemplari jam cognita quam inquirere ignota, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 7), cum hoc habeat difficultatem et impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 12,): ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles: sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan. (tract. 24,): ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Rhet. (cap. 11,) quod *admiratio est delectationis causa* (1).

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est (art. 3), et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est (ibid.), quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius: et ideo admiratio est causa delectationis, inquantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat. Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica, (cap. 4): et propter hoc etiam *liberari a magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile*, ut dicitur in I Rhet. (cap. 11).

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, inquantum habet ignorantiam, sed inquantum habet desiderium addiscendi causam, et inquantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum, per se loquendo, sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum, tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantiæ; unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum, inquantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel rationi cognitionis, quia desideratur eorum scientia, inquantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in X Eth. (cap. 4). Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem (1).

---

(1) (Conclusio. *Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem ejus quod quis scire desiderat, maxima est delectationis causa.*)

Circa hoc articulum notat Cajetanus, quod admirans in ipso admirationis actu videtur habere tria. 1. Novæ, raræ, vel arduæ rei intuitum desideratum;—2, collationem illius cum occulta causa;—3. naturalem quamdam concupiscentiam cognoscendi causam, sicut universaliter imperfecta appetunt perfici. Et propterea admirari constituit habentem in id, quod est secundum naturam. Nosse enim, et conferre, et appetere scire, connaturalia sunt, et naturaliter in his gaudet anima. Præter hæc autem tria, quæ omni miranti communia videntur, inest scrutatoribus causarum rationalis concupiscentia sciendi causam, quæ est causa, delectationis, sicut cæter, desideria, ut in art. 3, ad 3, habes.

(1) Negatur illatio: stant enim simul, quod consueta sint delectabilia, et non admirabilia, et tamen quod, quæ sunt admirabilia, sint delectabilia; quoniam non exigitur necessario, quod omnia delectabilia sint admirabilia: sicut e converso, scilicet quod omnia admirabilia sint delectabilia. Non enim convertuntur ista ad invicem. (Capponi.)

QUÆSTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus delectationis.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum delectationis sit dilatare.—2.° Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium.—3.° Utrum delectatio impediat usum rationis.—4.° Utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I.

Utrum delectationis sit dilatare (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatatio non sit effectus delectationis. Dilatatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus (II ad Cor. VI, 2); *Cor nostrum dilatatum est*, unde et de præcepto charitatis (in Psal. CXVIII, 96) dicitur; *Latum mandatum tuum nimis:* sed delectatio est alia passio ab amore: ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum: sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ; ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur: sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere, et talis est affectio appetitus circa rem delectantem: ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est, quod ad expressionem gaudii dicitur (Isa. LX, 5); *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 3) (1).

Respondeo dicendum, quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis; unde in affectionibus animæ nonnisi secundum metaphoram dicitur. Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem, et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis: ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delec-

(1) De his etiam infra, qu. XXXVII, art. 4 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Delectatio dilatationis est causa secundum quamdam translationem ex corporibus acceptam, qua animus hominis vel ejus affectus dilatari dicitur.)*

Effectus delectationis seu gaudii sunt dilatare, causare sui sitim vel desiderium, impedire quandoque usum rationis, perficere operationem.—Dilatatio hic sumitur metaphorice, quatenus significat spiritualem magnitudinem vel motum ad illam. Delectatio ab hoc effectu denominatur etiam *lætitia*, sicut et a signis quibusdam exterioribus eadem delectatio appellatur *exultatio*, atque item *jucunditas*. Notavit autem supra S. Doctor hæc nomina accommodari solere tantum gaudio; non enim proprie utimur eis nisi in naturis rationalibus. Metaphorice autem attribuuntur aliquando pecudibus et rebus inanimatis, ut Psal. 113: *Montes exultaverunt sicut arietes, et colles sicut agni ovium.*

tabili, et in ea quiescit, quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam; et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphorice, idem diversis attribui secundum diversas similitudines; et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem, ratione cujusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ, cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret, sed cor suum ampliat, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem: sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 4, et XXX, art. 2): cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit: non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi: sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio vero boni jam habiti: ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat: sed delectatio plerumque causat fastidium: non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est, quod Dominus dicit Joan. IV, 13: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum;* per aquam autem significatur, secundum Augustinum (tract. 15 in Joan.), delectatio corporalis (1).

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter potest considerari; uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi; uno modo proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter,

(1) De his stiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 2 ad 3.

(1) (CONCLUSIO. *Delectatio secundum quod est in actu, nonnisi per accidens sitim vel desiderium sui ipsius causat: ut vero in memoria est, et non in actu sitim et sui desiderium causat per se).*

Clara est, et optime explicatur in textu. Quæ doctrina majoris claritatis gratia ad has conclusiones reduci potest. —I. Nulla delectatio quando actu habetur, excitat, per se loquendo, sui desiderium proprie dictum, quia delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. —II. Sitim seu desiderium communiter dictum maxime gignunt delectationes spirituales, non similiter corporales, quoniam spirituales per se non sic excedunt naturalem habitudinem, ut eam debilitent aut fatigent, sed potius perficiant naturam, et propterea nullum sui fastidium adferunt, nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum seu virium corporalium quæ fatigantur. Corporales autem delectationes fastidiosæ fiunt. — III. Delectationes præteritæ, quatenus sunt in memoria, per se natæ sunt causare sui desiderium in homine ita affecto sicut erat eo tempore quo antea iis delectabatur.

secundum quod importat exclusionem fastidii. Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium; nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem. Sed contingit rem præsentem non perfecte haberi, et hoc potest esse, vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eo quod res habita non est tota simul, unde succesive recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versus, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit in IV Confess. (cap. 11). Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur; eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis, secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. XXIV, 29; *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum; et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam: unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles, nisi forte per accidens, inquantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur: et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. XXIV, 29; *Qui bibunt me, adhuc sitient*, quia etiam de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur I. Petr. I, 12, quod *desiderant in eum prospicere.*

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in qua erat sibi delectabile quod præteriit; si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur; et ideo simul de eo potest esse et desiderium et delectatio (1).

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est (in corp).

---

(1) Nam delectatio, secundum quod est opposita desiderio, non causat desiderium, sed secundum quod potest esse ei simultanea. Ipsa enim secundum id boni quod habet non causat desiderium, sed secundum id quod non habet.

ARTICULUS III.

Utrum delectatio impediat usum rationis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediat usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum; unde dicitur in VII Physic. (text. 20), quod *in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens;* et Sap. VIII, 16; *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientia: sed delectatio est quædam quies: ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt: sed delectatio est in parte appetitiva; usus autem rationis in parte apprehensiva: ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso: sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quam a delectatione moveatur; est enim causa delectationis: ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI Eth. (cap. 5), quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiæ* (2).

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in X Ethic. (cap. 5); *Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt.* Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando, et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentius operamur in quo delectamur, attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione; primo quidem *ratione distractionis,* quia, sicut jam dictum est (qu. IV, art. 1), ad ea in quibus delectamur, multum attendimus: cum autem attentio (1) fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impediet usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impediet. Secundo, *ratione contrarietatis*; quædam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis, et per hunc modum Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 5), quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ,* non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo *secundum quamdam ligationem,* inquantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili, quæ

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 1 ad 1, et 2-2 quæst. XV, art. 3, et quæst. LIII, art. 6, et *Sent.* IV, dist. 40, quæst. III ad 3, et art. 5, quæst. I ad 4, et *De Malo*, quæst. X, art 1 ad 7.

(2) (CONCLUSIO. *Delectationes consequentes actum rationis non impediunt, sed magis adjuvant usum rationis; at corporales delectationes variis modis usum rationis quam maxime impediunt).*

Delectationes propriæ illæ sunt quæ habentur de actu rationis, extraneæ vero dicuntur corporales. Conclusio clara est, et optime explicatur in littera, nec alio commentario indiget.

(1) Aliæ edit: *intentio.*

quies interdum contrariatur rationi, sed ex parte corporis semper habet transmutationem; et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ; et ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum, quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideo ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum,

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio perficiat operationem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet: sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est (art. præc.): ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ: sed delectatio est operatio, ut dicitur in VII Eth. (cap. 12) et x, (cap. 4), quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter: ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens: sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis e converso, ut supra dictum est (art. præc.); nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in x Ethic. (cap. 4): delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est, quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit* (1).

Respondeo dicendum, quod delectatio dupliciter operationem perficit: uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus in x Ethic. (loc. cit.), quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*, inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito. Secundo modo, ex parte causæ agentis, non quidem directe, quia Philosophus dicit (ibid), quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas;* indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur: et secundum hoc dicitur in x Ethic. (cap. 5), quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXXIV, art. 4 ad 3, et quæst. XI, art. 8 corp. et *Sent.* IV, dist. 17, quæst. II, art. 3, quæst. I ad 8, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 10 corp. et ad 2.

(1) [Conclusio. *Delectatio operationem perficit, cum per modum supervenientis finis, tum per modum agentis causæ, indirecte tamen.*]

Etiam est clara. Intellige autem quod delectatio perficit et acuit operationem eam *de qua est*, ut docet Aristoteles. Et hæc causa est cur naturæ Auctor Deus operationibus necessariis voluptatem adjunxerit, ne scilicet negligerentur.

actum concupiscibilis qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in II Physic. (text. 30), contingit quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius; et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens, delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est (in corp).

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM (1).—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitia delectationum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum omnis delectatio sit mala. —2.° Dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.— 3.° Utrum aliqua delectatio sit optima.—4.° Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS I.

Utrum omnis delectatio sit mala (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom: sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tanto magis, quanto delectationes sunt majores; unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 11); et Hieronymus etiam dicit super Matth. quod *illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia Sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur*: ergo delectatio est secundum se malum: ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens a virtute, videtur esse secundum se malum et fugiendum, quia, ut dicitur in X Eth. (cap. 5), *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum*; et Apostolus dicit I ad Cor II, 15; *Spiritualis judicat omnia*: sed pueri et bestiæ, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes, fugit autem eas temperatus: ergo delectationes secundum se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed nulla ars ordinata est ad delectationem: ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est, quod in Psalm. XXXVI, 4, dicitur; *Delectare in Domino*: cum igitur ad nihil mali auctoritas di-

(1) Adverte quod auctor post tractatum de bonitate et malitia passionum in communi, examinare volens bonitatem et malitiam passionum in speciali, circa duas tantum passiones, scilicet *delectationem* et *tristitiam*, quæstionem movet singillatim de bonitate et malitia; et ratio est, quia ad istas terminantur omnes aliæ passiones, et ab eis quodammodo regulantur, ut infra habetur. (Cajetanus.)

(2) De his etiam *Sent.* IV, dist. 39, quæst. III, art. 4, quæst. III corp. et *De Ver.* quæst. XV, art. 4, et *Ethic.* lib. X, lect. 1, 2, 3 et 4.

vina inducat, videtur quod non omnis delectatio sit mala (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in x Ethic. (cap. 2 et 3), aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia a sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in II de Anima, (text. 150). Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest; una quidem ex parti boni, in quo aliquis quiescens delectatur, bonum enim et malum in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 3); sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale, ex eo quod naturæ convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum, et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cum grave quiescit sursum; ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi, et quædam mala ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei.

Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 3), delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, ne-

---

(1) (CONCLUSIO. *Non omnes delectationes malæ sunt, sed quædam malæ, quæ scilicet sunt præter rationem rectam, et quædam bonæ, videlicet, quæ sunt secundum rationem.)*

In hoc articulo S. Thomas contra quosdam Stoicorum docet non omnes delectationes esse malas et contra Epicureos non omnes delectationes esse bonas, et triplici ratione probat. 1. Quia appetitus aliquando quiescit in bono, quod est conforme rationi et divinæ legi, et aliquando in eo quod discordat a ratione et a lege Dei. 2. Quia aliquæ operationes sunt bonæ, aliquæ malæ; ergo similiter dicendum est de delectationibus. 3. Quia contingit aliquos delectari in eo quod solum est apparenter bonum; ergo talium delectationes non vere, sed tantum apparenter sunt bonæ. Hinc Scriptura quasdam delectationes probat, ut Deut. XII, 15: *Si te essus carnium delectaverit, occide, et comede juxta benedictionem Domini Dei tui:* et in Psalm. XCI, 5: *Delectasti me Domine in factura tua:* quasdam vero reprehendit, ut Prover. II, 14: *Lætantur cum malefecerint*, et cap. IV, 14: *Ne delecteris in semitis impiorum.*

que corrumpunt prudentiam (1); sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales, quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est (ibid.), vel per contrarietatem appetitus qui quiescit in eo quod repugnat rationi, et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus; nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis; nam hoc in statu innocentiæ non erat, ut patet ex his quæ in I dicta sunt (I qu. XCVIII, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiæ delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicetur (qu. LVII, art. 3). Circa operationes autem et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars; et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 12).

(1) Major procederet si corruptio illa prudentiæ, et impeditio usus rationis fieret per contrarietatem, non autem si fiat per ligationem quamdam rationis.

ARTICULUS II.

Utrum omnis delectatio sit bona (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in I dictum est (I qu. V, art. 6), bonum in tria dividitur, scilicet honestum, utile, et delectabile: sed honestum omne est bonum, et similiter omne utile: ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in I Ethic (cap. 6 et 7): sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari: ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo: ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum, nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in I Ethic.: sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiæ: igitur delectatio est secundum se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. II, 14; *Qui lætantur, cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis* (2).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. III ad 2, et art. 4, quæst. I, per tot et 2 corp. et *Ethic.* lib. X, lect. 1, 2, 3 et 4.

(2) (CONCLUSIO. *Non omnes delectationes bonæ sunt, sed quædam sunt simpliciter bonæ, quædam vero bonæ secundum quid, et his oppositæ sunt delectatio simpliciter mala, et secundum quid mala.*)

Vide notam art. præcedentis. Licet non omnes delectationes sint malæ, illæ tamen quæ studio quodam capiuntur ex rebus ad corpus spectantibus, plerumque sunt inordinatæ. Quibus eo vehementius resistendum est, quo illæ facilius influunt, ad seque alliciunt hominum

Respondeo dicendum, quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas. ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas. Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum *simpliciter*, et inter id quod est bonum *quoad hunc*. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, dupliciter; uno modo, quia est ei conveniens secundum dispositionem in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ: alio modo, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens: et quia delectatio est quies appetitus in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic, nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum, quod honestum et utile dicuntur secundum rationem, et ideo nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. Delectabile autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit, quod non est conveniens rationi; et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem (1).

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum, quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quoud est bonum quoad hunc: ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitus in bono: sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et vere bonum, ita non omnis delectatio est per se et vere bona.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua delectatio sit optimum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis: sed delectatio consequitur generationem; nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur; ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1): ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est opti-

animos. Ut enim opposite a Cicerone dictum est, velut *blandissimæ sunt dominæ*, quæ scilicet facillime sibi obtemperantes faciunt: et ut ait Plautus, *voluptas est malorum esca*.

(1) Ad quæstionem, "Num quodvis utile sit bonum,,, respondet Cajetanus, quod hic est sermo de bonitate morali, et quod bonum utile est secundum se rationi consonans. Cum enim dicis bonum utile, dicis aliquid consonum rationi, sicut cum dicis, pascere esurientem; et in hoc differt utile a delectabili, ut in littera dicitur, quia utile significat aliquid consonum appetitui. Bonum autem, et malum morale constituitur ex consonantia, et dissonantia ad rationem, et non ad appetitum. Et ideo utile non abstrahit a bono et malo morali, sicut delectabile, sed est bonum morale: nec per hoc sequitur, nullum bonum utile esse malum moraliter, quoniam, sicut pascere esurientem, potest esse malum moraliter, si fiat propter adulterium, etc., ita multa bona utilia possunt mala fieri, dum ordinarentur ad malum.

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 26 et *Ethic.* lib. X, lect. 4.

mum, nullo addito potest fieri melius: sed delectatio, aliquo addito, fit melior; est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute: ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens: sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est (art. præc.): ergo delectatio non est optimum.

Sed contra, beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ: sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in (Psalm. xv, 10); *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem* (1).

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici, neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas, ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum. Sed quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit; in uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletione ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cum generatio et motus sint *actus imperfecti*, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit, aut miratur, sicut supra dictum est (qu. XXXII, art. 2 et 8), sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. Alio vero modo, quia dicebat *optimum* illud, quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis: finis autem, ut supra dictum est (qu. I, art. 8), dupliciter dicitur, scilicet *ipsa res*, et *usus rei;* sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine. Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem, sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est (in corp.): et ideo nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius. Quamvis posset dici, quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut dicitur in I Ethic. (cap. 8).

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

---

(1) (Conclusio. *Possibile est inter humana bona aliquam delectationem optimum esse, quippe quæ hominis beatitudinem consequitur.)*

Exposita opinione Platonis, illam refutat, et inde veritatem conclusionis infert, ut in littera habetur. Utrum inter bona humana, aliqua delectatio sit optimum, vide Cajetanum, hic.

ARTICULUS IV.

Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. *Omnia enim mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in X Metaph. (text. 3 et 4): sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium: non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram, et regulam oportet esse uniformem; et ideo *motus qui est maxime uniformis, est mensura et regula omnium motuum*, ut dicitur in X Metaph. (text. 3): sed delectatio est varia et multiformis, cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ: ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam, quam e converso: sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis, quia *bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes, malæ autem quæ malas*, ut dicitur in X Ethic. (cap. 5): ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (super illud Psal. VII; *Scrutans corda et renes Deus*): *Finis curæ, et cogitationis* (2) *est delectatio, ad quam quis nititur pervenire*. Et Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 11) quod *delectatio est finis architectus* (3), *id est principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus* (1).

Respondeo dicendum, quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est (qu. XX, art. 1). Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit; quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio: et ideo secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus vel malus. Est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis. Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis; nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali: sed vo-

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. III ad 1.

(2) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai ex Augustino.—Al. *cognitionis*.

(3) Ita theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 1712.—Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum*.—Nicolai, *architecton*. Qui notat hanc vocem ex græco ἀρχιτέκτων per metaphoram usurpari. At in obliquo casu (nempe in genitivo) sumi oportere satis aperte indicat græcus contextus; τον τέλονς ἀρχιτέκτων; *finis architectus:* id est, delectatio est architectus finis, quia est principalis opifex ac director ipsius finis; ut ex citato Augustini testimonio, quod sic plenius legitur in ejus textu: *finis curæ delectatio est, quia eo quisque curis, et cogitationibus nititur, ut ad suam delectationem perveniat.*

(1) (Conclusio. *Quoniam quies voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio, ideo secundum delectationem voluntatis humanæ hominem bonum vel malum moraliter judicamus).*

Hic probat delectationem voluntatis esse mensuram boni et mali moralis, non autem delectationem appetitus sensitivi. Vide quæ supra dicta sunt quæst. XX. Delectatio autem non est mensura, quæ tamquam vera et proprie dicta causa tribuat humanis actibus bonitatem vel malitiam, quo modo legi divinæ ac rationi humanæ convenit esse mensuram: sed est mensura secundum quam judicari possit, tum de homine, sitne bonus an malus, tum

luntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor et desiderium sunt priora delectatione in via generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, a quo maxime sumitur judicium, sicut a regula vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cujus voluntas quiescit in vero bono, malus autem cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 4), non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono. Nam bonitas rei dependet ex fine; et sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE.—(In octo articulos divisa).

Deinde considerandum est de dolore et tristitia.

Et circa hoc primo considerandum est de tristitia seu dolore secundum se; secundo de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quarto de remediis; quinto de bonitate vel malitia ejus.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum dolor sit passio animæ.—2.° Utrum tristitia sit idem quod dolor. —3.° Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.—4.° Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. —5.° Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.—6.° Utrum magis fugienda sit tristitia quam delectatio appetenda.—7.° Utrum dolor exterior sit major quam dolor interior.—8.° de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I.

Utrum dolor sit passio animæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore: sed dolor potest esse in corpore;

---

etiam de ejus operatione: nam ille bonus est, cujus voluntas quiescit in vero bono; malus autem, cujus voluntas quiescit seu delectatur in malo. Et similiter illa operatio est bona, quæ habet sibi conjunctam delectationem, non qualemcumque, sed vere bonam; et ea mala, quæ conjunctam habet delectationem malam. Hæc autem doctrina accurate notanda est, ne forte aliquis illam confundat cum crasissimo errore Scholæ Sensualistæ, quæ innixa principio sensationis, quam unice in homine admittit, discrimen inter bonum et malum morale repetit ex voluptate aut utilitate actionis, ut criterio supremo moralitatis actionum humanarum, ita ut illæ hominis actiones bonæ dicantur, ex quibus felicitas aliqua, delectatio aut utilitas homini acquiritur, malæ, quæ dolorem aut incommodum et damnum afferunt. Hæc absurda impiaque systemata S. Thomas ne somniavit quidem, et ab illis ejus doctrina toto cœlo differt. Nam S. Doctor bonitatem aut malitiam voluntatis ex delectatione determinat, ut est finis intentus et quies voluntatis in illo; unde etiam quantitas moralitatis determinari potest. Præterea expresse docet delectationes, appetitus sensitivi non esse regulam bonitatis vel malitiæ moralis, quia indifferenter sunt communes bonis et malis. Sed in his diutius immorari, superfluum esset.

(1) De his etiam part. III, quæst.

dicit enim Augustinus in libro de Vera Relig. (cap. 12), quod *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam, male utendo, anima corruptioni fecit obnoxiam*: ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam: sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam, dicit enim Augustinus in lib. de Natura boni, (cap. 20), quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori*: ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animalem: sed dolor non pertinet ad appetitum animalem, sed magis ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus, VIII super Gen. ad litt. (cap. 14): *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna*: ergo dolor non est passio animæ.

Sed contra est, quod Augustinus XIV de Civ. Dei, (cap. 8), ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii Æneid. VI, (vers. 733):

Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem: ex quo patet quod aliquid sub ratione boni vel mali est objecttum delectationis et doloris. Bonum autem et malum, inquantum hujusmodi, sunt objecta appetitus: unde patet quod delectatio et dolor ad appetitum pertinent. Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in I dictum est (I, qu. CIII, art. 1). Cum igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 2), et præcipue illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur *passio animæ*, sicut molestiæ corporales proprie *passiones corporis* dicuntur. Unde et Augustinus, XIV de Civ. Dei, (cap. 7), dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, puta cum patimur aliquod nocivum corpori; sed motus doloris semper est in anima:

XXXIV, art. 8 et 9, et quæst. LXXXV, art. 1 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Dolor, cum sit appetitus sensitivi motus consequens apprehensionem mali, propriissime passio animæ est).*

Dolor seu tristitia passio est per quam appetitus cum quadam perturbatione et inquietudine execratur malum jam præsens, aut secundum rem, aut secundum apprehensionem. Dicitur "cum perturbatione et inquietudine„ quia motus ille doloris est incommodus et noxius ei qui dolet. Itaque dolor, proprie loquendo, non est ea læsio quæ tactu percipitur, vel corpus afficit, sed est immutatio appetitus sensitivi consequens illam læsionem; læsio vero est motivum seu objectum doloris. Dolor igitur est passio animæ.

Hinc dolor definiri potest: motus appetitus sensitivi cum quadam inquietudine aversantis malum quod est, vel apprehenditur ut præsens.

nam *corpus non potest dolere, nisi dolente anima*, ut Augustinus dicit.

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitus, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia sit idem quod dolor (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, XIV de Civ. Dei, (cap. 7), quod *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima*: ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsenti malo: sed tristitia potest esse de præterito et de futuro; sicut pœnitentia de præterito, et anxietas de futuro: ergo tristitia omnino a dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactus: sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus: ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est, quod Apostolus dicid ad Rom. IX, 2; *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia et dolore (2).

Respondeo dicendum, quod delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt; vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interioris, sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quam exterior, eo quod quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non e converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 3), et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem tristitia. Sic igitur tristitia est

---

(1) De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 corp. et *Sent.* III dist. 15, quæst. XI, art. 3, quæst I et II, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 3 ad 9, et art. 4 ad 4.

(2) (CONCLUSIO. *Si dolor accipiatur pro corporali dolore, quod usitatius est, dividitur contra tristitiam secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris; si vero dolor accipiatur communiter, genus est tristitiæ.*)

Divisiones doloris sunt potissimum tres. 1. Dividitur dolor in eum qui sequitur apprehensionem sensitivam, qualem possunt habere bruta, et eum qui sequitur apprehensionem propriam potentiæ cogitativæ, qui proinde est hominis proprius, et peculiariter nominatur tristitia. 2. Dividitur in interiorem et exteriorem: nam etsi omnis dolor in appetitu interiori sit, ac sequatur etiam apprehensionem interiorem sensitivæ potentiæ, tamen alia ratione dividitur dolor in interiorem et exteriorem. *Interior* dicitur is qui consequitur solam apprehensionem interiorem alicujus mali tamquam repugnantis appetitui: *exterior* autem dicitur qui etiam consequitur apprehensionem sensitivam exteriorem alicujus mali reipsa quoque afficientis seu lædentis nos, ut infra art. 7, videbimus. 3. Alia divisio est peculiariter ejus doloris, qui est proprius hominis et vocatur tristitia; cujus quatuor velut species asignantur, nimirum misericordia, invidia, angustia, et accedia, de quibus infra art. 8. Omnis ergo tristitia est dolor, non autem omnis dolor est tristitia.

quædam species doloris, sicut gaudium est species delectationis (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens, vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum; et ideo tristitia potest esse de præsenti, præterito et futuro, dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsenti.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum inquantum sunt improportionata virtuti apprehensivæ, sed etiam inquantum contrariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improportionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa; alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III Ethic. (cap. 10). Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur, si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatius est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris, licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat quam dolor corporalis: si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est (in corp.)

(1) Vide Medina, quæst. XXXV, art. 2: et Valentia, Disp. III, qu. 6, punct. 1.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia sit contraria delectationi (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius: sed tristitia potest esse causa delectationis; dicitur enim (Matth. v, 5); *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*: ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud: sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in III Confess. (cap. 2), quod *dolor in spectaculis delectat*; et in IV Confess. (cap. 5), dicit quod *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat:* ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt: sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus in lib. de Pœnit. (cap. 13); *Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat;* et Philosophus dicit in IX Eth. (cap. 4), quod e converso *malus dolet, eo quod delectatus est*: ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 6), quod *lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus*: sed consentire et dissentire sunt contraria: ergo lætitia et tristitia sunt contraria (2).

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 19, quæst. III, art. 3, quæst. I.

(2) (Conclusio. *Delectatio et tristitia ex suis objectis contrariantur invicem.*) Nulla est dubitatio, quia dolor et tristitia habet objecta contraria. Quicumque dolor secundum rationem suam communem contrarius est cuicumque delectationi: secundum vero rationem specialem contrarius est directe illi de-

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in x Metaph. (text. 13 et 14), *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem seu species passionis et motus sumitur ex objecto vel termino. Unde cum objecta delectationis et tristitiæ seu doloris sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis; uno quidem modo inquantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii, vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo inquantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit; quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quod ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, inquantum scilicet habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis; vel inquantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, inquantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, inquantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, inquantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel e converso, non per se, sed per accidens, inquantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum: sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur: ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt: sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum in VII Eth. (cap. ult): ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt: sed *quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem*, ut patet per illud quod dicitur

---

lectationi quæ est de eodem objecto, efficitque omnino incompatibilitatem doloris talis et delectationis. Sed secundum rationem communem delectatio et dolor, si sunt de objectis contrariis, possunt simul inveniri in eodem subjecto. Quando autem delectatio et dolor sunt de disparatis objectis, tum neque sunt incompatibiles, neque secundum rationes quidem suas proprias, quas habent ex hujusmodi objectis sese mutuo remittunt aut juvant, sed plane se habent disparate.

(1) De his etiam infra, art. 6 corp. fin. et quæst. XXXVIII, art. 1 ad 1, et part. III, quæst. XLVI, art. 8 ad 2, et *Sent.* VI, dist. 14, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

in x Ethic. (cap. 5): ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa: sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur ad Rom. XII, 15: ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur (1).

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in x Metaph. (text. 13 et 14), *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est et generalis et specialis; unde contingit esse aliqua contraria secundum formam *generis*, sicut virtus et vitium, et secundum formam *speciei*, sicut justitia et injustitia. Est autem considerandum, quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates; quædam vero specificantur per comparationem ad aliquid extra, sicut passiones et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis. In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei, nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quamdam convenientiam et affinitatem; eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio, sicut album et non album; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo, ut si dicam, nigrum et non album.

Tristitia autem et delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2). Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia vero et delectatio de diversis, (siquidem illa diversa non sunt diversa op-

---

(1) (Conclusio. *Tristitia et delectatio secundum suum genus universaliter contrariantur; tristitia quoque et delectatio de eodem secundum speciem similiter contrariæ sunt; nonnunquam vero non contrariæ secundum speciem, sed magis diversæ vel disparatæ dicuntur, si de diversis et disparatis sint; quando vero illa diversa sunt contraria, tunc nullo modo pugnant, quemadmodum gaudere de bono, et de malo tristari non opponuntur).*

Vide notam articuli præcedentis. Doctrina vero hujus articuli per has conclusiones clarius explicatur.—I. Tristitia et delectatio quæ sunt de eodem objecto, habent oppositionem secundum speciem ad invicem.—II. Tristitia et delectatio de diversis solum disparatis, non habent oppositionem secundum speciem ad invicem, sed sunt disparatæ.—III. Tristitia et delectatio de diversis, quæ sint contraria, non solum non habent contrarietatem secundum speciem ad invicem, sed e contra habent convenientiam et affinitatem.—IV. Tristitia et delectatio secundum suum genus habent contrarietatem.

posita, sed disparata), non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ; sicut tristari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristari de malo.

Ad primum ergo dicendum, quod albedo et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia; unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in VIII Metaph. (text. 6); in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dictum est autem (in corp.), quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio sujecti dispositioni quæ est in qualibet delectatione. Nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium. Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur. Nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio vero quodammodo molestatur (1).

(1) Nam quælibet tristitia impedit quamdam delectationem, partim ratione contrarietatis genericæ inquantum acquiritur in subjecto alia dispositio alteri naturaliter incomposibilis, partim ratione effectus, quia delectatio fortificat naturam, et tristitia debilitat.

ARTICULUS V.

Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, II ad Corinth. VII, 10; *quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*: sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum in XII de Trin. (cap. 3 et 4): ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus: si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum: sed contemplatio potest habere mali rationem; dicit enim Philosophus in XII Metaph. (text. 51), quod *quædam inconveniens est meditari*: ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 12) et X, (cap. 4): sed operatio contemplationis potest multipliciter impediri, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit: ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ: sed, sicut dicitur (Eccles. ult., 12), *frequens meditatio*

(1) De his etiam 2-2 quæst. IX, art. 4 ad 2, et quæst. CLXXX, art. 8 corp. et III, quæst. XLVI, art. 7 ad 4, et *Sent.* IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. II, et *Opusc.* II, cap. 168, et *Eth.* lib. VII, lect. 6.

carnis est afflictio: ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est, quod dicitur (Sap. VIII, 16), *Non habet amaritudinem conversatio illius*, scilicet sapientiæ, *nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium*; conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem: ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis (1).

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter; uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum, et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans: unde si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam. Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (1) *ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia*. Et hoc idem Philosophus dicit in I Topic. (cap. 13), et in X Ethic. (cap. 3): sed hoc est intelligendum *per se loquendo*. Cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium: contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ, sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud; unde delectationi quæ est in contemplando, *per se loquendo*, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti, quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est (qu. XXXIV, art 3), sed operatio quædam perfecta.

Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis, et hoc dupliciter; uno modo ex parte organi, alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili,

---

(1) (Conclusio. *Delectationi quæ de ipsa contemplatione est, nulla tristitia contraria est, nec ei admiscetur nisi per accidens)*.

Hunc articulum per has conclusiones explicat Sylvius.—I. Si delectatio contemplationis intelligatur delectatio quæ habet contemplationem pro causa, et non pro objecto: nihil vetat delectationi contemplationis aliquam tristitiam esse contrariam: quia delectatio sic intellecta non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata; contingit autem contemplari aliquid nocivum.—II Si delectatio contemplationis intelligatur quæ habet contemplationem pro objecto, et non tantum pro causa: ita nimirum ut quispiam de ipsa contemplatione delectetur, ea delectatio contemplationis non habet aliquam tristitiam sibi contrariam, per se loquendo, imo nec etiam habet per se sibi connexam.—III. Per accidens tamen contingit quod delectationi quæ est de contemplatione, ut objecto, aliqua tristitia sit annexa, sive ex parte organi corporalis, sive ex impedimento apprehensionis. Quo tamen casu illa tristitia quæ contemplationi adjungitur, non contrariatur delectationi de ipsa.

(1) Non Gregorius Nissenus, sed Nemesius, in tract. de *Natura Hominis*, cap. 18.—Editiones antiquæ hunc tractatum Gregorio tribuebant.

quod est contrarium debitæ complexioni organi (sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fœtidæ), vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrescentiam naturalis habitus, ut supra dictum est (qu. XXXIII, art. 2), et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inducta, quod *non habet contemplatio mentis, nec amaritudinem, nec tædium*. Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet (art. præc.): tristitia vero vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi (1) divinæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes contrariorum sunt contrariæ, sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se numquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, inquantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est (in corp.)

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens et indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est (ibid.).

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Nicolai. — Garcia et edit. Patav., *dilectioni*.

ARTICULUS VI.

Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII quæst. (qu. 36): *nemo est qui non magis doloremfugiat quam appetat voluptatem*. Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale: ergo naturale est et conveniens quod plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus in I Meteor, (cap. 12): sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis, appetitus autem delectationis non est ex ali-

(1) De his etiam 2-2, quæst. CXXXVIII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 27, quæst. I, art. 3, ad 3 et IV, dist. 49, quæst. III. art. 3, quæst. III.

qua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis: ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

2. Præterea, quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est et virtuosior, quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus in I Rhet. (cap. 4), quod *fortes et justi maxime honorantur*: ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, *bonum est fortius quam malum*, ut patet per Dionysium cap. 4, de Div. Nom.: sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum, fuga autem tristitiæ est propter malum: ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ (1).

Respondeo dicendum, quod per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum, causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans: unde delectatio potest esse integra et perfecta, tristitia autem est semper secundum partem: unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ. Alia vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur, malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, inquantum est privatio boni; quod autem est per se potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus: nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit a termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam. Sed per accidens contingit quod tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat, et hoc tripliciter: primo quidem ex parte apprehensionis, quia, ut Augustinus dicit, x de Trinit. (circ. fin.) *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia*: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur; magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi; et ideo timore doloris qui provenit ex

---

(1) (Conclusio. *Quia delectatio integra et perfecta esse potest, tristitia autem semper est secundum partem, manifestum est majorem esse naturaliter delectationis appetitum, quam tristitiæ fugam; etsi per accidens contingat aliquem magis tristitiam fugere, quam delectationem appetere.*)

Sensus est, an tristitia et objectivum contristans magis moveat ad fugam, quam delectatio et delectabile moveat ad sui appetitionem et prosecutionem; ac per consequens, an appetitus fortius moveatur ad malum fugiendum quam ad bonum appetendum. Et quidem inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, scilicet inquantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Augustinus dicit, quod *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, quia contrariantur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat a contrario, sicut supra dictum est (in corp.) de motu naturali, sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res; et ideo, per se loquendo, magis appetitur delectatio quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi a rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, inquantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur a dolore vel tristitia quacumque, sed ab ea quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quam appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quam cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in III (cap. 11).

ARTICULUS VII.

Utrum dolor exterior sit major quam interior (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor corporis exterior sit major quam dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior (2) causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in qua est vita; dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali: cum ergo vita magis ametur quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quod dolor exterior sit major quam dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quam rei similitudo: sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa: ergo major est dolor exterior quam dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur: sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem: ergo exterior dolor est major et magis fugitur quam dolor interior.

Sed contra est, quod dicitur (Eccli. XXV, 17); *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris*: ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit (3).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XXXVII, art. 1 ad 3.

(2) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1712. Nicolai cum edit. Patav. 1698: *Dolor enim exterior*. Edit. Rom. aliæque: *Dolor enim cordis exterior*.

(3) (Conclusio. *Cum dolores exteriores voluntarie a quibusdam suscipian-*

Respondeo dicendum quod dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (art. 1); sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, et specialiter tactus; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis. Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc quod aliquid repugnat ipsi appetitui, exterior autem dolor ex eo quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud: unde ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori. Similiter etiam ex parte apprehensionis; nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quam apprehensio sensus tactus: unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quam dolor exterior. Cujus signum est quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorem; et inquantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui fit quodammodo delectabilis et jucundus interiori gaudio. Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solum enim interior est major quam exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui, et quidquid apprehenditur sensu potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re cujus est similitudo; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tanquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit aprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quam sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quam intellectivus. Et propter hoc, ut supra dictum est, (qu. XXXI, art. 4), ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis quam ex dolore interiori.

---

tur ut interiores evitentur, signum est interiorem dolorem esse exteriori majorem.)

Vide notam articuli secundi. Observa convenientiam doloris interioris et exterioris, et etiam duplicem in eis discrepantiam, scilicet ex parte mali contristantis et ex parte apprehensionis. Itaque dolor interior simpliciter, et per se loquendo, est major et universalior quam exterior.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 13) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt *acedia*, *achos* (2) vel *anxietas* secundum Gregorium Nyssenum (Nemes. de Nat. Hom. cap. 19), *misericordia* et *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur: sed delectationis non assignantur aliquæ species: ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, pœnitentia est quædam species tristitiæ; similiter etiam *nemesis* et *zelus*, ut dicit Philosophus in II Rhetor. (cap. 9 et 11), quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur: ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita: sed prædicta non habent oppositionem ad invicem; nam secundum Gregorium Nyssenum (loc. cit.), *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas vero est tristitia aggravans; invidia vero est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interius aggravari, et exterius vocem amittere: ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nyssenii et Damasceni (locis cit.) (3).

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter; uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut rationale additur animali, et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet in VII Metaph. (text. 13), et VIII, (text. 10). Aliud vero (1) additur generi quasi aliquid extraneum a ratione ipsius, sicut si album animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, inquantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem. Et hoc modo lo-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XLI, art. 4 ad 1, et 2-2, quæst. XXXV, art. 4 ad 3, et *Sent.* III, dist. 26, quæst. II, art. 3 corp. fin. et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 4 ad 6.

(2) Juxta Nemesium Gregorii Nysseni latinum interpretem ἄχος est *ægritudo vocis usum adimens*. Nicolai sustulit ea verba *secundum Gregorium Nyssenum*, quia gratuita, ut ipse dicit.

(3) (Conclusio. *Quatuor sunt tristitiæ species, acedia, anxietas, misericordia, atque invidia).*

Hanc divisionem specierum tristitiæ ponit S. Thomas, circa quam communiter theologi conveniunt: aliqui vero tres alias numerant, nimirum pœnitentiam, nemesim, et zelum. Advertit autem Cajetanus, quod id, quod de ultimis speciebus tristitiæ dicitur, sic intelligitur, quod cum effectus tristitiæ consistat in appetitu fugitivo, quando contingit deesse refugium aliquod, constituitur anxietas, vel augustia, ubi deest ly *fugitivus*, quando vero intantum tristitia est, quod nec appetibile aliquod ex illa relinquitur, sed solum contrarium contristans, tunc constituitur acedia; ubi etiam deest ly *appetere*, vel appetitus, idest, actus appetendi, non tamen tristandi actus.

(1) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantum *aliud* in *aliquid*.—Theologi, Nicolai, et edit. Patav. 1712: *Alio modo aliquid additur.*

quendi assignatur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ objecti (1), vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, inquantum tamen æstimatur ut proprium; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno, inquantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est anxietas, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur angustia. Si vero intantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra inmobilitet ab opere, quod pertinet ad acediam, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter acedia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in I Politic. (cap. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius, cap. 4, de Div. Nom.

Ad secundum dicendum, quod pœnitentia est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species: *zelus* vero et *nemesis* sub invidia continentur, ut infra patebit (2-2, qu. XXXVI, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est (in corp.)

QUÆSTIO XXXVI.

DE CAUSIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de causis tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum.—2.° Utrum concupiscentia sit causa doloris.—3.° Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.—4.° Utrum potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

(1) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causæ, scilicet objecti*.—Theologi et editi recentiores, *causæ et objecti*.

ARTICULUS I.

Utrum causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum amissum sit magis causa doloris quam malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in libro de octo quæstion. Dulcitii, (qu. 1), dolorem esse de amissione bonorum temporalium: eadem ergo ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est (qu. præc. art. 4), quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de

quo est delectatio: sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est (ibid.): ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9), amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ: sed objectum amoris est bonum: ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. II Orth. fid. (cap. 12), quod *expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam* (1).

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. *Malum enim*, ut in I habitum est (I, qu. XLVIII, art. 1), *est privatio boni*. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud quam carentia oppositi habitus: secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis; in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur *ens rationis;* et sic *malum*, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principalius malum conjunctum vel bonum amissum. Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit a loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat a loco sursum, a quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus; sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis proprie est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni aprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideo Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contraria ratione: nam si delectatio est de præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in X Metaph. (text 15): et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causa proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius

---

(1) (CONCLUSIO. *Sicut delectatio prius respicit bonum adeptum, ut proprium objectum, ita magis tristitiæ causa est malum conjunctum, quam bonum amissum.)* Causa tristitiæ seu doloris in universum censeri potest quidquid confert ad hoc ut malum aliquod nobis accidat, vel certe ut nobis accidere, seu vere seu false existimemus. Prima tristitiæ causa est, quod quis vel bonum, quod expetiit, non assequatur, aut quod habuit, amittat, vel malum incurrat, quod timuit; quorum utrumque ætimatur ut præsens malum.

respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICULUS II.

Utrum concupiscentia sit causa doloris (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est (art. præc.); concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motus qui rescipit aliud contrarium: ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 12), est de præsenti, concupiscentia autem est de futuro: ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris: sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in I Rhet. (cap. 11): ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 24): *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor*: sed ignorantia est causa erroris: ergo concupiscentia est causa doloris (2).

Respondeo dicendum, quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est (art. præc.), similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest; una per modum finis, alia sicut unde est principium motus; sicut descensionis corporis gravis causa sicut finis, est locus deorsum, principium autem motus est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motus appetitivi per modum finis est ejus objectum, et sic supra dictum est (art. præc.), quod causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum. Causa autem sicut unde est principium talis motus, est interior inclinatio appetitus, qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitus ad malum fugiendum. Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est (qu. XXXII, art. 6), ideo frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est (qu. XXX, art. 2), et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitus est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, inquantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem

---

(1) De his etiam infra, art. 4 corp.

(2) (Conclusio. *Concupiscentia secundum propriam rationem aliquando doloris est causa, inquantum de retardatione boni concupiti, vel ejus totali ablatione tristamur; universalis autem causa doloris esse non potest.)*

Alia causa tristitiæ est concupiscentia secundum propriam rationem considerata, hoc est, secundum quod est passio a reliquis distincta. Notat Cajetanus, quod malum, quod est objectum tristitiæ, ponitur finis appetitivi motus, non ut prosequendus, sed ut fugiendus; sic enim est tristitiæ finis.

causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est (in corp.), et ex hoc contingit quod motus appetitus qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, inquantum speratur: vel potest dici quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in X Ethic. (cap. 3) quod *hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum*: sed non omnis delectatio vel tristitia est hujusmodi: ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris, cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur: si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali: sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati; ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III de lib. Arbitr. (cap. 23), quod *ex dolore quem bestiæ sentiunt, satis apparet in regendis animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel corruptionis impatiens? (1).*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est. Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonici posuerunt *unum* (2) esse principium, sicut et *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem: et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 15, quæst. II, art. 3, quæst. I corp.

(1) (Conclusio. *Sicut concupiscentia vel cupiditas boni, est causa doloris: ita amor vel appetitus unitatis, ejusdem est causa.*)

Amor seu appetitus unitatis est causa doloris, quatenus nimirum aliquis impeditur a consecutione unitatis quam naturaliter appetit.

(2) Non adjective quasi principium duntaxat unum posuisse intelligantur, sed substantive accipiendo illud *unum*, quia, id quod est unum, vel unitatem ipsam, pro principio posuerunt, sicut etiam id quod est bonum, vel bonitatem ipsam. (Nicolai.)

non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa a qua dependet *esse* perfectum rei: et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur, quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio sive unio magis repugnaret ad perfectum *esse*, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet *unitatis*, sed ejus in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum, quod separatio potest esse delectabilis, vel inquantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel inquantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, inquantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum: dolor autem est de malo præsenti: ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris: sed nocumentum potest inferri etiam a potestate minore: ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ: potestas autem major est aliquid exterius: ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Nat. boni, (cap. 20): *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), malum conjunctum est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem, hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino. Sed sciendum est, quod si potestas fortior in tantum invalescat quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus gra-

---

(1) (Conclusio. *Major potestas, cui resisti non potest, est doloris causa, dum mali corruptivi conjunctionem facit).*

Alia etiam causa tristitiæ est potestas major, scilicet quod quis nequeat vincere ac superare repugnantem aliquam vim, quæ impedimento sit, quominus expeditum bonum assequatur vel fruatur. Igitur causæ tristitiæ ex parte *objecti* sunt per se primo malum conjunctum, et per se secundo bonum amissum, et potestas major, ut auferens hoc; ex parte vero *subjecti* amor boni et appetitus unitatis. Alii vero ponunt etiam causas tristitiæ iram, et desperationem cum quis opere complere nequit appetitum vindictæ, vel desperat se assecuturum illud bonum quod sperabat. Præterea dilatio assecutionis boni quod expectabatur et memoria et cogitatio mali perpetrati, tristitiam causant: sed Divus Thomas illas non recenset, quia sufficienter continentur in iis quas ex Augustino et Damasceno recensuit. Ira enim, desperatio, et dilatio continentur sub concupiscentia; memoria vero mali perpetrati, vel sub bono amisso, vel sub malo conjuncto.

ve, aufert ei inclinationem qua tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major intantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solum sequitur quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustinus dicit (loc. cit.), quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem*; si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, inquantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.—2.° Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.—3.° Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem.—4.° Utrum tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I.

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. XXVI, 9; *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis*, et infra; *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum: ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea, Isai. XXVIII, 9, dicitur; *Quem docebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos a lacte, avulsos ab uberibus*, id est, a delectationibus. Sed dolor et tristitia maxime tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 5), et Eccli. XI, 29 dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*: ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 7): sed simul cum tristitia potest homo addiscere: ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I Soliloq. (cap. 12): *Quamquam acerrimo dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ jam forte didiceram, a discendo autem penitus impediebar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat* (1).

(1) (CONCLUSIO. *Dolor intensus, quo-*

Respondeo dicendum, quod, quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicantur, necesse est, quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahantur ab operatione alterius. Unius enim animæ non potest esse nisi una intentio; et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem, quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. II, 4; *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi, quod nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare, etiam quod prius scivit. In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipue eorum per quæ homo sperat se posse a tristitia liberari; et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio quam dolor, inquantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis; unde in VII Ethic. (cap. 11), dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur a frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, inquantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quam dolor interior, qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (1).

---

niam animi intentionem ad se trahit, non modo diminuit, verum sæpe numero aufert omnem addiscendi voluntatem et facultatem.)

Hæc conclusio clara est, et quotidiana experientia confirmatur. Si autem dolor sit moderatus, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, eorum præsertim per quæ homo sperat se posse liberari ex tristitia. Cætera in textu patent.

(1) Sic enim homil. 22, prope finem: "Nemo me reprehendat, si post hanc "loquutionem cessavero, quia sicut om- "nes cernitis, nostræ tribulationes ex- "creverunt: *Undique gladiis circumfusi "sumus; undique imminens mortis pericu- "lum timemus*: Alii detruncatis ad nos ma- "nibus redeunt, alii captivi, alii inte- "rempti nuntiantur: Jam cogor linguam "ab expositione retinere, quia *tædet*

ARTICULUS II.

Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus II. Cor. VII, 11; *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, etc.: sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur: non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur: sed effectus delectationis est dilatatio, cui non opponitur aggravatio, sed constrictio: ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit II. Cor. II, 7; *Ne forte abundantiori tristitia absorbeatur qui est ejusmodi:* sed quod aggravatur, non absorbetur, quinimo sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur: ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus et Damascenus (loc. sup. cit.) ponunt tristitiam aggravantem (1).

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominantur secundum similitudinem sensibilium corporum, eo quod motus appetitus animalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis: et per hunc modum *fervor* attribuitur amori, *dilatatio* delectationi, et *aggravatio* tristitiæ. Dicitur enim homo aggravari ex eo quod aliquo pondere impeditur a proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis, (qu. XXXVI, art. 1), quod tristitia contingit ex aliquo malo præsenti; quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, inquantum impedit ipsum, ne fruatur eo quod vult. Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in præsenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati, ut neque hâc, neque illâc divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio: ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his, quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

"*animam meam vitæ meæ*. Jam nullus in "me sacri eloquii studium requirat, quia "*versa est in luctum cithara mea, et organum meum in vocem flentium, etc.*„

(1) (CONCLUSIO. *Tristitia cum ex malo præsenti contingat, maxime animum aggravat, et quandoque animi et corporis motus impedit*).

Circa hoc etiam nulla est difficultas: qui enim tristis vel dolens est, nulla re gaudet, ut explicatur in littera.

ARTICULUS III.

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non impediat omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam (art. præc.): sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum; unde Apostolus dicit (II ad Timoth. II, 15): *Sollicite cura teipsum exhibere.... operarium inconfusibilem*: ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præterea, *tristitia causat in multis concupiscentiam*, ut dicitur in VII Eth. (cap. ult): sed concupiscentia facit ad intensionem operationis: ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere: sed unumquodque augetur ex sibi convenienti: ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 4), quod *delectatio perficit operationem, et e converso tristitia impedit* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur. Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari; uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit; nunquam enim illud quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est de qua aliquis contristatur, necesse est quod actio debilitetur. Alio modo comparatur operatio ad tristitiam, sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est, quod operatio talis ex tristitia augeatur; sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) De his etiam infra, quæst. XXXIX, art. 3 ad 5, et quæst. LIX, art. 3 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Operatio, si conferatur ad tristitiam ut objectum, maxime ex ea impeditur; si vero comparetur ad illam ut effectus, magis augetur et perficitur*). Tristitia debilitat operationem respectu ejus quod tristitiam causat: cum autem animus conatur expellere malum, ubi est spes expellendi, tristitia auget operationem. Cætera patent in textu.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima: sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intensionibus colorum quæ sunt in aere, a quibus nullum corpus coloratur: ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi inquantum habet corporalem transmutationem adjunctam: sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra

(1) De his etiam infra, quæst. XLI, art. 1 corp. et *Sent.* IV, dist. quæst. II, art. 3, quæst. II corp.

dictum est (qu. XXII, art. 2): ergo non magis tristitia quam aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 3), quod *iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt*; quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine: desperatio etiam videtur esse magis nociva quam tristitia, cum sit causa tristitiæ: ergo tristitia non magis nocet corpori, quam aliæ animæ passiones.

Sed contra est, quod dicitur Prov. XVII, 22; *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*, et Prov. XXV, 20; *Sicut tinea vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori*, et Eccli. XXXVIII, 19; *A tristitia festinat mors* (1).

Respondeo dicendum, quod tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ, quantum ad speciem motus sui, et non solum quantum ad mensuram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones, quæ important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi; et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsenti, cujus est fortior impressio quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita, cum videamus multas ægritudines usum rationis, tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maxime nocu-

(1) (CONCLUSIO. *Tristitia magis corpori nocet quam aliæ animi passiones, cum vitalem cordis motum impediat.)*

Ex omnibus animæ passionibus nulla est quæ magis noceat animo et corpori, quam tristitia vel dolor, quod probatur tum ex Scriptura, tum ex optima et profunda ratione physiologica. Ideo Scriptura monet, Eccli. XXX, 24: *Tristitiam longe repelle a te, multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Sciendum autem hæc dici de tristitia quæ est passio, vel quæ alioquin est immodica; nequaquam vero de tristitia quæ secundum Deum est, sive quæ procedit ex amore Dei, de qua in II. Corinth. VII, 10, dicit Apostolus, quod *pœnitentiam in salutem stabilem operatur.*

mentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt (1).

QUÆSTIO XXXVIII.

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque; 1.° Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.—2.° Utrum mitigetur per fletum.—3.° Utrum per conpassionem amicorum.—4.° Utrum per contemplationem veritatis.—5.° Utrum per somnum et balnea.

ARTICULUS I.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi inquantum ei contrariatur; medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 4): ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in IX Ethic. (cap. 4), *malus tristatur, quoniam delectatus est*: non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit in IV Confess. (cap. 7), quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; *minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant*. Ex quo accipi potest, quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa: sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus: ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ; non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. ult.), quod *expellit delectatio tristitiam et quæ contraria, et quæ contingens, si sit fortis* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (qu. XXXIII, art. 1), delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti, tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accedit ex aliqua transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam, seu ægri-

(1) De his etiam supra, quæst. XXXV, art. 4 ad 2 et 3, et infra, art. 4 corp. et art. 5, per totum, et quæst. XLVIII, art. 1. et part. III, quæst. XLVI, art. 8, ad 2, et 1. *Cor.* VII.

(1) Contrariatur enim homo in sua naturali inclinatione per tristitiam, ita ut cerebrum et cor, unde sanitas in corpore maxime conservatur, vehementer afficiantur. Ideo medici in morbis distractiones animi et recreationes præcipiunt tamquam efficax morbi remedium.

(2) (Conclusio. *Quoniam omnis delectatio omni tristitiæ aliquo modo, nempe secundum genus, contrariatur; idcirco quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari et imminui potest.*)

In genere quælibet delectatio est remedium contra tristitiam ex eo quod animum et corpus recreat aut reficit. Clara est, et alio commentario non indiget.

tudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causa innaturali provenientem, ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 4); et ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsenti, sed in futuro (1), inquantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiam habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit, et tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem, bonum autem præsens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quam memoria præteriti, et amor sui ipsius quam amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus (Conf. IV, cap. 8), quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

(1) Ut sit sensus quod non eodem illo tempore quo delectantur, simul doleant vel tristentur, sed postquam prius delectati sunt, sicut et verba ipsa ex Philosopho sumpta insinuant, et ex adjunctis patet.

ARTICULUS II.

Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.

Ad secundun sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam: sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ: ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ ita risus est effectus lætitiæ: sed risus non minuit lætitiam: ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans: sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiam: ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IV Conf. (cap. 4), quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies* (1).

Respondeo dicendum, quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam, et hoc duplici ratione; primo quidem quia omne nocivum interius clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum, sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur: et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundo,

(1) (Conclusio. *Quia per fletum et gemitum animi intentio, quæ est circa malum ad exteriora diffunditur, fletus quoque et gemitus dolorem et tristitiam naturaliter minuunt).*

Etiam clara est, et nullam dubitationem offert. Naturaliter enim qui tristes et dolentes sunt, in lacrymas prorrumpunt, et ita alleviantur.

quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in qua est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliqualiter mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est (art. præc.), sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis. Contristans autem contrariatur contristato; et ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ (1).

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile; et ideo per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in III de Quæst. Tusculanis.

(1) Effectus potest diminuere causam suam, quando est contrarius objecto ejusdem: et in hoc sensu distingui debet major argumenti.

ARTICULUS III.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus: sed, sicut Augustinus dicit in VIII Confess. (cap. 4), *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro:* ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.

2. Præterea, *hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat,* ut Augustinus dicit, IV Confess. (cap. 8): sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis: ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium, *nam amicus est alter ipse:* sed dolor est quoddam malum: ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IX Ethic. (cap 11), quod *in tristitiis amicus condolens consolatur* (2).

Respondeo dicendum, quod naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in IX Ethic. (ibid.). Quarum prima est, quia, cum

(1) De his etiam *Job,* II, fin. et cap. 16, et *Rom.* XIII, lect. 3.

(2) (CONCLUSIO. *Quoniam ex hoc quod ab amicis nobis compatiuntur, delectationem capimus, idcirco per compassionem amicorum, naturaliter dolor et tristitia minuuntur).*

Bene explicatur in textu duplici ratione, et quotidiana experientia confirmatur.

ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, a quo aliquis aggravatus allevari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum; et ideo levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est (qu. XXXII, art. 5). Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est (art. 1), sequitur quod amicus condolens, tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quod congaudet gaudenti, et quod condolet dolenti; et ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. I, 18); *Qui addit scientiam, addit et dolorem*: sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet: non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet: sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in III de Anima, (text. 58): cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea, remedium ægritudinis apponendum est, ubi est ægritudo: sed contemplatio veritatis est in intellectu; non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I Soliloq. (cap. 12); *Videbatur mihi si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXXI, art. 5), in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est (art. præc.), et ideo contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem; et tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi I, 2; *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*; et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur, sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit; *Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem* vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum in veritatis contemplatione maxima consistat delectatio, per veritatis contemplationem tristitiam et dolorem mitigari necessarium est.*)

Veritas hujus conclusionis patet tum ex ratione adducta in littera, tum maxime exemplis Sanctorum, qui in tribulationibus et doloribus gaudebant.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ (1); movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ fit redundantia a superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu (2).

ARTICULUS V.

Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit: sed somnus et balneum ad corpus pertinent: non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis: sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est (art. præc.): non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt: sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quam ad interiorem cordis dispositionem: non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in IX Conf. (cap. 12); *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo;* et infra (ibid.): *Dormivi et evigilavi, et non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur, quod

> Quies artus solutos
> Reddit laboris usui,
> Mentesque fessas allevat,
> Luctusque solvit anxios (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXXVII, art. 4), tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis, et ideo illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1). Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, inquantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est (qu. XXXI. art. 8), et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat. Unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. de Causa motus animalium: (seu de Comm. animal. mot. cap. 11, sub. fin.)

---

(1) Id est, ut apprehendit rem solum speculative, nihil dicens de appetibilitate, sed movet animum inquantum contemplatio apprehenditur ut quoddam bonum appetibile et delectabile.

(2) Licet enim hoc remedium, scilicet contemplatio veritatis, non ponatur directe, ubi est ægritudo, puta in sensu, ut arguitur, tamen ibi ponitur per redundantiam, ut patet.

---

(1) (Conclusio. *Cum somnus et balnea restaurent et reforment corporalem naturam in debitum statum vitalis motionis, necessarium est ea quoque tristitiam mitigare et minuere.)*

Nullam difficultatem habet, nec aliis rationibus opus est.

QUÆSTIO XXXIX.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ SEU DOLORIS.

(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de bonitate et malitia doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum omnis tristitia sit malum.— 2.° Utrum possit esse bonum honestum.—3.° Utrum possit esse bonum utile.—4.° Utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I.

Utrum omnis tristitia sit mala (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (De Nat. Hom. cap 19): *Omnis tristitia malum est sui ipsius natura*: sed quod naturaliter est malum, semper et ubique est malum: ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosi, est malum: sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosi, quia, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 11), *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari*: ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis: sed omnis dolor corporalis est malum corporis: ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo: sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorumdam dicitur (Prov. II, 14), quod *lætantur, cum male fecerint*: ergo tristitia de malo est bona (1).

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter; uno modo simpliciter et secundum se, et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod

(1) De his etiam infra, quæst. LIX, art. 3, et part. III, quæst. XV, art. 5 et 6, et *Sent.* III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. I, ad 3, et art. 3, quæst. II, corp. fin. et IV, dist. 49, quæst. III, art. 4, quæst. II.

(1) (CONCLUSIO. *Quamvis tristitia omnis secundum se mala sit, inquantum impedit quietem appetitus in bono; attamen bona est tristitia, qua quis de malo tristatur opere).*

Hic sermo est, ait Cajetanus, de bonitate et malitia morali, sicut in superioribus tractatibus. Nam quia tristitia secundum se tota non est appetibilis, consequens est, ut non sit de genere bonorum, cum bonum sit quod omnia appetunt. Verum ad morale bonum descendendo, memento quod quidam actus humani sunt, solitarie sumpti, sonantes malum, qui tamen possunt ex adventitiis honestari, ut sint boni, ut occidere hominem, hoc enim solitarie sumptum importat aliquid inconsonans rationi. Violenta enim privatio vitæ humanæ rationi dissonat; sed, si addatur, propter majus bonum ab habente auctoritatem, etc., efficitur consonans rationi; nec propterea actus malus moraliter fit bonus moraliter, sed actus, qui secundum se, idest solitarie fieret, esset malus moraliter, quando fit circumdatus honestatis conditionibus est bonus moraliter. In hoc genere locatam intelligito tristitiam, quæ in littera dicitur simpliciter, et secundum se, idest, solitarie, mala malitia morali; quia, si appeteretur, et haberetur sola, mala moraliter esset, ut patet ex dictis: et tamen, si appetatur, et habeatur, supposito malo, etc., bona moraliter esse potest, ut in 2 et 3 art. patet.

est appetitum hominis anxiari de malo præsenti, rationem mali habet, impeditur enim per hoc quies appetitus in bono. Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in IV Etich. (cap. ult.). Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsenti tristetur vel doleat: quod enim non tristaretur vel non doleret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet ut, supposita præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litt. (cap. 14): *Adhuc est bonum quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna* (1). Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in III Eth. (cap. 1), et supra habitum est (quæst. VI, art. 6).

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, inquantum fugiunt malum, sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali, nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ

Unde patet responsio ad secundum et ad tertium.

(1) Sed Nicolai legit *nullus*, ut in originali textu S. Augustini, sic nempe construendo; *nullus dolor amissi boni*: non ut hic legitur, et habent fere omnes editiones; *nullius boni amissi*.

ARTICULUS II.

Utrum tristitia possit esse bonum honestum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto: sed, sicut dicit Augustinus, XII super Gen. ad litt. (cap. 33). *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum*: ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii: sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus II ad Cor. IX, 7; *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate*: ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, in XIV de Civ. Dei, (cap. 15), *tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt*: sed non velle ea quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur: ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 10), videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habeat rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti: sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur (Matth. V. 5); *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*: ergo tristitia est bonum honestum (2).

(1) De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2 et 3, et quæs. XLVI, art. 6 ad 2.

(2) (Conclusio. *Tristitia, cum quan-*

Respondeo dicendum, quod secundum illam rationem qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim (art. præc.) quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum judicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est, quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Augustinus; et ideo recedit a ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione recta, quæ detestatur malum, ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversa, quæ detestatur bonum: et ideo talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitia eleemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente; sed Deo permittente, sicut peccata; unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat a voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente: non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contranitatur ordini divinæ justitiæ; ut supra dictum est (qu. XIX, art. 10).

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile: dicitur enim (Eccl. XXX, 25); *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem: sed tristitia non est eligibilis; quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in III, Topic. (cap. 2,): ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in II de Cœlo, (text. 17): sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in X Eth. (cap. 5,): ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia: sed, sicut dicitur (Eccle. VII, 5); *Cor sapientum, ubi tristitia, et cor stultorum, ubi lætitia:* ergo tristitia est utilis (2).

---

doque bona sit, honestatem etiam habere potest.)

Quatuor possunt assignari species doloris honesti. 1. Quando propter peccata tristatur aliquis cum proposito illa emendandi, de quo dicitur in Psal. L. *Cor contritum et humiliatum Deus non despicies*: eodem dolore compunctus Petrus *flevit amare*. 2. Quando pii lugent aliena peccata, et ipsorum peccantium perditionem, ut Psal. CXVIII: *Defectio tenuit me pro peccatoribus derelinquentibus legem tuam*. 3. Quando pii deflent suum in hac lachrymarum valle exilium, ut ajebat Apostolus II. Corinth. v. 2: *In hoc ingemiscimus, habitationem nostram quæ de cœlo est, superindui cupientes*. 4. Quando pii dolent se adhuc laborare rerum salutarium ignorantia, pronitate in malum, et in assiduis peccati periculis versari.

(1) De his etiam part. III, quæst. XV, art. 6 ad 2 et 3, et quæst. XLIX, art. 6 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Tristitia quæ homi-*

Respondeo dicendum, quod ex malo præsenti insurgit duplex appetitivus motus; unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsenti, et ex ista parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens: secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter; uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit (I. Cor. VII, 9); *Gaudeo, non quia contristats estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali, dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur (Eccle. VII, 3); *Melius est ire ad domum luctus quam ad domum convivii; in illa enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa, nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quæratur, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absorbet. Hujusmodi enim tristitia immobilitat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est (qu. XXXVII, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eligibile fit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatione aliqua impedit operationem, sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Utrum dolor corporis sit summum malum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. *Optimo enim opponitur pessimum,* ut dicitur in VIII Ethic. (cap. 10,): sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem: ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis: sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est (qu. III, art. 4, et V, art. 8): ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, (cap. 15): ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur in I Soliloq. (cap. 12,): *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima scilicet et corpore, quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum, summum autem malum pessimum de-*

---

nem ad malum fugiendum vel vitandum impellit, maximam illi præstat utilitatem.)

Vide notam articuli præcedentis. Veritas autem hujus conclusionis quadruplici argumento in textu probatur, et ex dictis etiam patet.

(1) De his etiam infra, qu. LXXIII, art. 1, et *De Malo,* quæst. II, art. 10.

terioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor: summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.

Sed contra, culpa est magis malum quam pœna, ut in I habitum est (I, qu. LXVIII, art. 6): sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ; dicit enim Augustinus in lib. de Vera Religione, (cap. 12,): *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat? et hoc est totum quod dicitur malum, id est, peccatum, et pœna peccati*: ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor, aut est de hoc quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem seu tristitia, quæ est de vere malo, non potest esse summum malum. Est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor, qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omnino alienari a vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet judicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitia est aliquod bonum per cujus privationem potest fieri deterius; sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est (qu. XXXIV, art. 3); tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod pejus est quod nocet meliori, quam quod nocet pejori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 12); unde majus malum est quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum pejus sit vere malum non judicare malum esse, et longe adhuc pejus a vero bono (licet apparente malo) alienari, quam de utrovis malorum genere tristari seu dolere, consequens est, fieri non posse, ut aliqua tristitia seu dolor sit summum hominis malum.)*

Circa hoc nulla est difficultas. Dolor enim quamtumvis sit magnus et intensus semper augeri potest: et aliunde nequit summa intensitate in corpore sentiri. Cætera patent in textu. Ex hoc articulo intelligi potest, quare tristitia non possit esse summum malum, cum tamen quædam delectatio sit summum bonum, eo sensu quo qu. XXXIV, art. 3, dictum est, quia scilicet nulla dari potest tristitia quæ non includat aliquid de objecto delectationis, hoc est, de bono, scilicet verum judicium de malo, et debitum ordinem voluntatis approbantis bonum et recusantis malum: potest autem dari delectatio, quæ nihil includat de objecto tristitiæ, hoc est, de malo. Deinde, cum in omni tristitia includatur aliquod bonum, per istius boni privationem potest esse aliquod malum pejus: ergo ipsa nunquam est summum malum.

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE.—
(In octo articulos divisa)

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primo de spe et desperatione; secundo de timore et audacia; tertio de ira.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas.—2.° Utrum spes sit in vi apprehensiva vel in vi appetitiva.—3.° Utrum spes sit in brutis animalibus.—4.° Utrum spei contrarietur desperatio.—5.° Utrum causa spei sit experientia.—6.° Utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet.—7.° De ordine spei ad amorem.—8.° Utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I.

Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas (1).

Ad primum sic procedítur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum: sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones, ponit cupiditatem loco spei, ut patet in XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9): ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passiones differunt secundum objecta: sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum: ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra: id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis: sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei: ergo spes non est passio specie differens a desiderio vel cupiditate.

Sed contra. Diversarum potentiarum sunt diversæ passiones specie differentes: sed spes est in irascibili, desiderium autem et cupiditas in concupiscibili: ergo spes differt specie a desiderio seu cupiditate (1).

Respondeo dicendum, quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei quatuor conditiones attenduntur: primo quidem, quod sit bonum, non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes a timore, qui est de malo: secundo, ut sit futurum, non enim spes est de præsenti jam habito, et per hoc differt spes a gaudio, quod est de

(1) De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. fin. et *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp. et *De Verit*, quæst. IV, art. 1 corp. et *Opusc.* II, cap. 262.

(1) (Conclusio. *Cum spei, quæ ad vim irascibilem attinet, objectum sit bonum futurum, arduum, possibile adipisci, necessario differt a desiderio et cupiditate, quæ ad vim concupiscibilem pertinent.)*

Non hic agitur de spe quæ est una ex virtutibus theologicis, sed de ea quæ est una passionum animæ. Hoc sensu spes est: *motus appetitus sensitivi tendens in bonum futurum, arduum, adeptu tamen possibile.* Desperatio e contra, est *motus recedens a bono arduo adeptu impossibili, saltem moraliter*. Probat conclusionem recensens quatuor conditiones quæ ad objectum spei requiruntur, ut in textu patet. Multi quidem desiderant aliquam rem, qui tamen non sperant illam; et multa difficilia bona concupiscuntur, quæ non sperantur, propterea quod non æstimantur ab appetentibus ut possibilia eis evenire: unde et fatentur, se concupiscere vel desiderare, et non sperare.

bono præsenti: tertio requiritur quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile, non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in sua potestate ut habeat, et per hoc differt spes a desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem: quarto, quod illud arduum sit possibile adipisci, non enim aliquis sperat id quod omnino adipisci non potest; et secundum hoc differt spes a desperatione. Sic ergo patet quod spes differt a desiderio, sicut differunt passiones irascibilis a passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsupponit desiderium, sicut et omnes passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum (1) et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maxime videatur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXI, art. 2); possibile autem et impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis: nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt a desperatione secundum differentiam possibilis et impossibilis.

(1) Ita cod. Alcan.—Nicolai: *Et etiam quia*.—Edit. Patav. præmisso puncto; *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur, etc.*—Theologi: *Fit ut cupiditas... videatur.*

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva (1)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus ad Rom. VIII, 25; *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus*: sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare: ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes confidentes vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est confidere et sperare: sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere: ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis: sed certitudo attribuitur spei: ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est (art. præc.): bonum autem, inquantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis: ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem (2).

(1) De his etiam 2-2, quæst. XVIII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp. et quæst. II, art. 2 corp. et *De Verit*, quæst. IV, art. 2 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Spes, cum extensionem quamdam appetitus in bonum importet, necessario pertinet ad partem animæ appetitivam, non autem ad apprehensivam.*)

Hæc est differentia inter vim cognitivam et vim appetitivam, quod in cognitiva sit motus a rebus ad cognoscen-

Respondeo dicendum, quod, cum spes importet extensionem quamdam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem. Motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum; actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente. Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundum propriam virtutem, et secundum virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed proprie dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, inquantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundum illud (Eccli. LI, 10); *Respiciens eram ad adjutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

tem, in appetitiva vero sit motus ab appetente ad res, qui alio nomine vocatur effusio quædam, seu quod in idem reddit, extensio appetitus ad objectum suum

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitiva præcedente, motus sequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus a cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota; magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis; sicut dicitur quod lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit in brutis animalibus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes enim est de futuro bono,* ut Damascenus dicit in II lib. Orth. fid. (cap. 12): sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum: ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci: sed possibile et impossibile sunt quædam differentiæ veri et falsi (2), quæ solum sunt in mente, ut Philosophus dicit in VI Metaph. (text. 8): ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 1 corp.

(2) Possibile supponit prædicatum et subjectum inter se consentire, quod ad verum pertinet; impossibile vero fluit ex eo quod inter se dissentiant, quod ad falsum redit.

3. Præterea, Augustinus dicit, super Gen. ad litt. (lib. IX, cap. 14), quod *animalia moventur visis*: sed spes non est de eo quod videtur, nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Roman. VIII, 24: ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis (1): sed in brutis animalibus est irascibilis: ergo et spes (2).

Respondeo dicendum, quod interiores passiones animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi. Ut enim supra dictum est (qu. I, art. 2, et XXVI, art. 1), appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex aprehensione intellectus conjuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu narali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret; hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur *possibile* in V Metaph. (text. 17), scilicet in duo *possibilia* prædicta.

Ad tertium dicendum, quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsenti, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV.

Utrum spei contrarietur desperatio (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in X Metaph. (text. 17): sed spei contrariatur timor: non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem: sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni: ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus, quies vero opponitur motui, ut privatio: sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quam motum: ergo non contrariatur spei,

---

(1) In genitivo, supple *passio partis irascibilis*, ne quis *irascibilem passionem* construi putet.

(2) (CONCLUSIO. *Quoniam ex his quæ videt animal brutum (ut cum canis leporem aut accipiter avem videt) movetur ejus appetitus in aliquod vel prosequendum vel vitandum, idcirco hoc modo in animalibus brutis spem et desperationem esse fatendum est.*

---

(1) De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin. et huj. quæst. art. 1 ad 3, et *Sent.* III, dist. 26, quæst. 1, art. 1 corp. et *De Verit.* quæst. IV, art. 1 corp.

quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est, quod desperatio nominatur per contrarium spei (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXIII, art. 2), in mutationibus invenitur duplex contrarietas: una secundum accessum ad contrarios terminos, et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur: alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini, et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est (loc. cit.). Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3), *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*, et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus, et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur a passionibus concupiscibilis; sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus et recessus (1).

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, inquantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni (2).

Ad tertium dicendum, quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

---

(1) (CONCLUSIO. *Spes, cum quemdam accesum in bonum, desperatio vero recessum ab eodem designet, contrariari invicem necesse est).*

Desperatio habet pro objecto malum per se et formaliter, cum sit fuga, bonum autem per accidens et quasi materialiter. Malum autem illud consistit in æstimato defectu facultatis ad consequendum bonum arduum, non quidem quatenus defectus ille est jam præsens in ipso desperante, sed quatenus refertur ad bonum ipsum arduum futurum, ut ab illo id bonum denominatur et æstimatur impossibile. Ex quo facile intelligitur, quonam modo desperatio se habeat ad spem. Nam secundum communem quidem rationem desperationis, omnis desperatio est contraria cuicumque spei; secundum rationem autem peculiarem, quam habet desperatio ex hoc vel illo objecto, potest esse aliqua desperatio vel contraria alicui spei, vel disparata, prout fuerit de eodem vel de disparato objecto. In passionibus irascibilis, ut *sic*, invenitur solum contrarietas per accessum et recessum respectu ejusdem objecti seu termini, sed in passionibus irascibilis ut derivantur a passionibus concupiscibilis invenitur contrarietas secundum contrarietatem objectorum, ut dicitur in responsione ad primum.

(1) De hac responsione vid. quæst. XXXI, art. 8 ad 2, et quæst. XLV, art. 1 ad 2.

(2) Huic responsioni consonat quod q. XXIII, art. 4 dixit S. Doctor in passionibus irascibilis ex parte boni nondum adepti esse spem et desperationem; et quæst. XLV, art. 2 in corp. *Fuga boni pertinet ad desperationem*, et ad 3: *Desperatio respicit bonum directe quod refugit.*

ARTICULUS V.

Utrum causa spei sit experientia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet, unde Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 1), quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore:* spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est (art. 2): ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 13), quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam,* ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei: sed non est idem causa oppositorum: ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in II de Cœlo, (text. 34), quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ:* sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur, stultitia autem provenit ex inexperientia: ergo inexperientia videtur esse magis causa spei quam experientia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 8), quod *aliqui sunt bonæ spei propter multoties et multos vicisse,* quod ad experientiam pertinet: ergo experientia est causa spei (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), spei objectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci.* Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia; nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in lib. de Re Militari, (I cap. 1): *Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit.* Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile, et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei, inquantum scilicet per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat. Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei, quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita e converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat. Sic ergo experientia est causa spei duobus modis, causa autem defectus spei uno modo; et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur, quod *eis multa evenerunt in deterius.*

Ad tertium dicendum, quod stultitia et inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam vere existimatur aliquid esse non possibile:

(1) De his etiam infra, quæst. XLII, art. 5 ad 1, et quæst. XLV, art. 3 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Cum spei objectum sit bonum possibile adipisci, necesse quoque est experientiam, qua homini potestas et existimatio fit facile consequendi bonum aliquod, causam spei esse; etsi nonnunquam ex experientia diminuatur spes).*

unde ea ratione inexperientia est causa spei, qua experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI.

Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juventus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad Hebr. VI spes comparatur *anchoræ* (2): sed juvenes et ebrii deficiunt a firmitate, habent enim animum de facili mutabilem: ergo juventus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem maxime sunt causa spei, ut supra dictum est (art. præc.): sed juventus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam: ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est (art. 5): sed juvenibus experientia deficit: ergo juventus non est causa spei.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 8), quod *inebriati sunt benesperantes*; et in II Rhet. (cap. 12), dicitur quod *juvenes sunt bonæ spei* (3).

Respondeo dicendum, quod juventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II Rhet. (ibid.): et hæc tria possunt accipi secundum tres conditiones boni, quod est objectum spei, quod est futurum, et arduum, et possibile, ut dictum est (art. 1). Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideo quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoria, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur; ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat, et ideo juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile: unde et juvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonæ spei. Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum, et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti et deliberatione non utentes, omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus et in ebriis, licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est (art. præc.).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XLV, art. 3 corp.

(2) Sic enim ibi vers. 18: *Fortissimum solatium habeamus qui confugimus ad tenendam propositam spem, quam sicut anchoram habemus animæ tutam ac firmam*, etc.

(3) (CONCLUSIO. *Cum spei objectum sit bonum futurum, arduum et possibile adipisci, juvenes minoris memoriæ existentes, et cordis calore intenso, et inexpertes, majoris sunt spei quam cæteri; similiter stulti, et rationis judicio non utentes, et ebriosi.*)

Clara est, et commentario non indiget. Juventus est causa spei, ut probat triplici ratione ducta a conditione objecti spei, scilicet futuro arduo et possibili. Juvenes enim sicut et ebrii ob calorem aut vino aut ætate robustum, fortiores fiunt et alacriores ad suscipienda ea quæ sunt ardua.

ARTICULUS VII.

Utrum spes sit causa amoris. (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris: quia, secundum Augustinum, XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9), *prima affectionum animæ est amor*: sed spes est quædam affectio animæ: amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem: sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est (quæst. XXVIII, art. 6): ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3): sed delectatio non est nisi de amato; ergo amor præcedit spem.

Sed contra est, quod super illud (Matth. I, 2); *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob;* dicit Glossa interl.; *Id est, fides spem, spes charitatem*: charitas autem est amor: ergo amor causatur a spe (2).

Respondeo dicendum, quod spes duo respicere potest; respicit enim sicut objectum *bonum* speratum. Sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideo spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile. Inquantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato. Inquantum vero spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non e converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis, posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum, et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, inquantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo, sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objectum.

ARTICULUS VIII.

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet: sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem: ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est (quæst. XXXVIII, art. 3): sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim (Prov. XIII, 12); *Spes quæ differtur, affligit animam*: ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est (art. 4): sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem; dicitur enim (II Reg. II, 26) quod *periculosa est desperatio*: ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est, quod dicitur I. ad Cor. XIX, 10, quod *qui arat, debet arare in*

---

(1) De his etiam supra, quæst. XXVII, art. 4 ad 3, et infra, quæst. LXII, art. 4 ad 3, et 2-2, quæst. XVII, art. 8 corp. et quæst. LXVI, art. 6 ad 2, et *De Verit.* quæst. IV, art. 3 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Spes, inquantum respicit bonum speratum, ex amore nascitur; sed inquantum respicit eum per quem nobis aliquid possibile fit, amoris ejus est causa.*)

Bene explicatur in textu. Et quidem quotidiana experientia compertum fit amorem ex spe causari, sustineri ac foveri. Et contra languescere et extingui, cum spes deficit.

spe fructus percipiendi; et eadem ratio est in omnibus aliis (1).

Respondeo dicendum, quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam, et hoc ex duobus: primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem, existimatio vero possibilis non retardat conatum; unde sequitur quod homo intense operetur propter spem. Secundo vero ex ratione sui effectus; spes enim, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3), causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est, (quæst. XXXIII, art. 4); unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum, securitas autem respicit malum vitandum: unde securitas magis videtur opponi timori quam ad spem pertinere. Et tamen securitas non causat negligentiam, nisi inquantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei, illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est, ut causet tristitiam, ut supra dictum est (quæst. XXXII, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fuga, debilitantur in fugiendo, sed sperant mortem suam vindicare, et ideo ex hac spe acrius pugnant; unde periculosi hostibus fiunt.

(1) (Conclusio. *Spes, cum arduum et bonum possibile respiciat, ex ipsa delectatione, quam in unoquoque gignit, quam maxime juvat ad operationem.*)

Præcipuus spei effectus videtur quod operationem expeditam reddit, quoniam excitat animi attentionem quamdam ad illam. Nam *ex spe præmii solatium fit laboris*, ut habetur apud Publium Minut. Nullam difficultatem offert.

QUÆSTIO XLI.

DE TIMORE SECUNDUM SE.—(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est primo de timore, et secundo de audacia.

Circa timorem consideranda sunt quatuor: primo de ipso timore; secundo de objecto ejus; tertio de causa ipsius; quarto de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum timor sit passio animæ.—2.° Utrum sit specialis passio.—3.° Utrum sit aliquis timor naturalis.—4.° De speciebus timoris.

ARTICULUS I.

Utrum timor sit passio animæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in lib. III Orth. fid. (cap. 23), quod *timor est virtus secundum systolen*, id est, contractionem, *essentiæ desiderativa* (2): sed nulla virtus est passio, ut probatur in II Ethic. (cap. 5): ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens: sed timor non est de aliquo præsenti,

(1) De his etiam infra, art. 2 corp.

(2) Σίστολή græce idem quod latine dicitur contractio. Hæc autem pars quæ subjungitur, *essentiæ desiderativa*, minus apte respondet græcæ phrasi quæ significat solum τοῦ ὄντος ἀντεκτείνην, id est, ipsius *esse* appetitivam; quod aliud est ab essentia. (Nicolai.)

sed de futuro, ut Damascenus dicit in II lib. Orth. fid. (cap. 12): ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus; sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis: cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est, quod Augustinus XIV de Civ. Dei, (cap. 7), enumerat timorem inter alias animæ passiones (1).

Respondeo dicendum, quod inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est (qu. XXII, art. 1), ad rationem passionis primo quidem pertinet, quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eo quod passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam *sentire* et *intelligere* dicuntur *pati*. Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis; et adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum (2) corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali; et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim (1) cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit (cit. lib. III), et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem (2). Unde verissime ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsenti malo, nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus (3) nominat quoddam principium actionis; et ideo inquantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis, ita passio animæ provenit ex animali præsentia corporali vel reali, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

---

(1) (CONCLUSIO. *Timor cum malum per se respiciat cum aliqua corporali transmutatione, necesse est passionem animæ esse.)*

Timor est: *motus appetitus refugientis malum futurum arduum quod apprehenditur ut imminens, et cui nonnisi difficile resisti potest:* vel etiam est, *dejectio animi victi gravitate periculi.* Aristoteles illum difinit: *perturbationem quamdam ex imaginatione futuri mali corruptivi aut dolorem inferentis.*

(2) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712.—Cod. Alcan.: *Et adhuc etiam magis dicitur proprie*, etc.—Al.: *Secundo magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum*, etc., intermediis omissis.--Edit. Patav. ann. 1698: *Secundo proprie dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum*, etc., aliis pariter omissis.

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Roman. —Al., *etiam.*

(2) Ita codd. Alcan., Tarrac. aliique, et edit. Patav.--Al., *super aliquod bonum.*

(3) Virtus eo loco idem sonat ac vox græca δυναμίς, sed non ἀρετή. Sic ergo timor *virtus* dicitur solo sensu physico, sicut passio potentiæ irascibilis; non autem ut habitus virtuosi morali sensu. (Nicolai.)

ARTICULUS II.

Utrum timor sit specialis passio.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus lib. LXXXIII Quæst. (qu. 33), quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo, id est, tristitia, eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia*; ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones removentur: non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 2), quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio*: sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa; ergo nec fuga in appetitu: sed nihil est aliud timor quam fuga quædam mali; ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset; est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus in II Rhetor. (cap. 5), quod *timor est tristitia quædam*; et Damascenus dicit lib. III Orth. fid. (cap. 23), quod *timor est virtus desiderativa:* tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est (qu. XXX et XXXV, art. 1): non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est, quod timor condividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in lib. II, (cap. 15) (1).

Respondeo dicendum, quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, removentur aliæ passiones animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est (in corp.): et ideo licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 1), ideo timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, inquantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit (ibid.), quod *timor procedit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi*. Similiter et desiderium attribuitur a Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur a desiderio boni, ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet (qu. XXV, art. 2, et XXIX, art. 2, et XXXVI, art. 2.)

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum timoris objectum sit malum futurum difficile cui resisti non potest, oportet ipsum esse animi passionem a cæteris distinctam et separatam.)*

Probat timorem esse passionem specialem, hoc est, a reliquis distinctam, quia habet speciale objectum. Est autem passio in fuga consistens, et est propria appetitus irascibilis.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliquis timor naturalis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in lib. III Orth. fid. (cap. 23,) quod *est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.*

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est (art. præc.): sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom : ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est (qu. XL, art. 4): sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur (Rom. IV, 18), de Abraham, quod *contra spem* naturæ, *in spem* gratiæ *credidit:* ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis: sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis: ergo timor non est naturalis (1).

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur *naturalis*, quia ad ipsum inclinat natura. Sed hoc contingit dupliciter; uno modo, quod totum perficitur a natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursum est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus *naturalis* ad quem natura inclinat, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est (qu. X, art. 1, et XVII, art. 9) motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum. Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire, et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur *naturales*. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur a timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur esse naturalis; et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra (qu. XXX, art 3, et XXXI, art. 7), amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per *naturale* et *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem *naturalis*, sciendum est, quod quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium, et spes, aliæ vero naturales dici non possunt; et hoc ideo quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum, quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideo est amor quidam *naturalis*, et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est (qu. XXXI, art. 4, et XXXV, art. 1), quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris, unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolore; aut quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii,

---

(1) (CONCLUSIO. *Timor quidam naturalis est, qui respicit malum quoquo modo lædens, et corrumpens naturæ bonum; et quidam non naturalis, secundum quem malum timemus, non naturæ oppositum, sed bono amato vel desiderato.)* Conclusio recte intelligitur, explicato sensu vocis *naturalis*, juxta duplicem acceptionem quæ ponitur in littera.

ad quod est inclinatio naturalis. Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter assignentur species timoris (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 15) assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.* Ut enim Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), *timor est de malo contristativo:* ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt, autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 8): ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subjicitur: sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est (art. 2), non ergo segnities, et erubescentia, et verecundia, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est (art. 1 et 2): sed verecundia est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (de Nat. Hom. cap. 20): ergo verecundia non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo: sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo: ergo admiratio et stupor non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph. (cap. 2): timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum: ergo admiratio non est species timoris.

Sed in *contrarium* sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (loc. cit.) (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 2) timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus. In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri: primo quidem labor gravans naturam, et sic causatur segnities, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris: secundo turpitudo lædens opinionem, et sic, si turpitudo timeatur in actu committendo, est erubescentia, si autem sit de turpi jam facto, est verecundia. Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem ratione suæ magnitudinis cum aliquis scilicet considerat aliquod

(1) De his etiam 2-2, quæst. XIX, art. 1 ad 1, et *Sent.* III, dist. 26, qu. I, art. 3 corp. fin. et dist. 34, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 6, et *De Verit.* quæst. XXVI, art. 4 ad 7.

(1) [Conclusio. *Sex sunt timoris species a sacris doctoribus expositæ; segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia.*]

Conclusio clara est. Neque necesse est hoc loco disputare, utrum omnes isti timores proprie differant specie et essentialiter. Cajetanus nihil de hac re asserit: Valentia non putat essentialiter differre, cum omnes ille differentiæ objectorum videantur materialiter contineri sub uno objecto formali timoris, quod est malum futurum, cui difficulter ocurri possit. Neque obstat quod admiratio, proprie dicta, sit de aliquo novo et insolito, sive illud sit bonum sive malum, quia hic non agitur generaliter de admiratione, sicut in III. parte, qu. XV, sed tantum de ea quæ est species timoris.

magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit, et sic est *admiratio*. Secundo ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione; et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolita imaginatione. Tertio modo ratione improvisionis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur *agonia*.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt (qu. XXXV, art. 8), non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideo non oportet quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem: et secundum hoc segnities, erubescentia et verecundia ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc verecundia est species timoris.

Ad quartum dicendum quod non quælibet admiratio et stupor sunt species timoris, sed admiratio quæ est de magno malo, et stupor qui est de malo insolito. Vel potest dici quod sicut segnities refugit laborem exterioris operationis, ita admiratio et stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant admiratio et stupor ad actum intellectus, sicut segnities ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsenti dare judicium de eo quod miratur timens defectum, sed in futurum inquirit, stupens autem timet et in præsenti judicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi, sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de objecto timoris.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum bonum sit objectum timoris vel malum.—2.° Utrum malum naturæ sit objectum timoris.—3.° Utrum timor sit de malo culpæ.—4.° Utrum ipsæ timor timere possit.—5.° Utrum repentina magis timeantur.—6.° Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I.

Utrum objectum timoris sit bonum vel malum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 33) quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum*

(1) De his etiam infra, art. 3 et 4, corp. et quæst. XLII, art. 2 et 3 corp. et quæst. XLIII, art. 1 corp. et 2-2, quæst. XIX, art. 2 corp. fin. et *Sent.* III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp.

amittamus, aut non adipiscamur speratum: sed id quod amamus est bonum: ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 5) quod *potestas, et super alium esse, est terribilis*: sed hujusmodi est quoddam bonum: ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest; sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. XXXIII, 10; *Timete Deum, omnes sancti ejus*: ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. II Orth. fid. (cap. 12), quod *timor est de malo futuro (1).*

Respondeo dicendum, quod timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in IV Eth. (cap. 2). Est autem prosecutio boni, fuga autem mali: unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto, quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primo et per se respicit malum sicut proprium objectum. Potest autem respicere etiam bonum secundum quod habet habitudinem ad malum, quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, inquantum per malum privatur bonum; ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni: unde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus (loc. cit.) quod *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.* Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius, inquantum scilicet aliquod bonum sua virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato: et ideo sicut spes, ut supra dictum est (qu. XL, art. 7), ad duo respicit, scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci, ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod sua virtute potest infligere malum. Et per hunc modum Deus timetur ab homine, inquantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; ita etiam timetur super alium esse, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre, sicut ille qui est conscius criminis, timetur ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) (CONCLUSIO. *Cum timor fugam quamdam importet, necessarium est, ut proprie et per se malum respiciat ut objectum, bonum vero non nisi per accidens.)*

Clara est, ut explicatur in textu. Loquitur autem hic de timore secundum vulgarem magisque propriam ipsius acceptionem quo modo importat quamdam fugam; cum alioquin, si timor accipiatur generaliter ut sub se comprehendat et bonum timoris, quod in patria, ubi nullius mali periculum est, manet, et metum malorum, quæ appetitus refugit, sic malum est objectum timoris solum inadæquatum: timor enim ita consideratus, etiam respicit bonum eminens, seu boni majestatem et eminentiam. Vide 2-2,æ quæst. XIX, et III parte, qu. VII.

ARTICULUS II.

Utrum malum naturæ sit objectum timoris (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in II Rhet. (cap. 5), quod *timor consiliativos*

(1) De his etiam infra, art. 6 ad 2, et 2-2, quæst. CXLIV, art. 1 corp.

facit: non autem consiliamur de his quæ a natura eveniunt, ut dicitur in III Eth. (cap, 3): ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminent, ut mors et alia hujusmodi: si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quod homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria: sed malum naturæ provenit ex natura: ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est a natura; timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Eth. (cap. 6), quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Rhet. (c. 5), *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi vel contristativi* (2). Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ, et hoc est *malum naturæ:* unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est, quod malum naturæ quandoque est a causa naturali, et tunc dicitur *malum naturæ*, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors *naturalis*, et alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali, sicut mors quæ violenter infertur a persecutore: et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus (loc. cit.), illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus contingere: uno quidem modo ex hoc quod est remotum et distans, hoc enim propter distantiam imaginatur ut non futurum, et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), *quæ valde longe sunt, non timentur; sciunt enim omnes quod morientur, sed quia non prope est, nihil curant.* Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens: unde Philosophus dicit (loc. cit.), quod illi *qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere:* sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non aprehenditur ut futurum: si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non provenit a natura, ut dictum est (in corp.), secundum tamen quod a natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors et alii defectus naturæ proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia, et timor, si immineant in futurum.

---

(1) (Conclusio. *Malum naturæ non est timoris objectum, nisi cum aliqua evasionis spe apprehendatur ut propinquum).* Exponit quid est malum naturæ, et juxta duplicem acceptionem, conclusionem explicat.

(2) Hoc est, ex imaginatione non fictitia, sed vera et reali, qualis etiam sapientum est, aut esse potest, cum vera et realia mala eis imminent.

ARTICULUS III.

Utrum timor sit de malo culpæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super Canon. Joan. (tract. 9), quod *timore casto timet homo separationem a Deo:* sed nihil separat nos a Deo nisi culpa, secundum illud Isai. LIX, 2; *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum:* ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit in IV de Tusculanis Quæst. *quod de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur:* sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari: ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur: sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum in IX Eth. (cap. 4), et Apostolus dicit ad Galat. V, 10; *Confido in vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis:* ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (qu. I, art. 4): sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ: ergo et timor.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *non omnia mala timentur; puta si aliquis erit injustus, aut tardus* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XL, art. 1, et XLI, art. 2), sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis, sed illud solum est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et ideo proprie non habet rationem terribilis. Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, inquantum est ab exteriori causa; puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quam culpam secundum propriam rationem, id est, inquantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio a Deo est quædam pœna consequens peccatum; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo, differunt au-

---

(1) De his etiam 2-2 quæst. CXLIV, art. 1 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Cum culpæ malum humanæ subjaceat potestati et voluntati, de eo non per se potest timor esse).*

Aliud est timere culpam, et aliud est fugere culpam, ita quod *timere* dicitur magis de pœna, *fugere* autem quandoque magis de culpa. Quando igitur ait Augustinus, quod timore casto timet justus separationem a Deo, et Divus Thomas, quod justus non timet proprie culpam, non credendum est propter hoc, quod casto timore justus magis fugiat pœnam, quam culpam. Hoc enim falsum est: nam timore casto magis culpam mortalem fugit justus, quam pœnam quantumcumque gravem; et quod mirabile est, non tantum in seipso, sed etiam in aliis. Observat autem Sylvius, quod, si culpa consideretur non proprie, id est, non secundum propriam rationem culpæ, sive, non secundum quod est voluntaria, sed ratione sui motivi, vel causæ, vel occasionis, aut etiam ratione effectus qui ex culpa sequitur, cujusmodi est separatio a Deo, et turpitudo, vel ignominia: sic timor potest esse de malo culpæ, quemadmodum hic indicat, ac etiam in 2-2.æ qu. XIX, art. 2.

tem in duobus; in uno quidem, quia tristitia est de malo præsenti, timor de malo futuro; in alio vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno, timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur inquantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium: et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus, sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati: et ideo semper malum quod timetur est a causa extrinseca, bonum autem quod speratur, potest esse et a causa intrinseca, et a causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XLI, art. 4), verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est a causa extrinseca.

ARTICULUS IV.

Utrum timor ipse timeri possit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur, sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam: si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga: sed nihil fugit seipsum: ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro: sed ille qui timet, jam habet timorem: non ergo potest timere timorem.

Sed contra est, quod homo potest amare amorem, et dolere de dolore: ergo etiam pari ratione potest timere timorem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causa extrinseca, inquantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali; et secundum hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere, et secundum hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. LXXXIII quæst. (qu. 33). Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor, sed secundum diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (2) aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsenti potest homo timere futurum timorem.

---

(1) (Conclusio. *Potest timor timeri prout ex aliqua extrinseca causa provenit, non autem ut subjacet humanæ voluntati.*)

Satis patet conclusio in corpore, et in responsione argumentorum.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarranc. cum

ARTICULUS V.

Utrum repentina magis timeantur (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo: sed experientia facit ad augmentum spei in bonis: ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti:* constat autem quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus: ergo ea quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minus considerari possunt: sed tanto aliqua magis timentur, quanto magis considerantur; unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 8), quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint quod aliud sit quam suspicantur, fugiunt*: ergo repentina minus timentur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II Confess. (cap. 6): *Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur, adversantia, dum præcavet securitati* (2)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 3), objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quod aliquid sit insolitum et repentinum. Primo quidem facit ad hoc quod malum imminens majus appareat: omnia enim corporalia et bona et mala, quanto magis considerantur, minora apparent; et ideo sicut per diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in III de Tuscul. Quæst, ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundo, aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, inquantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum ocurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum spei est bonum quod quis potest adipisci; et ideo ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eadem ratione diminuere timorem, quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram, et ideo nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit; et propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cum aliquis statim a paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat: et e contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc, malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quod magnitudo alicujus mali lateat, puta cum hostes se insidiose ocultant; et tunc verum est quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

---

editis plurimis. Al., *quin in uno timore;* et infra, *custodiat se non timere tunc illo timore.*

(1) De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 3 ad 3.

(2) (CONCLUSIO. *Insolita et repentina mala, cum majora et magis irreparabilia appareant, magis etiam timentur.*)
Probatur conclusio duplici ratione.

ARTICULUS VI.

Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est (art. 2): sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis: ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus a morte ad vitam: non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in II Rhetor. (cap. 5): non ergo ea magis timentur, quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 6), quod *non est magis bonum quod est diuturnius, eo quod est unius diei; neque quod est perpetuum eo quod non est perpetuum*: ergo eadem ratione neque majus malum: sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem: ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhetor. (cap. 5), quod *omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit: aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia* (1).

Respondeo dicendum, quod objectum timoris est malum: unde illud quod facit ad augmentum mali facit ad augmentum timoris. Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet (quæst. XVIII, art. 3). Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodo mensurantur: unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum. Mala autem quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideo maxime redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est duplex; unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat, et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquitur. Aliud remedium mali est quod malum jam præsens removetur, et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod, licet mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est (art. 2).

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam; sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

---

(1) (Conclusio. *Mala quæ non vitari, vel non ita facile possunt, magis timenda etiam sunt.)*

Hæc etiam bene probatur. Sensus autem est, quod mala, quæ dum advenerint, non habent remedium per quod possunt auferri, magis timentur antequam adveniant, quam si sciretur aliquod remedium quo removeri possent postquam advenerint. Hæc doctrina articuli procedit de malis de propinquo imminentibus, cum ea sola sint objecta timoris.

QUÆSTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS.—(In duos articulos divisa).

Deinde considerandum est de causa timoris.

Et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum causa timoris sit amor.—2.° Utrum causa timoris sit defectus.

ARTICULUS I.

Utrum causa timoris sit amor (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus: sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Augustinus dicit super I Canonicam Joan. (tract. 9): ergo timor est causa amoris, et non e converso.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *illi maxime timentur a quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*: sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quam ad amorem: ergo timor magis causatur ab odio quam ab amore.

3. Præterea, supra dictum est (qu. XLII, art. 3), quod ea quæ sunt a nobis ipsis, non habent rationem terribilium: sed ea quæ sunt ex amore maxime proveniunt ex intimo cordis: ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 33): *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum:* omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus; amor igitur est causa timoris (1).

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animæ se habent ad eas tanquam formæ ad res naturales vel artificiales, quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ a suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam, ita etiam quidquid, et quocumque modo est cau-

(1) De his etiam infra, art. 2 corp., et 2-2, quæst. XIX, art. 9 ad 3, et *Psal.* XXVIII.

(1) (Conclusio. *Cum nulla alia timoris causa sit nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum, amor est timoris causa.)*

Quod attinet ad causas timoris dicendum est cum S. Augustino, timorem omnem oriri ex amore vel concupiscentia boni contrarii ei malo quod timetur. Cæterum quia non quodvis malum, sed id cui non facile possit quis obstare, timetur, inde fit ut ad excitandum timorem mali, præter amorem seu concupiscentiam contrarii boni, concurrat item in timente imbecillitas seu defectus facultatis et roboris ad malum avertendum vel tolerandum fortiter. Atque hinc est quod quisque eo minus est timidus, quo ad resistendum malis majore potestate præditus est, quia scilicet vel opes vel amicorum auxilia parata et prompta habeat: contra vero qui potentia et hujusmodi præsidiis destituti sunt procliviores sunt ad timendum. Hæc causa est, cur ii vel maxime sint timidi, qui non habent bonam conscientiam, et ii minime, qui optime sibi conscii sunt. Tum quia conscientia bona jugem animo voluptatem adfert quæ tum timoris, tum tristitiæ agritudini contraria est, tum quia magnum in bona conscientia robur atque præsidium est ad ferendum adversa quæcumque acciderint: sicut contra in mala conscientia magna est ad mala toleranda imbecillitas, ac proinde ad timendum proclivitas.

sa objecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens, conveniens, conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum. Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum, propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideo illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquid ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur quod privativum talis boni sit ei malum, et per consequens, quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), timor per se et primo respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore; secundario vero respicit ad id per quod provenit tale malum, et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, inquantum scilicet homo qui timet puniri a Deo, servat mandata ejus, et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est (quæst. XL, art. 7).

Ad secundum dicendum, quod ille a quo expectamus mala, primo quidem odio habetur, sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, a principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est (in corp).

ARTICULUS II.

Utrum causa timoris sit defectus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maxime timentur: sed defectus contrariatur potentiæ: ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu: sed tales non timent, ut dicitur in II Rhet. (cap. 5): ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu: sed decertantes timent eos qui cum eisdem (1) decertant, ut dicitur in II Rhetor. (ibid.): ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariæ sunt causæ: sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in II Rhet. (ibid): ergo ex defectu horum timor causatur (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), duplex causa timoris accipi potest; una quidem por modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet, alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur. Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu

---

(1) Edit. Nicolai habet, *pro eisdem.*

(2) (CONCLUSIO. *Defectus alicujus virtutis seu ipsa resistendi imbecillitas, ad timorem disponit; efficit autem timorem virtus et robur quod timetur.*)

Defectus per se loquendo est causa timoris per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet. Non est autem causa timoris per modum causæ

virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum: sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura: minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur. Quantum vero ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris: ex hoc enim quod aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem, inquantum ex aliquo defectu contingit quod aliquis velit nocumentum inferre, puta propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, et ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ; ex quo contingit quod se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus timoris.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum timor faciat contractionem.—2.° Utrum faciat consiliativos.—3.° Utrum faciat timorem.—4.° Utrum impediat operationem.

ARTICULUS I.

Utrum timor faciat contractionem (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor et spiritus ad interiora revocantur: sed ex multitudine caloris et spirituum in interioribus magnificatur cor (2) ad audacter aliquid aggrediendum, ut patet in iratis, cujus contrarium in timori accidit: non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat, ut patet in dolentibus: sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni: ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est (qu. XLI, art. 4): sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tullius, IV de Tuscul. quæst, et Philosophus in IV Ethic. (cap. ult.): rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario: non ergo contractio est effectus timoris.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III lib. Orth. fid. (cap. 23), quod *timor est virtus secundum systo-*

---

efficientis: sed tamen aliquis defectus potest per accidens causare timorem per modum istum. Vide notam articuli præcedentis.

(1) De his etiam supra, quæst. XXV, art. 1 corp. et quæst. XLV, art. 4 ad 1 et 2.

(2) Seu *magnanimum efficitur*, vel altum quiddam et excelsum concipit de seipso ex quo reddatur audacius ad id aggrediendum quod se offert.

lem, id est, secundum contractionem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXVIII, art. 5), in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur: unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animalem motum appetitus, timor contractionem quamdam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est (qu. XLI, art. 2). Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est (qu. XLIII, art 2). Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis; et videmus etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animalem, sequitur etiam in timore ex parte corporis contractio caloris et spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in libro de Problematibus (sect. 27, probl. 3), licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora, non tamen est idem motus spirituum in iratis et timentibus. Nam in iratis propter calorem et subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa cor; ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem spiritus moventur a superioribus ad inferiora; quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis, et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem: unde videmus quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor et spiritus; et ideo in dolore natura conservat calorem et spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum; et ideo Philosophus dicit in lib. de Problematibus (loc. cit.), quod, multiplicatis spiritibus introrsum et calore, necesse est quod emittantur per vocem; et propter hoc dolentes vix se possunt continere quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est, et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per eos; et propter hoc timor tacentes facit, et inde est etiam quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in libro de Problemat. (probl. 1).

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrarian-

---

(1) (CONCLUSIO. *Sicut in morientibus natura propter virtutis debilitatem ad interiora sese recipit, ita in timentibus calor cum spiritibus ad interiora contrahitur.)*

Primus effectus timoris est contractio, quantum ad appetitum animalem, et consecutive quantum ad transmutationem corporalem, quatenus talem corporis motum adjunctum habet, qui frigiditate quadam contrahit cor, et proinde tremorem adfert exterioribus membris.

tur naturæ; et propter hoc in hujusmodi timore non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet; et inde est, quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in VI Eth. (cap. 9). Sed malum quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali; et ideo fit quædam contractio secundum appetitum animalem, non autem secundum naturam corporalem; sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum et caloris, unde fit eorum diffusio ad exteriora; et propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II.

Utrum timor faciat consiliativos (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire: sed timor consilium impedit, omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis: ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis: sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem a suo loco removet*, ut Tullius dicit in IV de Tusculanis Quæst.: ergo timor non facit consiliativos sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona: sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis: ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *timor consiliativos facit* (1).

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo a voluntate, seu sollicitudine consiliandi, et sic timor consiliativos facit; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 3), *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discredimus*. Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur m quæ difficiliter repelli possunt, tuu, etiam quia apprehenduntur ut de prot pe existentia, sicut jam dictum est (qu. XLII, art. 2): unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari. Alio modo dicitur aliquis consiliativus a facultate bene consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos, facit, quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem, sicut amanti videntur ea quæ amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quan-

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XLVII, art. 9 ad 3, et quæst. LIV, art. 3 ad 4, et quæst. XXIX, art. 7 corp. et *Psal.* XXII fin.

(1) (CONCLUSIO. *Quamvis nec timor, nec ulla animæ passio, facultatem consiliandi præbeat, sed magis impediat, consiliativos tamen facere dicitur, prout sollicitos reddit homines, ut pro magnis periculis consilientur).*

Sensus hujus articuli est, quod timor facit homines volentes, seu sollicitos ad consiliandum, id est, ad quærendum et accipiendum consilium. Quatenus autem esse consiliativum significat habere facultatem bene consiliandi, sic nec timor nec alia passio facit consiliativos, quia potius perturbat rectitudinem judicii.

to aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos, quia, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), *nullus consiliatur de his de quibus desperat*, sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3). Timor tamen facit magis consiliativos quam spes, quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi, timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes; in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp).

ARTICULUS III.

Utrum timor faciat tremorem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit, videmus enim infrigidatos tremere: timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem; cujus signum est, quod timentes sitiunt, et præcipue in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur: ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit, unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ: sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt: ergo timor videtur causare calorem; et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad inferiora revocatur: si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore: hoc autem non videtur; non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est, quod Tullius dicit in IV de Tusc. quæst. quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus* (1).

Respondeo, dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora, et ideo exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in II de Anima, (text. 50).

Ad primum ergo dicendum, quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interius, et maxime versus inferiora, id est, circa nutritivam; et ideo consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. de Problem. (ib. probl. 2).

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor, a superio-

---

(1) De his etiam supra, art. 1 ad 2 fin et Psal. XVII, corp. 7.

(1) (Conclusio. *Quoniam timentes calor deserit, unde virtutis membra continentis debilitas nascitur, etiam tremorem ex timore nasci dicendum est).*

Ex experientia constat eos, qui timent, multoties tremore commoveri, sive in voce, sive in membris, ut manibus, labiis, genibus, etc. Nota responsionem ad tertium.

ribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor; tremit etiam labium inferius et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor, unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus tremunt: vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus, secundum illud (Isai, xxxv, 3); *Confortate manus dissolutas, et genua trementia roborate.*

ARTICULUS IV.

Utrum timor impediat operationem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere: sed timor perturbat rationem, ut dictum est (art. 2): ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt; sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit, non autem caderet, si incederet super eamdem trabem in imo positam, propter defectum timoris: ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnities est quædam species timoris: sed pigritia impedit operationem: ergo et timor.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Philip. II, 2: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*, quod non diceret si timor bonam operationem impediret: timor ergo non impedit bonam operationem (1).

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima sicut a primo movente, sed a membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri, et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis. Ex parte igitur instrumentorum corporalium, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris. Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, inquantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si vero timor tantum increscat quod rationem perturbet, impedit operationem, etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illi qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id quod timet; et ideo cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, inquantum inclinat voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

---

(1) (Conclusio. *Timor impedit operationem ex parte instrumentorum, per quæ operatio exercetur; sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, juvat, et hominem attentius consiliari et operari facit: secus autem si sit immoderatus.*)

Distinguens in homine duplex principium operationis, principale, idest, animam, et instrumentale, idest, membra, explicat breviter conclusionem, et sufficienter probat. Nullam difficultatem habet.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de audacia.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum audacia sit contraria timori.—2.° Quomodo audacia se habeat ad spem.—3.° De causa audaciæ.—4.° De effectu ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum audacia sit contraria timori (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 31), quod *audacia vitium est*; vitium autem virtuti contrariatur: cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium: sed timori contrariatur spes: non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam: sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus, II Confess. (cap. 6), quod *timor securitati præcavet*: ergo securitas contrariatur timori; non ergo audacia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *audacia est timori contraria* (2).

Respondeo dicendum, quod *de ratione contrariorum est, quod maximè a se distent*, ut dicitur in X Metaph. (text. 13); Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum, quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt; uno modo, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum,

---

(1) De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 corp. fin et infra, præsent. quæst. art. 3 corp. et 2-2, quæst. CXXIII, art. 3, et quæst. CXXIX, art. 6 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Cum timor malum futurum fugiat, audacia vero aggrediatur periculum, manifeste invicem contrariantur.)*

Audacia interdum sumitur pro vitio opposito fortitudini prout scilicet importat audere cum recessu ab ordine rationis, et sic accipitur II Machab. v. 18: *Repulsus utique fuisset ab audacia:* et Genes. XXXIV, 30: *Quibus perpetratis audacter*, et alibi quando reprehenduntur audaces. Interdum significat motum appetitus sensitivi, quo animus erigitur adversus aliquod malum terribile imminens, ad illum fugandum et superandum, et ut bonum arduum speratum tandem obtineatur. Dicitur, *terribile*, quia mala levia contemnuntur. Objectum autem audaciæ potest esse bonum, vel malum sub ratione boni. Fertur enim in malum vincendum et fugandum, quæ victoria est bona ad consequendum bonum quod sperat appetitus. De audacia juxta priorem acceptionem agit S. Doctor in 2-2.æ, qu. CXXVII: de illa vero juxta posteriorem significationem sermo est in præsenti, sic enim est passio, eaque timori contraria; non quidem ratione objecti, cum et timor et audacia versentur circa malum imminens, hacque ratione timori contrarietur spes, sed ratione accessus et recessus ab eodem malo, nam timor importat recessum a malo et audacia accessum ad illud.

et sic sunt nomina *passionum*; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis, et sic sunt nomina *vitiorum*; et hoc modo loquitur Augustinus de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum primum modum.

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria, sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic dictum est supra (qu. XXIII, art 2, et XL, art. 4), quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem; unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus, et recessus, et sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem, ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II.

Utrum audacia consequatur spem (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in III Ethic. (cap. 7): spes autem respicit bonum, ut supra dictum est (qu. XL, art. 1): ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis: ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio contrariatur spei: sed timor non sequitur desperationem, quinimo desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5): ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam: sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem: ergo audacia est idem spei: non ergo consequitur spem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Eth. (cap. 8), quod *illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces*: videtur ergo quod audacia consequitur spem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam pluries dictum est, omnes hujusmodi passiones animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens; per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali; per accidens autem potest prosecutio ese mali, propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se, et ideo prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passiones; nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem; ex hoc enim quod aliquis sperat supe-

---

(1) De his etiam supra, quæst. XXV, art. 3 corp. et infra, præsent. quæst. art. 3 corp. et 2-2, quæst. CXXV, art. 2 ad 3, et quæst. CXXIX, art. 7 corp., et *De Verit.* quæst. XXV, art. 5 ad 2, et *Ethic.* lib. III, lect. 4, col. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Audacia, quia ad eam pertinet terribilis imminentis prosecutio, spem, eamque vehementem consequitur.*)

Audacia sequitur spem, ut probatur ratione directa in fine corporis. Non tamen ex quacumque spe semper oritur audacia, sed tantum ex spe vehementiore, sicut ex timore sequitur desperatio, non ex quocumque, sed ex vehementi.

rare terribile imminens, ex hoc audater insequitur ipsum. Ad timorem vero sequitur desperatio (1), ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius quam malum, tamen fuga per prius debetur malo quam bono; sicut insecutio per prius debetur bono quam malo. Et ideo sicut spes est prior quam audacia, ita timor est prior quam desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehemens.

Ad tertium dicendum, quod audacia, licet, sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum, bonum vero adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit, malum vero adjunctum respicit timor. Unde, proprie loquendo, audacia non est pars spei, sed ejus effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

---

(1) Ad illum scilicet timorem, qui timentis animum vehementius afficit, ut explicatur ad 2. Talis fuit Caini desperatio vehementer metuentis pœnam, quam propter perpetratum fratricidium meruerat, ut habetur Genes. IV, Talis fuit etiam Antiochi desperatio metuentis vehementius mortem, quam sibi, doloribus non cessantibus, imminentem videbat, ut II Machabæorum cap. IX, patet.

ARTICULUS III.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. de Problematibus (sect. 27, p. 4), quod *amatores vini sunt fortes et audaces:* sed ex vino sequitur defectus ebrietatis (2): ergo audacia causatur ex defectu (3).

2. Præterea, Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *inexperti periculorum sunt audaces:* sed inexperientia defectus quidam est: ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, *injusta passi audaciores esse solent, sicut etiam bestiæ, cum percutiuntur*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 8): sed injustum pati ad defectum pertinet: ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), quod *causa audaciæ est cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendarum autem aut non entium, aut longe entium:* sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem: ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ (4).

---

(1) De his etiam supra, quæst. XX, art. 2 corp.

(2) Ita codd. et aditi. passim.—Theologi omittunt, *ebrietatis.*

(3) Ita communius.—Cod. Alcan., *ex aliquo defectu.*—Edit. Rom., *ex ebrietatis defectu.*

(4) (CONCLUSIO. *Cum nullus defectus valeat spem causare, et timorem per se propellere, non potest etiam in aliquo, per se audaciam causare, sed forte per accidens.*)

Cum audacia subserviat spei; ab eaque gignatur, et similiter, ut spes, tendat ad bonum arduum æstimatum possibile, consequens est, ut ex iisdem

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.), audacia consequitur spem, et contrariatur timori; unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ. Quia vero timor et spes, et etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, et in quadam transmutatione corporali, dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationen spei, sive quantum ad exclusionem timoris; uno modo quidem ex parte appetitivi motus; alio vero modo ex parte transmutationis corporalis. Ex parte quidem appetitivi motus qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos æstimare, quod possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxiliantium, et præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se bene habent ad divina, audaciores sunt (1), ut etiam Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5). Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium, puta quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maxime pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. de partibus Animalium, (III, cap. 4), quod *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timida*, quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl. (ubi sup.) dicit quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem*: et ibidem dicit, quod *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini*. Unde et supra dictum est (qu. XL, art. 6) quod ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non inquantum est defectus, sed inquantum facit cordis dilatationem, et inquantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, inquantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per substractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 5), *injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quod Deus injustum passis auxilium ferat*. Et sic patet quod nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

---

causis excitetur et augeatur, ex quibus spes. Ut igitur quisque fuerit facultate præditus ad aliquid perficiendum, æstimaveritque se id perfecturum, ita erit audax.

(1) Sive inversis verbis, *illi quibus divina bene habent*, ut videre est cap. 5, quasi sit sensus quod sint audaciores qui sibi propitios hactenus deos experti sunt. Sed unum ex alio sequitur, quia bene se habent dii erga illos ut iis propitii sint, qui erga deos bene se habent e converso ut illis obsequantur. (Nicolai.)

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet (art. 1): sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. de Problematibus (sect. 27, prob. 3): ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio, sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile; sed arduum est objectum audaciæ; augmentato ergo arduo, augmentatur audacia: sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens; ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provocatur ira: sed ira causat audaciam, dicit enim Philosophus in II Rhetor. (cap. 5), quod *ira est ausivum*: ergo, quando jam sunt in ipsis periculis, et percutiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed contra est, quod dicitur in III Eth. (cap. 7), quod *audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt* (2).

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ (1) virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subditum habet judicium. Contingit autem quandoque quod secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt: unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt, et ideo deficiunt. Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio: et ideo fortes, qui ex judicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione (2) debita aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt, et ideo magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur, cujus boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est (art. præc.).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum; unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo, et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideo si tantum addatur de arduitate ad

---

(1) De his etiam quæst. XLIV, art. 4, et quæst. XLV, art 1.

(2) (Conclusio. *Audaces promptiores sunt in periculis in principio quam in fine; fortes vero cum ex deliberationis judicio pericula aggrediantur, e contra se habent.*

Recte explicatur in littera. Nota responsionem ad secundum.

---

(1) Ita codd. Alcan., Tarrac., aliique cum editis passim.—Al., *appetitivæ.*

(2) Ita codd. et Nicolai. Al., *non passi, sed cum deliberatione, etc.*

periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra dicetur (qu. seq. art. 1), et ideo si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira: sed verum est quod si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE.—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ira: et primo de ira secundum se, secundo de causa activa iræ et remedio ejus, tertio de effectu ejus.

Circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum ira sit passio specialis.—2.° Utrum objectum iræ sit bonum, an malum.—3.° Utrum ira sit in concupiscibili – 4.° Utrum ira sit cum ratione. —5.° Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia.—6.° Utrum ira sit gravior quam odium.—7.° Utrum ira solum sit ad illos ad quos est justitia. —8.° De speciebus iræ.

ARTICULUS I.

Utrum ira sit specialis passio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit passio specialis. Ab ira enim denominatur potentia irascibilis: sed hujus potentiæ non est una tantum passio, sed multæ: ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula: sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 3): ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones, est enim cum tristitia, et cum spe et cum delectatione, ut patet per Philosophum in II Rhet. (cap. 2): ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est, quod Damascenus in lib. II Orth. fid. (cap. 16) ponit iram *specialem passionem*; et similiter Tullius, in IV de Tuscul. Quæstionibus (1).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst CLVIII, art. 8 corp. et *Sent.* III, dist. 5, qu. II, art. 2 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Ira non est passio generalis, quod causa sit multarum passionum, sed condividitur aliis animæ passionibus: est autem generalis passio, prout ex concursu multarum passionum causatur.)*

Ira est passio specialis, quia habet speciale objectum, scilicet vindictam quam alteri appetit. Est enim ira appetitus vindictæ, sive appetitus puniendi eum a quo sumus offensi. Unde patet quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam, quam quis appetit et sperat sicut quoddam bonum, et hominem eum quem apprehendit ut nocivum, et de quo propterea vult vindicari. Ex quo ulterius sequitur, quod passio iræ quodammodo sit composita ex contrariis passionibus, nimirum ex tristitia quæ versatur circa malum, et ex passione spei vel desiderii quæ versantur circa bonum, non quidem sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Differt autem ira ab odio. 1. Quod odium aliquando respiciat solum unum objectum, ut quando aliquis rem quampiam abominatur tanquam malum, nemini tamen cupit malum; ira autem semper duo objecta respicit. 2. Quod quando odium respicis duo objecta, utrumque eorum quæ respicit, habet rationem mali seu noxii. It

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter; uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium, c. 4, de Div. Nom. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, inquantum continet multas causas quodammodo in actu. Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 1 et 4). Similiter autem nec secundo modo, non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est (qu. XXIV, art. 1); sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Augustinum, in XIV de Civ. Dei, (cap. 7 et 9); amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 2). Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, inquantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi, quia, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 2) *iratus habet spem puniendi*; appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avicenna dicit in lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiæ sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiæ, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet a spe, quæ est boni, et a tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem, et ideo non habet contrarium extra se; sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

ARTICULUS II.

Utrum objectum iræ sit bonum vel malum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes, de Nat. hom. cap. 21) quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*, inquantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit: sed omne impedimentum habet rationem mali: ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu, utriusque enim est inferre nocumentum alteri: sed odium respicit malum tanquam objectum, ut

---

enim qui alterum odit, vult ei tanquam malo seu nocivo, malum; hoc solum considerans quod sit ei malum seu noxium, non habita ratione boni quam attendat respectu ejus cui illud desiderat, etiamsi sibi ipse bonum esse aprehendat quod sic alteri malum cupiat. Ira vero sic duo objecta respicit, ut id quod alteri tanquam malo seu nocivo appetit, non appetat nisi secundum rationem boni, vult enim vindictam non solum putans sibi esse bonum quod ea alteri inferatur, sed etiam æstimans bonum ac justum esse quod alter eam patiatur. Vult ergo ira malum sub ratione justi vindicativi; quam boni rationem non considerat odium. (Sylvius.)

(1) De his etiam infra, art. 3 et 6 corp.

supra dictum est (qu. XXIX, art. 1): ergo etiam et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitia, unde Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 6), quod *ira operatur cum tristitia*: sed tristitiæ objectum est malum: ergo et iræ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II Confess. (cap. 6), quod *ira quærit seu appetit vindictam*: sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat: ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe, unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 2): sed spei et delectationis objectum est bonum: ergo et iræ (1).

Respondeo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit; uno modo per modum incomplexi, sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum; et tales motus sunt desiderium et spes, delectatio et tristitia, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc, sicut manifeste patet in *amore* et *odio*. Amamus enim aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod bonum, odimus autem aliquem, inquantum volumus ei inesse aliquod malum. Et similiter est in ira: quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo; et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsa delectatur; tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali. Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem: quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta, amor vero et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum, sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid hujusmodi, aut etiam odire. Secunda est, quia utrumque objectorum quæ respicit amor est *bonum*, vult enim amans bonum alicui tanquam sibi convenienti; utrumque vero eorum quæ respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

(1) (Conclusio. *Cum iræ motus in vindictam ut bonum, et in eum de quo vindicta quæritur ut contrarium et nocivum tendat; ipsam non tantum bonum, sed et malum pro objecto respicere dicendum est.*)

Vide notam articuli præcedentis. Distinctio facta in littera, quod motus appetitus fertur in objectum per modum *incomplexi*, et per modum *complexi*, intelligitur formaliter et explicite, ut patet in numeratis passionibus per modum incomplexi. Desiderium enim et spes, si considerentur objecta, secundum implicita, complexionem habent, nullus enim desiderat nisi sibi vel alteri bonum, et similiter nullus sperat bonum nulli. Sed, si secundum explicita objecta considerentur, incomplexio invenitur; est enim desiderium absentis boni, et spes futuri. Amare autem est velle bonum alicui, ut in II. Rhetor. dicitur, ubi explicite patet applicatio hujus ad hoc ex parte objecti. Intendit ergo auctor, quod quædam passiones sunt, quarum objecta consistunt explicite in applicatione hujus ad hoc, quædam autem non. (Cajetanus.)

ARTICULUS III.

Utrum ira sit in concupiscibili (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in IV de Tuscul. Quæst. quod *ira est libido quædam:* sed libido est in concupiscibili: ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in Regula, quod *ira crescit in odium*: et Tullius dicit in eodem lib. quod *odium est ira inveterata*: sed odium est in concupiscibili, sicut amor: ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) et Gregorius Nyssenus (de Nat. Hom. cap. 21) dicunt quod *ira componitur ex tristitia et desiderio*: sed utrumque horum est in concupiscibili: ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili: si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXIII, art. 1), passiones irascibilis in hoc differunt a passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolute; objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quadam elevatione et arduitate. Dictum est autem (art. præc.) quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitatem ira requirit. Non enim insurgit motus iræ nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente: *quæcumque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus*, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 2). Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius libidinem nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui vel non ardui, et secundum hoc ponit iram sub libidine, inquantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem, sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra (qu. XXV, art. 1) quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit cum ratione.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo: sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis: ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carrent ratione, et tamen in eis invenitur ira: ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram: ergo ira non est cum ratione.

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CXLIII, art. 3 corp. et *Sent.* III, dist. 26, quæst. I et II corp.

(2) (CONCLUSIO. *Ira, cum respiciat vindictam et eum de quo vindicta quæritur, quæ ardua et difficilia sunt, in vi irascibili est, non autem in concupiscibili, cujus passiones bonum vel malum respiciunt absolute).*

Breviter exponit in quo differant passiones irascibilis et concupiscibilis ex parte objecti; et inde conclusionem probat. Vide quæ supra dicta sunt qu. XXIII, art. 1.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 6), quod *ira consequitur rationem aliqualiter* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2), ira est appetitus vindictæ. Hoc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde dicit Philosophus (loc. cit.), quod *syllogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim* (2). Conferre autem et syllogizare est rationis; et ideo ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter; uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur appetitus rationalis; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione. Dicit enim Philosophus in lib. de Problem. (sect. 28, probl. 3) quod *ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam*; appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

(1) (Conclusio. *Ira cum sit appetitus vindictæ, pœnæque infligendæ cum nocumento illato collationem importet, non sine ratione est).*

Pro majore intelligentia conclusionis nota bene responsiones ad argumenta. Cum dicitur quod ira non sit cum ratione præcipiente, non absolute intelligendum est, nam alibi tradit S. Doctor iram moderatam secundum rationem subjici imperio rationis, et a virtuosis assumi tanquam instrumentum ad actum fortitudinis exercendum, et etiam iram tunc esse laudabilem, quando est secundum ordinem rationis; sed est sic intelligendum, quod ira non semper, sive non universaliter sit cum ratione præcipiente, sed sit semper cum ratione denuntiante, vel ex ejus virtute.

(2) Ita editi passim cum Nicolai; quidam tantum pro, *taliter*, habent, *totaliter*.—Cod. Alcan. aliique, et Theologi: *Syllogizans, quoniam oportet taliter oppugnare confestim irascitur*.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est (qu. XL, art. 3).

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in VII Ethic. (cap. 6), *irat audit aliqualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei, sed non perfecte audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis: unde Philosophus dicit in lib. de Problem. (sec. 3, probl. 2), quod *illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur tanquam habentes judicium rationis, sed impeditum.*

ARTICULUS V.

Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit naturalior quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quod sit animal mansuetum natura: sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 3): ergo ira non est naturalior quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere: sed *ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione*, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 6): ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ, concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereo-

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLVI, art. 4 corp.

rum; hæc autem sunt magis naturalia homini quam vindicta: ergo concupiscentia est naturalior quam ira.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VII Ethic. (loc. cit.), quod *ira est naturalior quam concupiscentia* (1).

Respondeo dicendum, quod naturale dicitur illud quod causatur a natura, ut patet in II Physic. (text. 4): unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est (qu. XXXVI, art. 2), dupliciter accipi potest; uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti.

Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maxime ciborum et venereorum, naturalior est quam ira, inquantum ista sunt magis naturalia quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, et quodammodo concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis inquantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quam ira; quia ex ipsa natura communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet inquantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia, inquantum ira est cum ratione magis quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 5) quod *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quam mansuetum esse*; unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quam concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideo magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam ei qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 6) quod *ira magis traducitur a parentibus in filios quam concupiscentia*.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, le-

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum ira sit cum ratione magis quam concupiscentia, naturalior etiam est et secundum naturam speciei, scilicet inquantum est rationalis, et individui, id est secundum propriam complexionem ejus qui irascitur, sed secundum naturam generis, id est animalis, et ex parte objecti, concupiscentia naturalior est quam ira.)*

Nota bene eximiam doctrinam hujus articuli, quomodo passio aliqua dici potest naturalior alia: et deinde quomodo distinguit relationem iræ ac concupiscentiæ in homine. Lege attente responsionem ad primum, ut intelligas, quomodo ira se habeat ad imperium rationis.

pus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, inquantum nuntiat causam iræ; et quodammodo sedat iram, inquantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est (art. præc.).

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis; unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira et de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI.

Utrum ira sit gravior quam odium (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravior quam odium. Dicitur enim Prov. XXVI, 4, quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*: odium autem quandoque habet misericordiam: ergo ira est gravior quam odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolore, quam simpliciter pati: sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quod ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quod cognoscat illud, et de illo doleat, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 4): ergo ira est gravior quam odium.

3. Præterea, quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilius, sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur: sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est (art. 1), non autem odium: ergo ira est stabilior et gravior quam odium.

Sed contra est, quod Augustinus in Regula odium comparat *trabi*, iram vero *festucæ* (1).

Respondeo dicendum, quod species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ et odii idem subjecto; nam sicut odiens appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur, sed non eadem ratione. Nam odiens appetit malum inimici, inquantum est malum, iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non inquantum est malum, sed inquantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, inquantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est (art. 2), quod odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justi, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justi, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod odium est multo deterius et gravius quam ira.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) De his etiam, 2-2, quæst. CLIX, art. 4, et *De Malo*, quæst. XII, art. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Cum odii objectum sit malum sub ratione mali, iræ vero sub ratione boni, odium multo deterius et gravius est quam ira.*)

Vide que notata sunt articulo 1. Hic agitur de odio inimicitiæ. Circa rationem in corpore adductam, nota quod hic est sermo de malo illi cui appetitur, sed formaliter, scilicet sub ratione mali; et in hoc differt odium ad ira, quia ira malum respicit indutum justi vindicativi rationem, odium autem malum nudum secundum se. Et licet sit impossibile, appetitum prosequi per se malum appetenti, non tamen est impossibile appetitum per se prosequi malum contrario; nullus enim operatur respiciens ad malum sibi, sed bene ad malum contrario: hoc autem fit in odio, non primum. (Cajetanus.)

in ira et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur. ira habet magis misericordiam quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 6), sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. XII, 16; *Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justi vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4), quod *iratus, si fiant multa, miserebitur, odiens autem pro nullo.* Quantum vero ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quam odium, quia motus iræ est impetuosior propter choleræ inflammationem; unde statim subditur (Prov. XXVII, 4); *Impetum concitati* spiritus *ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), iratus appetit malum alicujus, inquantum habet rationem justi vindicativi; vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœne quod sit contraria voluntati, et quod sit afflictiva, et quod pro aliqua culpa inferatur; et ideo iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat, quia appetit malum alterius, inquantum hujusmodi. Non est autem verum quod id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa quam ira. Nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam, sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit: et ideo sicut passio citius transit quam dispositio vel habitus, ita ira citius transit quam odium, quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4), quod *odium est magis insanabile quam ira.*

ARTICULUS VII.

Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non solum sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irrationales: sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum: ergo ira non solum est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in V Ethic. (cap. 6): sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut pœnitens propter peccatum; unde dicitur (Psal. IV, 5); *Irascimini, et nolite peccare*: ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3 Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, puta cum civitas aliquem læsit: sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 4): ergo ira non proprie est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest a Philosopho in II Rhet. (cap. 2, 3 et 4) (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum inferre vindic-*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.) ira appetit malum, inquantum habet rationem justi vindicativi; et ideo ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet, lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus quam appetit iratus, manifestum est quod ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4), ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus quæ ratione carent, inquantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit ratio et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere: uno modo ex sola imaginatione nuntiante læsionem, et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irrationales, et inanimatas, secundum similitudinem illius motus qui est in animalibus contra quodlibet nocivum: alio modo ex ratione nuntiante læsionem, et sic, ut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 3), nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos; tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis quibus irascuntur, tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V Ethic. quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, inquantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; proprie autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus in II Rhet. (cap. 4), assignat unam differentiam inter odium et iram, quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus (1), sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni, et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

---

tam ad justitiam spectet, non alios ira respicit nisi illos, ad quos justitia est.)

Sive active consideretur ira, sive passive, semper versatur inter illos, ad quos aliquo modo pertinet justitia. Tum vero *active* considerari iram dicimus quando sumimus illam ex parte irati; passive autem, quando eam sumimus ex parte ejus, contra quem aliquis irascitur. Adeo, quod irascitur quis, quia hoc suum irasci putat esse justum, et ex parte sui ipsius ab altero injuriati, et ex parte alterius injurantis. Ab illis ergo est ira, qui injustitiam se passos existimant ab offendente, et consequenter, quibus videtur, se pro justitia facturos, si contra offendentem moveantur: similiter etiam ad illos est ira, qui videntur læsisse injuste, et consequenter, qui contra justitiam fecisse putantur. Ecce, quomodo ira, sive ex una, sive altera parte consideretur, semper justitiam concernit. Titulus ergo articuli duplicem hunc sensum habet. (Capponi). In quo etiam diligenter notabis, ait Cajetanus, et memoriæ mandabis distinctionem iræ ex *imaginatione* et *ratione*, et advertes quod, cum scientificus sermo de ira est, intelligitur de ira ex ratione nuntiante.

(1) Nec fures tantum in exemplum, sed sycophantas affert, quos odio habemus universos. (Nicolai).—Nam in his, et similibus, totum genus computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII.

Utrum convenienter assignentur species iræ (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 16) inconvenienter assignet tres species iræ, scilicet *fel*, *maniam* et *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens: sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motus iræ *fel* vocatur, ira autem permanens dicitur *mania*, *furor* autem est ira observans tempus in vindictam: ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in IV de Tuscul Quæst. dicit quod *excandescentia græce dicitur* θυμός, *et est ira modo nascens, et modo desistens*: θυμὸς autem, secundum Damascenum (loco cit.), est idem quod furor: non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius, XXI Moral. (cap 4), ponit tres gradus iræ, scilicet *iram sine voce, et iram cum voce, et iram cum verbo expresso* secundum illa tria quæ Dominus ponit (Matth. v, 22); *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce, et postea subdit; *Qui dixerit fratri suo, Raca*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata, et postea dicit; *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*; ubi expletur vox perfectione sermonis: ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (2).

Respondeo dicendum quod tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter; uno modo ex facilitate (1) ipsius motus, et talem iram vocat *fel*. quia cito accenditur; alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet, et hæc pertinet ad *maniam*, quæ a manendo dicitur: tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ, et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in IV Ethic. (cap. 5) quosdam irascentium vocat *acutos*, quia cito irascuntur, quosdam *amaros*, quia diu retinent iram, quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram; et ideo nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod excandescentia, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet ut (tymos) θυμὸς græce, quod latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ (2).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLVII, art. 5.

(2) (CONCLUSIO. *Tres sunt iræ species, fel, mania, et furor; quæ sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum.)*

Hic explicat tres species iræ, quæ signantur secundum majorem vel minorem intensitatem ipsius. De illis vero sicut de gradibus iræ qui in argumento tertio exprimuntur, melius agendum erit in 2-2.æ, qu. CLVIII, art. 5.

(1) Ita Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alcan. *facultate*.

(2) De gradibus iræ, qui exprimuntur in citato loco Mathæi, cap. v, 22, vide quæ habet S. Doctor in 2-2.æ qu. CLVIII, art. 5.

QUÆSTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS.—In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa effectiva iræ, et de remediis ejus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.—2.° Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ —3.° De causa iræ ex parte irascentis.—4.° De causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS I.

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest, dicitur enim (Job, XXXV, 6); *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* Dicitur Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. CV, 40; *Iratus est furore Dominus in populum suum*: ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut jam supra definita est: sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt: ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 2), *homines irascuntur præcipue contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maxime student*, sicut qui student in philosophia, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt, et simile est in aliis: sed despicere philosophiam non est nocere ipsi studenti: non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, *ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat*, ut dicit Chrysostomus: sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet: ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 4), quod *ira fit semper ex his quæ ad seipsum, inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. XLVI, art. 6), ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justi vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria, nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam natura-

(1) (CONCLUSIO. *Cum ira sit appetitus repellendi proprium malum, iræ motivum semper est aliquid factum contra ipsum qui irascitur.*)

Concitatur ira ex variis causis. Nam quod ad ipsum irascentem attinet, ex aliis passionibus oritur, ut supra vidimus. Quod autem attinet ad alias res extrinsecas, concitare solet ex variis incommodis et injuriis illatis: sed omnes illæ, quod pertinet quidem ad hominem, revocari possunt ad unam causam iræ generalem, nempe ad contemptum aliquem sive parvipensionem excellentiæ alicujus, ut explicatur in tota hac quæstione. Cum dicitur in hoc articulo, quod proprium motivum iræ semper sit aliquid factum contra ipsum qui irascitur, intelligitur consideratum sub ea ratione qua est vilipensivum et despectivum.

liter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit; primo quidem inquantum eum in suis mandatis contemnit; secundo inquantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri, quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentia et tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, inquantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum; et ideo cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu facere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II.

Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus in II lib. Orth. fid (cap. 16), quod *injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur:* sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione: ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione: sed bruta animalia non appetunt honorem: ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philosophus in III Ethic. (cap. 8,): ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus in II Rhet. (cap. 2) ponit multas alias causas iræ, puta *oblivionem, exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis*: non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (loc. cit.) quod *ira est appetitus cum tristitia punitionis*, propter apparentem parvipensionem non convenienter factam (1).

Respondeo dicendum, quod omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in II Rhet. (ibid.), scilicet *despectus, epireasmus*, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et *contumeliatio*, et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur. Cujus ratio potest accipi duplex; prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, inquantum habet rationem justi vindicativi, et ideo intantum quærit vin-

(1) De his etiam infra, art. 3 et 4 corp.

(1) (Conclusio. *Quoniam ex omnibus bonis excellentiam quærimus, et idcirco omnes causæ iræ ad parvipensionem reducuntur, sola parvipensio vel despectio motivum iræ dicitur).*

Vide notam articuli præcedentis. In hoc adverte triplicem rationem qua conclusionem probat, auctoritate videlicet Aristotelis, deinde ratione petita ex electione offendentis, et postremo ratione ducta ab excellentia offensi. Nota etiam in principio tres species parvipensionis.

dictam, inquantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injuste factum; et ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus in II Rhet. (cap. 3), quod *si homines putaverint se ab eis qui læserunt, esse juste passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex ignorantia, ex passione et ex electione. Tunc enim aliquis *maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert,* ut dicitur in V Ethic. (cap. 8): et ideo maxime irascimur contra illos quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ, et est quodammodo provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 3), quod *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse.*

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipendunt, ut dicitur in II Rhet. (cap. 2). Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideo quodcumque nocumentum nobis inferatur, inquantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacumque alia causa aliquis injuriam patiatur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget, et ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod, licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem a sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, inquantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III.

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod excellentia alicujus non sit causa quod facilius irascatur. Dicit enim Philosophus in II Rhet. (cap. 2), quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur, ut infirmi et egentes, et qui non habent id quod concupiscunt*: sed omnia ista ad defectum pertinere videntur: ergo magis facit pronum ad iram defectus quam excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter; sed cum putant se multum excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant*: sed prædicta suspicio ex defectu provenit: ergo defectus est magis causa quod aliquis irascatur quam excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos et bonæ spei esse: sed Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 3), quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optima homines non irascuntur*: ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est, quod Philosophus in eodem libro dicit (cap. 9), quod *homines propter excellentiam indignantur* (1).

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ et sic excellentia est causa ut aliquis de facili irascatur, est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est (art. præc.). Constat autem quod quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc in quo excellit; et ideo illi qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur; puta si dives parvipenditur in pecunia, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, facilius irascuntur, quia facilius contristantur.

(1) (Conclusio. *Si ad iræ motivum inspiciatur, excellentia ejus qui irascitur, iræ causa est; si vero illius cui irascitur, attendatur dispositio, magis despectus quam excellentia ejus causa esse videtur).* Causa iræ in irascente bifariam contingere potest. Primo ex parte excellentiæ ejus, et sic respondet affirmative quæsito. Secundo ex dispositione in eo relicta a læsione, et sic respondet, quod non excellentia, sed defectus est causa, cur quis irascatur. (Cajetanus.)

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati, et ideo non contristatur, et ex hac parte minus irascitur; sed ex alia parte, inquantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi; nisi forte reputet se non invideri, vel subsannari (1) propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, inquantum impediunt tristitiam; sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV.

Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Philosophus in II Rhet. (cap. 3) quod *his qui confitentur et pœnitent, et humiliantur, non irascimur; sed magis ad eos mitescimus; unde et canes non mordent eos qui resident:* sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum: ergo parvitas alicujus est causa ut minus irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quam mortis: sed ad mortuos desinit ira: ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus: sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur, unde dicitur Psalm. LIV, 13; *Si inimicus meus maledixisset mihi,*

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav.—Al.; *rideri vel subsannari*; item, *videri vel sublimari.*

sustinuissem utique: ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Rhet. (cap. 2), quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est (art. 2 et 3) indigna despectio est maxime provocativa iræ. Defectus igitur vel parvitas ejus contra quæm irascimur, facit ad augmentum iræ inquantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit: et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur a rusticis, vel sapientes ab insipientibus vel domini a servis. Si vero parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se male fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. XV; 1; *Responsio mollis frangit iram*, inquantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est causa quare ad mortuos cessat ira: una, quia non possunt dolere et sentire, quod maxime quærunt irati in his quibus irascuntur; alio modo quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, inquantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores (1).

---

(1) (Conclusio. *Defectus, et illius, contra quem irascimur, parvitas, quo magis despectionem auget, eo magis iræ procurativa est, et eamdem diminuit, si despectionem imminuat.)*

Primo ponit fundamentalem hanc propositionem, scilicet; indigna despectio est maxime provocativa iræ. Secundo ait, quod defectus augens indignam despectionem est causa facilioris iræ. Tertio quod defectus minuens indignam despectionem, v. gr. veniæ imploratio, minuit iram. (Cajetanus.)

Remedia iræ duplicis generis sunt. Ad mitigandam iram aliorum in nos, proderit,—non illico atque accensam iræ flammam in alterius pectore cernimus, velle obsistere, sed *dare in primis locum iræ*, ut monet Apostolus:—cum defervuisse jam nonnihil videbitur ira, paccato humilique sermone multum lenietur:—ad id juvabit agnitio et pœnitentia et humilitas, si quis in alterum peccaverit:—denique danda opera est, ut ait Plutarchus, *quod admissum est, quam longissime removeamus a suspicione contemptus, ex qua existit ira.* Ut autem nos non irascamur juvabit,—ne quid aut verbo, aut facto tentemus tunc cum ira concitamur, sed potius quiescamus, ut sensim ille fervor animi per se remittatur:—conquiescentes in portu silentii, minuamus in nobis opinionem existimatæ injuriæ:—considerandum est attento animo injuriam non tam nobis, quam ei qui illam infert, turpem et perniciosam esse, ex quo oritur misericordia erga illum, compescens iram:—reputandum etiam est, per iram et vindictam adeo non amoveri malum, quod ulcisci cupimus, ut plerumque etiam cumuletur aliquo alio majori incommodo. Alia plura remedia assignat Valentia.

(1) Notat Sylvius quod, quamvis B. Thomas in præsentis quæstionis titulo dixerit considerandum esse de causa effectiva iræ et de remediis ejus, nihil tamen de remediis tradit, quia, ut ait Medina, cum omnes causas iræ diligenter tractaverit, de ipsius remediis satis dixit. Cum enim universa causa iræ sit persuasio illatæ injuriæ et parvipensionis, universale remedium est, istam persuasionem ab animo tollere.

QUÆSTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRÆ.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus iræ.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum ira causet delectationem.—2.° Utrum maxime causet fervorem in corde.—3.° Utrum maxime impediat rationis usum.—4.° Utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I.

Utrum ira causet delectationem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit: sed ira est semper cum tristitia, quia, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 6) *omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*: ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 5), quod *punitio quietat impetum iræ delectationem pro tristitia faciens;* ex quo potest accipi quod delectatio irato provenit ex punitione; punitio autem excludit iram; ergo adveniente delectatione, ira tollitur: non est ergo effectus delectationi conjunctus (1).

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis; sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in II Rhet. (cap. 3): ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed contra est, quod Philosophus in eodem libro (cap. 2), inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit* (2).

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 14), delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam; et ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur, sicut patet quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis (qu. XLVII, art. 1), quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tanto major quanto major fuit tristitia. Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam, et per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter; uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est (qu. XLVI, art. 1); alio modo secundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit, propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) Ita cod. Alcan. et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus iræ*; item, *effectus delectationis conjunctus.*

(2) (CONCLUSIO. *Ira cum sit appetitus vindictæ, hominem ad præsentiam vindictæ, delectatione afficit.)*

In hac quæstione recenset S. Doctor præcipuos effectus iræ. Primum est quædam delectatio propter vindictæ æstimationem, ut explicatur in littera.

non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata et sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt, ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

ARTICULUS II.

Utrum ira maxime causet fervorem in corde (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est (qu. XXXVII, art. 2), pertinet ad amorem: sed amor, sicut supra dictum est (qu. XXVII, art. 4), principium est et causa omnium passionum: cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit: sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus in II Rhet. (cap. 3), quod *tempus quietat iram*: ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem: sed *major ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit (ibid.): ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap 16), quod *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. XLIV, art. 1), corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem quod quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente; et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ, et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ. Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ. Et exinde est quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in V Moral. (cap. 30): *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi et nequaquam recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit, X de Trin. (cap. ult.). Et ideo,

---

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. XXVI, art. 1 corp. fin.

(2) (CONCLUSIO. *Cum motus iræ sit per modum insecutionis, cui proportionatur calor, necessarium est, per illum causari circa cor quemdam sanguinis fervorem, ex ipsa fellis evaporatione factum.)*

Secundus iræ effectus est concitare fervorem maximum in corde. Quod potest intelligi, et secundum metaphoram, si fervor referatur ad motum ipsum appetitus, et proprie si referatur ad ascensum sanguinis ad cor. In fine corporis indicia vel signa iræ ponit.

quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor, et ideo ferventius cor mutatur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quadam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum; et ideo assimilatur calori aeris et sanguinis, propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quod cogit amare jecur, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii, unde assimilatur calori ignis et choleræ. Et propter hoc Damascenus dicit (ibid.) quod *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tempore debilitetur. Manifestum est autem quod memoria tempore diminuitur; quæ enim antiqua sunt, a memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ; et ideo causa iræ per tempus diminuitur paulatim quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo sentitur, et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quod magis receditur a præsenti sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria: unde Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. 5), quod *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitiæ oblivionem facere*; sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitiæ, et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod ira cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius: sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consumpta materia, ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideo quando aliquis iratus alicui, irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III.

Utrum ira maxime impediat rationis usum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira non impediat rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum: sed ira est cum ratione, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 6): ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio: sed Philosophus dicit (loc. cit.), quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus:* ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia *contraria juxta se posita magis elucescunt*; sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus in II Rhet. (cap. 2), quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si deshonorentur*, et sic de aliis: ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur; non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in V Moral. (cap. 30), quod *ira*

---

(1) De his etiam infra, art. 4 corp. et 2-4, quæst. XLI, art. 2 ad 3, et quæst. CLXII, art. 4 corp. et *De Malo*, quæst. XII, art. 1.

intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit (1).

Respondeo dicendum, quod mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quorum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam judicium rationis impediant, sicut patet in ebrietate et somno. Dictum est autem (art. præc.), quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur: unde ira inter cæteras passiones manifestius impedit judicium rationis, secundum illud Psalm. xxx, 10: *Conturbatus est in ira oculus meus* (2).

Ad primum ergo dicendum, quod a ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in ira, sed perfectum judicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; et quantum ad hoc, impedit judicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse manifestus, non quia manifestum fit sibi quid facere debeat, sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 3), quod est *manifestus oditor et amator, et manifeste dicit et operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse latens et insidiosa, quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (qu. XLVI, art. 4), motus iræ a ratione incipit; et ideo secundum idem appositio (1) contrarii ad contrarium adjuvat judicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea

---

(1) (CONCLUSIO. *Ira cum maxime circa cor corporalem perturbationem faciat, inter omnes passiones animæ maxime judicium rationis impedit).*

Tertius effectus iræ est quod plus cæteris passionibus impedit rationis usum, quia maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam ad exteriora membra derivetur. Hinc illud: *impedit ira animum, ne possit cernere verum.*

(2) Quod in eumdem sensum S. Gregorius interpretatur, (loc. cit.) Nec de ira dumtaxat vitiosa vult intelligi; sed etiam de illa recta, quæ pro necessitate correctionis contra vitia commovetur. "Ira *per vitium* oculum mentis excæcat, "inquit; ira autem *per zelum* turbat, quia "cum saltem recti æmulatione concuti- "tur, ea quæ nisi tranquillo corde per- "cipi non potest contemplatio dissipa- "tur: ipse namque zelus rectitudinis, "quia inquietudine mentem agitat, ejus "mox aciem obscurat, ut altiora in com- "motione non videat, quæ bene prius "tranquilla cernebat„.—Et paulo infra: "Numquam vero commotioni contem- "platio jungitur, nec prævalet mens "perturbata conspicere ad quod vix "tranquilla valet inhiare; quia nec Solis "radius cernitur, cum commotæ nubes "faciem cæli obducunt, nec turbatus "fons inspicientis imaginem reddit, "quam tranquillus proprie ostendit, quia "quo ejus unda palpitat, eo in se spe- "ciem similitudinis obscurat. Sed cum "per zelum animus movetur, curandum "est summopere, ne hæc eadem quæ "instrumento virtutis assumitur, menti "ira dominetur. Nam quamtumlibet ira "ex zelo rectitudinis surgat, si immo- "derata mentem vicerit, rationi proti- "nus servire contemnit, etc.„

(1) Aliæ editiones; *oppositio.*

incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et ideo causat majorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem; et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV.

Utrum ira maxime causet taciturnitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur: sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat, Matth. v, 22, dicens; *Qui irascitur fratri...., et qui dixerit fratri suo; Raca.., et qui dixerit fratri suo; Fatue*: ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb. xxv, 28; *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu, ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum*: sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est (art. præc.): ergo facit maxime profluere in verba inordinata; non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, Matth. xii, 34, dicitur; *Ex abundantia cordis os loquitur*: sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est (art. 2): ergo maxime causat locutionem; non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in v Moral. (cap. 30), quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat* (1).

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est (art. præc.), et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utraque parte potest taciturnitatem causare. Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis intantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione: unde Gregorius (loc. cit.) dicit: *Aliquando ira perturbato animo, quasi ex judicio silentium inducit.* Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est (art. 2), perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maxime usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in lingua; unde, sicut dictum est, *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem a cohibitione linguæ, quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum, et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

---

(1) (Conclusio. *Ira aliquando, perturbato scilicet animo, quasi ex judicio, silentium inducit; quandoque tanta iræ perturbatio est, ut lingua a loquendi usu omnino impediatur).*

Satis explicatur in textu: et hic est quartus iræ effectus, indicium plerumque vehementioris fervoris in animo.

QUÆSTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM.—
(In quatuor articulos divisa).

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum.

Et primo de principiis intrinsecis; secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est (quæst. LXXVII), nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis et hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor consideranda sunt: 1.° quidem de ipsa substantia habituum. —2.° de subjecto eorum.—3.° de causa generationis, augmenti et corruptionis ipsorum.—4.° de distinctione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum habitus sit qualitas.—2.° Utrum sit determinata species qualitatis.—3.° Utrum habitus importet ordinem ad actum.—4.° De necessitate habitus.

ARTICULUS I.

Utrum habitus sit qualitas (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 73), quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*: sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera; dicimur enim habere quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi: ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. Prædicam. (cap. *Habere*): sed unum prædicamentum non continetur sub alio: ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (cap. *De qualit.*): sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in V Metaph. (text. 24); hoc autem pertinet ad prædicamentum situs: ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in Præd. (loc. cit.), quod *habitus est qualitas de difficili mobilis* (1).

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 3, quæst. V ad 5, et II, dist. 22, art. 1 et 2, quæst. I corp. et *De Verit.* quæst. XX, art. 2 corp.

(1) (Conclusio. *Habitus, secundum quem quidpiam ad se vel in ordine ad alterum se habere dicitur, est quædam qualitatis species, de difficili mobilis.)*

Vocabulum habitus quinque modis solet usurpari. Primo accipitur pro omni forma seu perfectione quam quomodocumque habeat res in se ipsa. Sic non accipitur in proposito. Secundo improprie accipitur pro relatione vel reali, vel rationis, qua cum aliquod relativum dicitur habere correlativum alterum, ut cum dicitur dominus habere servum. Tertio modo accipitur ut significet unum ex sex ultimis prædicamentis, et est habitudo quædam media inter corpus nostrum et ea quæ illi adjacent. Quarto modo vestis ipsa, vel quid aliud simile, quod corpori adjacet, habitus etiam nominatur. Quinto accipitur ut significat quamdam rei perfectionem accidentalem natura sua durabilem et difficulter amissibilem, per quam res quadammodo bene vel male se habeat, natura et operatione ipsius spectata. Et hoc modo sumitur cum de

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum, a quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur; uno quidem modo secundum quod homo, vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud. Circa primum considerandum est quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera: unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita* et *prius*, et *posterius*, et alia hujusmodi. Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum (1) et qualitatem vel quantitatem nihil est medium; quædam vero sunt, in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum; quædam vero sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit in v Metaph. (text. 25), quod *habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti*; sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur prædicamentum *habitus*, de quo dicit Philosophus (ibid.), quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius*. Si autem sumatur *habere* prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus (loc. cit). dicit quod *habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se, aut ad aliud*; ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto: sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur; sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit, scilicet aut secun-

---

humanis habitibus tractatur. Habitus definitur ab Aristotele: *Dispositio secundum quam bene vel male disponitur subjectum, aut in seipso, aut in ordine ad aliud.* Res enim, ait Zigliara, plerumque carent actualitate, ad quam ordinem dicunt, ut intelligentia nostra a principio caret cognitione, et voluntas caret virtute; plerumque ex se sunt indeterminatæ ad multa, imo contrariæ, ut anima nostra ex se indeterminata est, et flecti potest tum in veritatem, tum in errorem, tum in vitium, tum in virtutem; plerumque denique ea ipsa quæ res ad aliquid disponunt, variis modis rebus ipsis inesse possunt. – Porro quæ actualitate carent, et ex se indeterminata sunt ad contraria, indigent actuari et determinari ad unum contrariorum per aliquam superadditam dispositionem, quæ dicitur habitus. Quia vero per habitum res disponi potest vel in iis quæ ipsam in se respiciunt, ut, e. g., essentia animæ per *gratiam*, vel in ordine ad aliud, e. g., voluntas per *justitiam*, et potest bene vel male disponi, ut puta ad vitium vel virtutem; hic in definitione supra dicta hæc omnia recensentur.—Habitus disponentes subjectum in seipso dicuntur *entitativi*; qui vero disponunt subjectum ad operandum dicuntur *operativi*.

(1) Al., *objectum*.

dum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem; in quo, ut Simplicius dicit in comment. Prædicament. (cap. *De qual.*) comprehendit omnes dispositiones; corporales quidem in eo quod dicit secundum locum, et hoc pertinet ad prædicamentum situs, qui est ordo partium in loco; quod autem dicit secundum potentiam, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfectæ, sicut scientia et virtus inchoata; quod autem dicit secundum speciem, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur habitus, sicut scientia et virtus complete.

ARTICULUS II.

Utrum habitus sit determinata species qualitatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis; quia, ut dictum est (art. præc.), habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene aut male disponitur dispositum*: sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem; nam et secundum figuram contingit aliquid bene vel male esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi: ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus in Prædicamentis, (cap. *De qual.*) caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem: sed calor et frigus sunt in tertia specie qualitatis: ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, *difficilè mobile* non est differentia pertinens ad genus qualitatis, sed magis pertinet ad motum vel passionem: nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis, sed *oportet differentiam per se advenire generi*, ut Philosophus dicit in VII Metaph. (text. 42 et seq.): ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis

Sed contra est, quod Philosophus dicit in Prædicamentis, (cap. *De qual.*) quod *una species qualitatis est habitus et dispositio* (1).

Respondeo dicendum, quod Philosophus in Prædicamentis (ibid), ponit inter quatuor species qualitatis primam *dispositionem* et *habitum*.

Quarum quidem specierum differentias sic asignat Simplicius in comm. Prædicam., (ibidem), dicens quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hæc quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum facile et difficile amissibile differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentia, et sic est secunda species qualitatis; quædam vero, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum vero superficiem est quarta species qualitatis, sicut *figura* et *forma*, quæ est figura animati.

---

(1) (Conclusio. *Habitus et dispositio computantur prima species qualitatis ab aliis distincta; quibus homines in ordine ad naturam operantur.)*

In eo quod dicitur habitum esse primam speciem qualitatis, tria sunt observanda. 1.° Non ita intelligendum hoc esse, quasi ipse habitus secundum rationem suam propriam sit summa species prima qualitatis, sed quia continetur certe in prima specie summa qualitatis, quæ potest communi vocabulo nominari dispositio afficiens bene vel male subjectum in ordine ad naturam et operationem, abstrahendo nunc utrum talis dispositio sit facile vel difficulter mobilis. 2.° Hanc differentiam habitus et dispositionis intelligendam esse quantum ex natura utriusque per

Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur: sunt enim multæ figuræ et qualitates passibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et hujusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum; semper enim quod naturale est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitatibus. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus, IV Super Genes. ad litt. (cap. 3), *quem mensura præfigit*; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum in V Metaph. (text. 19). Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma, vel secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus vel determinatio subjecti secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideo ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec cito vel tarde transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secunda vel tertia specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur quod aliquid facile vel difficilè fiat, vel quod sit cito transiens aut diuturnum; non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passiones non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est habitus et dispositio. Dicit enim Philosophus in VII Phys. (text. 17), loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt *dispositiones quædam perfecti ad optimum*; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia *ipsa forma et natura rei est finis, et cujus causa fit aliquid*, ut dicitur in II Phisic. (text. 23), ideo in prima specie consideratur et bonum et malum, et etiam facile et difficile mobile; secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaph. (text. 25) Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male*; et in II Ethic. (cap. 4), dicit, quod *habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo

---

se. Nam omnis habitus est dispositio, non autem vicissim. Per accidens tamen ex parte subjecti potest contingere ut dispositio sit difficulter mobilis, habitus autem sit facile mobilis, ut habitus gratiæ, qui ob peccatum facile amittitur. 3.° Cum quælibet istarum duarum specierum qualitatis, scilicet habitus et dispositio rursus dividitur in alias species inferiores per differentiam boni et mali, divisionem hanc non ita

---

intelligi debere, quasi ipsa bonitas et malitia sint secundum se differentiæ constituentes specifice dispositionem vel habitum proprie dictum, sed quoniam per has differentias explicamus ulteriorem quemdam et peculiarem modum specificum dispositionis vel habitus, quem scilicet consequatur bonitas vel malitia in ordine ad naturam. (Valentia.)

habitus ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quemdam importat ut dictum est (art. præc.); unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur bene vel male, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur a Philosopho in prima specie qualitatis (1).

Unde patet solutio ad secundum, licet a quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, (cap. *De qualit.*).

Ad tertium dicendum, quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur; uno modo secundum quod est genus habitus, nam in v Metaph. (text. 25) dispositio ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum dupliciter; uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur, *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; *habitus* vero dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiæ et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur; et e converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles. Nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundum hoc facile e t difficile mobile sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, inquantum per eas designantur principia essentialia.

(1) Consequenter ergo secundum alias qualitates, a prima subjectum non disponitur bene vel male, nisi secundum quod hujusmodi qualitates induunt quodammodo rationem habitus vel dispositionis. Sic ergo, formaliter loquendo, negatur merito minor argumenti.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. *Unumquodque enim agit secundum quod est actu*: sed Philosophus dicit in III de Anima, (text. 8), quod *cum aliquis sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere:* ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi: sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiæ, ut patet in V Met. (text. 17): ergo esse principium actus per se convenit potentiæ. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere: si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo: sed ista non dicuntur per ordinem ad actum: non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, (cap. 21) quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est;* et Commentator dicit in III de Anima, (comm. 18) quod *habitus est quo quis agit cum voluerit* (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. L, art. 1 ad 3.

(2) (Conclusio. *Habitus quilibet, cum habitudinem ad naturam importet, necesse est ad actum et operationem ordinari ut principium.)*

Non est dubium, quin per aliquem tandem modum ea sit vis et efficacia habitus, ut cum potentia quæpiam hominis, atque adeo etiam natura, ex se indeterminata sit ad operandum bene

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus. Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum; est enim de ratione habitus, ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod

---

aut male, facile aut difficulter per habitum determinetur ad bene vel male operandum, et utroque modo prompte et facile et delectabiliter. Quod non modo in iis habitibus, qui insunt immediate in potentiis, verum est, sed etiam de iis qui immediate insunt in ipsa natura vel substantia hominis. Nam cum natura et substantia rei ordinetur ad operationem, consequens est, ut id quod afficit et perficit naturam, perficiat etiam operationem. Et hoc ipsum est quod recte Divus Thomas hic docet, omnem habitum habere ordinem ad operationem, quamvis differenter: nam si est immediate in natura, primario habet ordinem ad naturam, et consequenter ad operationem; si autem sit immediate in potentia, primario habet ordinem ad operationem, et consequenter ad naturam.—Omnis autem quæstio in proposito est, per quemdam modum perficiat habitus operationem? an ad illam etiam per se concurrendo effective, præsertim cum inest immediate in potentia, an vero aliter? Et, ut Cajetanus recte notat, potissimum movetur hæc quæstio circa illos habitus, sine quibus contingit etiam potentias elicere actus suos; cujusmodi sunt habitus acquisiti, ut scientia, virtus, etc.— Scotus censet probabile, quod tales habitus non concurrant effective ad actus potentiarum, sed solum se habeant ut determinantes et afficientes potentiam in ordine ad objectum, ut ipsa sola eliciat actus perfecte et delectabiliter, ect.—Durandus simpliciter arbitratur, habitus hujusmodi nulla ratione per se concurrere ad actum, sed solum per accidens,

quis prevenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, inquantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in V Metaph. (text. 25) dicitur in definitione habitus, quod *est dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, aut secundum se,* id est secundum suam naturam, *aut ad aliud,* id est in ordine ad finem. Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primo et principaliter important ordinem ad actum, quia, ut dictum est (art. præc.), habitus primo et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiæ est ut sit principium actus: unde omnis habitus qui est alicujus potentiæ ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, inquantum est qualitas, est secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus,* et operatio *actus secundus,* ut patet in II de Anima, (text. 5).

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur habitus vel habitualis dispositio in ordine ad naturam, sicut dictum est (in corp.); inquantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in X de Historia Animalium, (cap. 1), quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani*; et est simile in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus

---

quoad intensionem, vel bonitatem seu malitiam actus, quatenus nimirum homini habituato facilius repræsentatur objectum, et convenientius eidem apparet, propter dispositionem qua est affectus.—Cæterum communis theologorum, et longe probabilior est doctrina illa, quam Cajetanus hic art. 3, bene declarat, scilicet habitus non illo modo, quo dixit Scotus, neque per accidens, ut contendit Durandus, sed vere et per se concurrere effective ad actus, non quidem ut causas partiales univocas ad æquivocas, ut Durandus argumentatur, sed tamquam perfectiones quasdam complentes ipsam vim activam potentiarum, ut eæ tamquam principia activa perfecta jam et completa per habitus, queant elicere suos actos perfectiores, tam quod substantiam singularem, quam quoad intensionem et bonitatem intra eamdem tamen latitudinem specificam. —Hujus sententiæ fundamentum est, quod habitus, cum sit perfectio quædam potentiæ, debet esse quiddam proportionatum et aptum illi, quod scilicet eam perficiat juxta naturam et conditionem ipsius, quæ tota consistit in hoc, ut sit principium activum suæ operationis. Proinde rationi videtur consentaneam, quod habitus una cum potentia constituat perfectum et completum principium operationis, et nihilominus differat formaliter a potentia in hoc, quod potentia, ut potentia est, non habet ordinem nisi ad operationem, habitus vero per se primo habet ordinem ad naturam bene et male, etc. Et ad operationem non nisi quatenus totum hoc pertinet ad naturam. (Valentia.)

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. XX, art. 2 corp. et *De Verit.* quæst. I, art. 1 corp. et ad 2, et XIII, et quæst. II, art. 2 corp.

aliquid disponitur bene vel male ad aliquid, sicut dictum est (art. 2): sed per suam formam aliquid bene vel male disponitur, nam secundum formam aliquid est *bonum*, sicut et *ens*: ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum: sed potentia (1) importat principium actus sufficienter, nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum: ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit ita nec habitus: existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est, quod *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur in VII Physic. (text. 17): sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis: ergo necessarium fuit habitus esse (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam bene vel male aliquid ad hoc disponitur (1). Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur; primo quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum: unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentia et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundo requiritur, quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa: unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste

---

(1) Potentia de qua hic agitur est secunda species qualitatis quæ definiri potest: principium proximum agendi vel resistendi. Hæc species in duo membra dividitur, scilicet potentiam et impotentiam. Si principium agendi aut resistendi sit robustum, dicitur potentia; si imbecille et invalidum, dicitur impotentia, ut visus in sensu.

(2) (Conclusio. *Cum multa reperiantur, quorum naturæ, et operationes plura requirunt, quæ variis commensurari modis possunt, necessarium fuit ad hoc habitus esse, quibus talia commensurarentur.)* Vide notam articuli præcedentis. In hoc docet habitum inferre dispositionem alicujus in se et ad alterum: secundo, tria necessaria esse ut aliquid indigeat ita disponi: tertio, veritatem conclusionis infert. Adverte quod differentia inter secundam et tertiam conditionem requisitam ad habendum habitum, consistit in hoc quod prima conditio complectitur utrumque, scilicet potentiam et actum; secunda conditio ex parte actus pluralitatem tam actuum quam modorum eorumdem, tertia autem ex parte potentiæ pluralitatem tam disponentium quam modorum ipsorum ponit.

Adverte secundo, quod ex ipsa definitione habitus auctor hæc requisita habet: ex ratione namque dispositionis habet distinctionem inter potentiam et actum, diversitatemque actuum, et rursus pluralitatem disponentium: disponitur enim, omne quod disponitur, ad actum aliquem, nec opus et disponi, quod unius tantum actus est capax: et dispositio habentis est partes, id est, partialia, ex ratione autem varietatis secundum bene vel male diversitas habetur modorum. (Cajetanus.)

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Romana.—Nicolai, *ad hunc*.—Edit. Patav., *ad alterum disponitur*.—Al. item, *secundum quem*.—Cod. Tarrac. *secundum quem aliquid ad hoc disponitur*. Vide infra, quæst. L, art. 3, in corp.

sit compositum ex materia et forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in I dictum est, (I. quæstio LXVI, art. 2), non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. Tertio requiritur quod plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt, ut sic disponatur bene vel male ad formam vel ad operationem: unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus dispositiones vel habitus, sed simplices qualitates. Dicimus autem dispositiones vel habitus, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in V Metaph. (text. 24 et 25), quod *habitus est dispositio*, et dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est (art. 1). Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei, sed oportet quod in ordine ad ipsam formam disponatur subjectum aliqua dispositione; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et siquidem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimode operari sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa, et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quæ non se habet ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est (in corp.); et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum (1).

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit (qu. LIV, art. 3), eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideo necesarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum (2).

---

(1) Hinc species intelligibles quæ apud B. Thomam sunt habitus quidam, ut patet ex quæst. L, art. 6, et quæst. LI, art. 1, sunt habitus nobis simpliciter necessarii, quemadmodum dicimus (part. I, quæst. LXXXIV). Alii vero habitus operativi, ipsi non sunt simpliciter nobis necessarii ad eliciendos actus sive naturales sive morales, quum tales habitus ex actibus causentur. (Sylvius).

(2) Ad majorem intelligentiam adverte, quod, ut ex quæstione sequenti colligitur habitus sumitur dupliciter. Uno modo *proprie*, et sic non videtur extra animam rationalem inveniri; alio modo *communiter* pro habituali dispositione, sive ad naturam, sive ad opus, in pluribus consistentem, ut in littera dicitur: et sic cum quadam latitudine invenitur etiam in mixtis inanimatis, ut patet de pulchritudine; et quia auctor, imitatus naturam, paulatim ab imperfectis ad perfecta, a communibus ad propria doctrinam tradit, habitum hic communissime sumpsit, distincturus postmodum. Et ideo illæ conditiones sufficiunt ad habitum vel dispositionem, primam speciem qualitatis; sic enim sumitur hic habitus. Et ideo nulla mentio fit de difficili mobilitate, quæ est altera conditio habitus proprie dicti: et sic non inconvenit, habitum communiter dictum inveniri in inanimatis, de quibus negabitur habitus proprie sumptus. (Cajetanus.)

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quæruntur sex. 1.° Utrum in corpore sit aliquis habitus.—2.° Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam. —3.° Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.—4.° Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.—5.° Utrum in voluntate sit aliquis habitus.—6.° Utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in III de Anima, (comm. 18), *habitus est quo quis agis cum voluerit:* sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales: ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles: sed habitus est qualitas difficile mobilis: ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi: sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis (1), quæ dividitur contra habitum: ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est, quod Philosophus in Prædicamentis, (cap. *De qual.*), sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. præc. art. 2, 3 et 4), habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem. Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut a naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt a natura, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem (qu. præc. art. 4), quod habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentia ad multa. Ope-

(1) Hæc tertia qualitatis species dicitur passio et passibilis qualitas. Recte definiri potest qualitas alterationem sensibilium causans, vel ab alteratione sensibili causata. Alteratio nihil aliud est quam motus ille qui in hoc mundo corporali viget et qui substantias corporum ad generationem vel corruptionem disponit. (Drioux).

(1) (Conclusio. *(Habitus prout sunt in subjecto in ordine ad opus, non sunt principaliter in corpore ut in subjecto: ut vero disponunt subjectum in ordine ad formam, sic in corpore sunt ut habituales quædam dispositiones illius).*

Duo sunt subjecta habituum; remotum quod est ipsum suppositum arbitrio præditum, et proximum quod est vel potentia vel pars ea suppositi, cui habitus immediate inhæret. Quænam res aptæ sint ut existant subjectum habitus, recte judicari poterit ex tribus conditionibus articulo præcedenti assignatis. Verum circa subjectum habitus advertit Cajetanus, quod quia habitus finis est habituationis, et habituari est assuescere quoddam, ideo ubi non invenitur consuetudo, aut aliquid majus, ibi non invenitur proprie habitus. Propter

rationes vero quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1 et 2). Et ideo dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima; in corpore vero possunt esse secundario, inquantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad prompte deserviendum operationibus animæ. Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, habituales dispositionis dicuntur; non tamen perfecte habent rationem habituum, quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt. Alexander vero posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Comm. Præd. (cap. *De qual.*); sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam, et quod Aristoteles inducit in prædicamentis de sanitate et agritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli; ut sit sensus quod sicut ægritudo et sanitas possunt esse facile vel difficile mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur habitus et dispositio. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis, tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientia; tum quia in VII Phys. (text. 17) ponit expresse inter habitus, pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de habitu secundum quod est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt a natura, non autem de his qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficile mobiles per comparationem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficile mobiles per comparationem ad alias dispositiones; sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit quod sanitas difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est ut habitus, sicut in Græco habetur: qualitates autem animæ dicuntur simpliciter habitus.

Ad tertium dicendum, quod dispo-

---

quod existentibus duobus principiis, scilicet *natura* et *voluntate*, ubi est pure natura, nihil est habitus proprie; si enim infinities lapis projiciatur sursum, non habituabitur ad motum sursum. Ubi autem est ipsa voluntas, ibi est perfecte habitus; unde de ratione habitus videtur voluntarium, et Averroes dicit, quod *habitus est, quo quis operatur, cum vult.* In intermediis autem quanto aliquis magis participat aliquid rationis, tanto magis participat habitum, et hinc provenit primo, quod habitus ad operationes sunt principaliter in anima, idest in ipsis virtutibus animæ, et secundario in organis corporeis; quoniam illæ quidem principaliter, hæc autem secundario rationalem motum sapiunt, et propter hoc habituati ad delectationes veneris, vel cibi, potus, loquacitatis, ludi, blasphemiæ, et similium, volentes abstinere, quasi non possunt corpore jam assueto ad talem appetitus sequelam. Provenit secundo, quod, licet in membris corporeis, et parte vegetativa absolute nullus sit habitus; in eisdem tamen pro quanto, et quomodo obedientia sunt rationis imperio, habitus sunt secundario, sicut et assuefactiones, ut in principio corporis art. dicitur, et patet in musicis, et aliis artificibus: quomodo autem obediant, superius in quæst. de imperio dictum est.

sitiones corporales quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt a qualitatibus tertiæ speciei in hoc quod qualitates tertiæ speciei sunt ut *in fieri* et ut *in motu*, unde dicuntur passiones vel passibiles qualitates: quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in Comm. Præd. (cap. *De qual.*), quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis, calor autem in prima; Aristoteles autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod *passio vel passibilis qualitas, et dispositio et habitus* differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est passio, si sit cito transiens, vel passibilis qualitas, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quod potest etiam alterum calefacere, tunc est dispositio. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit habitus; ut sic dispositio sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, habitus autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis. Et ideo aliter dicendum est quod, sicut supra dictum est (qu. XLIX, art. 2), commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem dispositionis; et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt calidum, frigidum, humidum et siccum, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primo autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus sint in anima magis secundum essentiam quam secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est (qu. XLIX, a. 3): sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quam secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis (2), et forma ejus: ergo habitus sunt in anima secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens; habitus autem est quoddam accidens: sed potentiæ animæ sunt de genere accidentium, ut in I dictum est, (p. I, qu. LXXVII, art. 1): ergo habitus non est in anima ratione suæ potentiæ.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto: sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem: ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra est, quod Philosophus in I Ethic. (cap. ult.) ponit diversos habitus in diversis partibus animæ (3).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 26, art. 3 ad 4 et 5.

(2) Nempe *physici*, *organici*, seu ex variis potentiis operativis, ut instrumentis, constituti, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 4), scilicet ad corporis mathematici differentiam, cujus anima non est forma, nec natura: vel forte *talis*, hoc est individui et singularis, etc. (Nicolai.)

(3) (CONCLUSIO. *Quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum potentias.)*

Si considerentur habitus in ordine ad

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XLIX, art. 2 et 3), habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem. Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in anima per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua superiori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud (II. Pet. 1, 4); *Ut simus consortes naturæ divinæ*, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur (qu. CX, art. 4). Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, inquantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 4). Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris, et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentiæ, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem, unde est posterior potentia. Vel potest dici quod habitus præponitur potentiæ, sicut completum incompleto, et actus potentiæ; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in VII Metaph. (text. 17,) ut et lib. IX (text. 13) (1).

---

operationem, maxime inveniuntur in anima nostra. Anima enim humana plura atque inter se diversas et oppositas operationes exerceret potest. Quæ quidem subjecti indeterminatio ad opposita, est ratio ponendi habitus in eodem subjecto. Hujusmodi habitus sunt in ipsis animæ facultatibus, quia anima est principium operationum suarum per facultates activas, quibus dotata est, et non per essentiam, exclusis potentiis. Sed habitus secundum quod dicit ordinem ad naturam humanam non est in anima, quia ipsa est forma completiva humanæ naturæ, dispositio autem ad naturam non subjectatur in eo quod est principium formale et completivum naturæ, sed in subjecto illius principii. In essentia vero animæ possunt esse habitus, ut gratia secundum quod subest supernaturali agenti, nempe Deo: quoniam non solæ hominis potentiæ sunt ad bona opera exercenda dispositæ, sed etiam ipsa anima, quæ a suis potentiis differt realiter, videtur secundum suam essentiam esse ornata, pulchra et Deo grata; nihil autem assignabile est per quod anima sit talis, nisi habitus aliquis supernaturalis, seu gratia habitualis, de qua qu. CX, agendum erit. Vide notam articuli præcedentis.

(1) Ad pleniorem solutionem argumenti nota, quod licet potentia, quæ ponitur subjectum, sit prior habitu secundum ordinem generationis et temporis, tamen habitus est secundum ordinem perfectionis prior quam potentia; et hoc sufficit ad faciendum, quod habitus sic ad operationem dictus, reponatur in prima specie qualitatis.

ARTICULUS III.

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva: sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus: ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis: sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3): ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes, et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt: ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 10), quod aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium (2).

Respondeo dicendum, quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari; uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis. Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideo, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur. Secundum vero quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideo non sunt in eis aliqui habitus; sed vires

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 33, quæst. II, art. 4, et *De Verit.* quæst. 1, art. 1 corp.

(2) (Conclusio. *In potentiis sensitivis, prout ex instinctu naturæ operantur, non sunt aliqui habitus, sed prout operantur ex rationis judicio.)*

Hæc conclusio sic explicatur a Sylvio.—I. In sensibus externis non sunt ulli habitus proprie dicti; sed in quantum sensus possunt aliquo modo dirigi ratione, improprie habitus possunt sensibus inesse quatenus bene aut male disponuntur ad obediendum rationi.—II. In potentia loco motiva non est aliquis habitus proprie dictus, uti nec in potentiis vegetativis, nam omnes illæ potentiæ habent naturalem modum operandi, neque ex se habent ullam vel resistentiam vel difficultatem, sed solum per accidens, ratione appetitus sensitivi qui refugit aliquem motum tamquam sibi contrarium, aut ratione indispositionis corporis.—III. In membris externis non sunt etiam aliqui habitus proprie dicti, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum. Ratio est, quia omnis istorum membrorum operatio, quantumcumque sit artificiosa, est proprie ac principaliter ab anima. —IV. In appetitu sensitivo ac etiam in cogitativa vel æstimativa, in phantasia, et in memoria sensitiva possunt esse habitus; quia omnes illæ potentiæ quamdam habent indifferentiam, natæque sunt moveri ratione; ut ergo promptius ac facilius ei obediant, convenienter eis attribuuntur aliqui habitus.—V. In brutis sibi seu naturæ suæ relictis nullus est habitus operativus: quia sic considerata operantur ex instinctu naturæ: in iisdem tamen secundum quod a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid agendum sic vel aliter, quodammodo poni possunt habitus.

sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideo in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo rationales dicuntur, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.).

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis, sed si sibi relinquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes, sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 36), quod *videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu; quod cum in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur*. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere: et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitus rationali*, ut dicitur in III de Anima, (text. 57); sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere a viribus sensitivis. Et ideo magis convenit quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus: unde etiam Philosophus dicit in lib. de Memoria et Reminisc. (cap. 2), quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*: quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum, sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est (art. 2): sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in I de Anima; (text. 64 et seq.): ergo et habitus. Sed *intellectus non est actus corporis*, ut dicitur in III de Anima, (text. 6): ergo intellectus non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est: sed id quod est forma sine materia, est actus tantum, quod autem est compositum ex forma et materia, habet potentiam et actum simul: ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentia et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materia et forma. Sed intellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima et corpore.

3. Præterea, habitus est *dispositio*

(1) De his etiam infra. quæst. LI, art. 3 corp. et quæst. LVI, art. 5, et qu. LXVII, art. 2 corp. et *De Verit.* quæst. XX, art. 2 corp.

secundum quam aliquis bene vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in V Metaph. (text. 25): sed quod aliquis bene vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione; unde etiam in II de Anima, (text. 94) dicitur quod *molles carne bene aptos mente videmus*: ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu qui est separatus, sed in aliqua potentia quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est, quod Philosophus in VI Ethic. (cap. 2), ponit scientiam, et sapientiam, et intellectum, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ (1).

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quod homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio primo quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.). Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam: unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in III de Anima, (text. 8 et 18), quod *intellectus possibilis, cum sic fiat singula*, id est, cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, *tunc fit secundum actum*, eo modo quod sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cum aliquis potest operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere aut invenire. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ,

---

(1) (Conclusio. *Sunt in intellectu aliqui habitus, scilicet scientia, sapientia, et intellectus, cum horum operatio intellectui competat.*)

De intellectu extra controversia est in eo esse habitus, cum ille indeterminatus sit ad plura, et diversimode se habere possit. Quinque sunt habitus intellectuales, quibus mens perficitur, scilicet, intelligentia seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, prudentia, et ars; qui omnes residunt in intellectu. Habitus intellectivi alii dicuntur speculativi, alii practici, secundum quod aut ordinantur ad solam contemplationem veritatis, aut ulterius ordinantur ad opus. Insuper alii sunt habitus *primorum principiorum*, alii *scientifici* qui versantur circa conclusiones demonstratas: est etiam habitus fidei supernaturalis, aliique infusi de quibus postea dicemus. Cave autem, ait Cajetanus, ne confundas rationem habitus, qui est in intellectu, et habitus scientifici; et propterea quæ et hic in corpore, et in sequenti articulo dicuntur, scilicet, quod *species intelligibiles sunt habitus intellectus*, præcipiti sententia teneas, scientiæ habitum esse species intelligibiles ordinatas: hoc enim hinc non habes, nisi secundum *sophisma consequentis* ab habitu ad talem habitum descendendo. Ad hoc enim quod in intellectu et nostro et Angelico sint habitus, sat fuit monstrare, quod sunt in eis species intelligibiles, quoniam sunt vere habitus, determinantes potentiam intellectus ad singula intelligibilia: utrum autem præter species sit alius aliquis habitus, nihil dicitur hic, sed determinabitur, cum de singulis tractabitur.

quo potest considerare, etiam cum non considerat. Secundo etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectus: ergo et habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, ut Simplicius refert in Comment. Prædicam. (cap. *De qualit.*), quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in I de Anima, (text. 64), ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et ex hoc sequitur quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat. Sed ista ratio non cogit: habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum: unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in I de Anima, (text. 66). Patet autem quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in III de Anima, (text. 3): unde relinquitur quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori. Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subjectum habitus: illi enim competit esse subjectum habitus quod est in potentia ad multa; et hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus, principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V.

Utrum in voluntate sit aliquis habitus (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles quibus intelligit actu: sed voluntas non operatur per aliquas species: ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa: sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1): ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ: sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc quod tendat in bonum ordinatum ratione: ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est, quod justitia est habitus quidam: sed justitia est in voluntate; est enim justitia *habitus qui-*

---

(1) De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 4, et *Sent.* II, dist. 27, art. 1 ad 2, et III, dist. 23, quæst. I, art. 1 corp. et dist. 27, quæst. II, art. 3 ad 5, et *De Verit.* quæst. I, art. 1 corp. et art. 2 corp.

dam secundum quem aliqui volunt et operantur justa, ut dicitur in V Ethic. (cap. 1): ergo voluntas est subjectum alicujus habitus (1).

Respondeo dicendum, quod omnis potentia quæ diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimode potest ad agendum ordinari; et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum Ex ipsa etiam ratione habitus apparet quod habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout *habitus est quo quis utitur, cum voluerit*, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in qualibet vi appetitiva esse aliquod quo inclinetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quam inclinatio quædam, ut supra dictum est (qu. VI, art. 4, et XXII, art. 2). Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ, quod vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa; ideo necesse est, quod in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur in III de Anima, (text. 54). Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI.

Utrum in angelis sit aliquis habitus (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionysii in VII cap. de Cœl. Hier: *non convenit arbitrari virtutes intellectua-*

(1) (Conclusio. *Cum voluntas sit quædam animæ rationalis potentia ac proinde diversimode ad agendum ordinari possit, necesse est in ea aliquem habitum esse, videlicet justitiam.*)

De voluntate facilius constat quod sit subjectum habituum, nam illa in primis est indifferens ad multa bona in particulari. Quæ veritas facto ipso comprobatur; sunt enim homines ex assuetudine inclinati ad bonum prompte, faciliter, et delectabiliter operandum, sicut sunt homines ex assuetudine ad malum propensissimi. Advertit autem Cajetanus, quod ex responsione ad primum, et tertium, colligitur diversa ratio necessitatis habitus in intellectu, et in voluntate respectu naturalium: nam in intellectu est necessitas simpliciter, quoniam, nisi determinetur aliqua specie intelligibili, nihil intelligere potest, in voluntate vero est necessitas ad bene esse, quoniam nullum est bonum infra naturale objectum voluntatis, quod voluntas non possit velle, licet non ita prompte absque quacumque qualitate superaddita, et hoc insinuavit littera dicens: *Ad hoc quod sequatur promptior operatio*. De necessitate autem supernaturalium habituum inferius dicetur. Habes quoque hic expresse in responsione ad secundum, quod quilibet appetitus est movens, et motus in genere causæ efficientis, ut patet in littera.

(1) De his etiam infra, quæst. LI, art. 1 corp.

les, id est, spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est: sed omnis habitus est accidens; ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit in cap. 4, de Cœl. Hier. *sanctæ cœlestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant:* sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud: ergo angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei: non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (loc. cit.) subdit: *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in V Metaph. (text. 25,: sed dispositio, ut ibidem dicitur, *est ordo habentis partes:* cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est, quod Dionysius dicit cap. 7, Cœl. Hier. quod *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine* (1).

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt in angelis non esse habitus, sed quod quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus dicit: *Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentiales sunt propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit in comm. Prædicam. (cap. *De qual.*): *Sapientia quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia.*

Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis (qu. XLIX, art. 4), quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti commentatores quod angeli sunt immateriales, et quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluserunt, et omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideo, inquantum invenitur in eis de potentia, intantum in eis possunt habitus inveniri. Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in commento Prædicam., (loc. cit.) quod *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hic habitibus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.* Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est

(1) (CONCLUSIO. *Non sunt in angelis habitus, qui sunt dispositiones ad esse naturale, sed habitus in eorum voluntate et intellectu sunt, quibus bene disponitur ad attingendum ipsum Deum).*

Hunc articulum per has conclusiones explicat P. Capponi.—I. In quantum invenitur in Angelis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri: quia subjectum habitus non est nisi ens in potentia.—II. Habitus Angelorum non sunt ejusdem rationis cum habitibus hominum: quia potentia intellectualis substantiæ non est ejusdem rationis cum potentia materiæ.—III. Intellectus Angelicus non indiget habitu ad omnia intelligibilia, sicut humanus, sed solum ad aliqua: quia intellectus Angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sicut humanus, sed solum cum permixtione alicujus potentiæ, ut de singulis probatur in textu.

in potentia respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ; et tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in I dictum est (p. I, qu. LV, art. 3), inquantum est in potentia, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed inquantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in libro de Causis, (prop. 8 et 13), et tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed, quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit, *habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam et bonitatem divinam, ideo inquantum indigent participare aliquid ab exteriori, intantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non sunt partes essentiæ; sed sunt partes secundum potentiam, inquantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM.—
(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de causa habituum: et primo quantum ad generationem ipsorum; secundo quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum aliquis habitus sit a natura (1).—2.° Utrum aliquis habitus ex actibus causetur.—3.° Utrum per unum actum possit generari habitus.—4.° Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi a Deo.

(1) Hic *natura* distinguitur contra principium extrinsecum et violentum, non contra voluntatem, neque contra id cujus usus est a voluntate, ut colligit Conradus.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis habitus sit a natura (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus sit a natura. Eorum enim quæ sunt a natura, usus non subjacet voluntati: sed habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Commentator in III de Anima, (com. 18): ergo habitus non est a natura.

2. Præterea, natura non facit per

(1) De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 1, et 2-2 quæst. XLVII, art. 15 et *Sent.* III, dist. 33, quæst. art. 2, quæst. I, et *De Verit.* quæst. I, art. 8.

duo quod per unum potest facere: sed potentiæ animæ sunt a natura: si igitur habitus potentiarum a natura essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis: sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 4): si igitur habitus aliqui essent a natura, videtur quod natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum; ergo habitus non est a natura.

Sed contra est, quod in VI Eth. (cap. 6) inter alios habitus ponitur intellectus principiorum, qui est a natura; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita (1).

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui dupliciter, uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursum; alio modo secundum naturam individui, sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est a natura; alio modo, quia secundum aliquid est a natura, et secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est a natura, cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est a natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu secundum quod est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui; et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter a natura, vel partim a natura, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra de his qui sanantur per artem. Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est (qu. L, art. 2), potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam in-

---

(1) (Concluso. *Cum inter alios habitus intellectus principiorum omnibus insitus sit, aliquis a natura habitus inest.)* Distinguens diversam acceptionem vocis *naturale*, juxta utramque conclusionem explicat, quæ ad hæc reduci potest.—I. Habitus otiosus, (id est, qui non refertur ad operationem, nisi remote), qui est dispositio subjecti in ordine ad formam vel naturam, potest esse a natura, tum ex parte speciei, tum ex parte individui, vel inchoative solum, vel etiam totaliter.—II. Habitus operativi, hoc est, qui sunt dispositiones ad operationem, possunt esse naturales et secundum naturam speciei et secundum naturam individui, sed inchoative solum; numquam vero totaliter: quia semper debent adjuvari ab extrinseco quoad usum.—III. In potentiis apprehensivis potest aliquis habitus esse naturalis inchoative ex parte speciei et ex parte individui; ut patet, tum de intellectu principiorum, tum ex eo quod unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus viribus sensitivis. Habitus potentiæ appetitivæ non sunt a natura, ne quidem secundum inchoationem ex parte ipsius animæ: ex parte tamen corporis, secundum naturalem complexionem individui, aliqui habitus sunt inchoative naturales in potentiis appetitivis; sunt enim quidam, ex naturali temperamento, aliis promptiores ad castitatem, mansuetudinem, etc.

dividui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter a natura (1). In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in I dictum est (p. I, qu. LV, art. 2.)

Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquam partim a natura existentes, et partim ab exteriori principio: aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, et secundum naturam specici, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini quod statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quod omne totum est majus sua parte, et simile est in cæteris. Sed quid sit tottum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, inquantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, inquantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia juris communis dicuntur esse seminalia virtutum. Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura secundum quod dividitur contra rationem et voluntatem; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quod sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quod esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur: unde sequeretur, si potentia angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quod superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quod non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari a natura, quidam non, ut supra dictum est. Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

(1) Quia semper est opus aliquibus principiis externis, adeo ut ipse intellectus principiorum qui dicitur naturalis, non possit esse ex sola natura, eo quod cognitio terminorum quibus ea principia constant, non possit haberi sine prævia sensus cognitione.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 1): omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, inquantum est alicujus receptivum: cum igitur agens ex hoc quod agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefacta vel infrigidata; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante: si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quod idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur in III Physic. (text. 8.)

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior sua causa: sed habitus est nobilior quam actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quod nobiliores actus reddit: ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est, quod Philosophus in II Ethic. (cap. 1 et 2) docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari (2).

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quod res naturales *non possunt aliquid consuescere vel dissuescere*, ut dicitur in II Ethic. (in princ.) Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt a vi appetitiva, secundum quod movetur a vi apprehensiva repræsentante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum: nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus: sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur a ratione, et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur a primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, inquantum est agens, non recipit aliquid, sed inquantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid a movente; et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXIII, art. 2, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 4, et 6, et *De Verit.* quæst. I, art. 9 corp. et ad 10, et art. 2 ad 13.

(2) (CONCLUSIO. *Ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva et mota, quæ nominatur habitus.*)

Dividuntur habitus in naturales sensu exposito, acquisitos et infusos. Acquisiti ex multiplicatis actibus generantur; habitus enim sunt quædam dispositiones, et facilitates agendi, ut dictum est; repetitis autem actibus, subjectum agens magis disponitur ad eosdem actus, ad eosque reditur expeditior. Hæc ipsa dispositio est habitus. Unde illud vulgare adagium, *ex repetitis actibus fit habitus*: et inde alterum, *ab assuetis non fit passio.*

secundum idem non potest esse movens et motum: nihil autem prohibet idem a seipso moveri secundum diversa, ut in VIII Physic. probatur, (texto 25).

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum, inquantum procedit a principio activo, procedit á nobiliori principio quam sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilius principium quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilius principium quam scientia conclusionum.

ARTICULUS III.

Utrum per unum actum possit generari habitus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est: sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius: ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem: sed multiplicatis actibus generatur habitus: ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea, sanitas et ægritudo sunt habitus quidam: sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari: ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap 7), quod *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies; ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus*: sed beatitudo est *operatio secundum habitum perfectæ virtutis*, ut dicitur in I Ethic. (ibid.): ergo habitus virtutis, et eadem ratione alius habitus, non causatur per unum actum (1).

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art. præc.), habitus per actum generatur, inquantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum, sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum,

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp. et *Sent.* I, dist. 17, quæst. II, art. 3, et *De Verit.*, quæst. I, art. 9, ad 12 et 13.

(1) (CONCLUSIO. *Habitus virtutis necesse est ex pluribus actibus causari: apprehensivarun vero potentiarum habitus, nonnunquam unico actu sicut et habitus corporales, equairuntur.)*

Sic explicat Valentia.—I. In potentiis appetitivis non potest unico actu produci habitus: quoniam habitus tribuit potentiæ facultatem, ut facile in quocumque casu operetur, hanc autem facultatem non potest vis appetitiva acquirere per unicum actum, elicitum in unico casu.—II. In ratione universali, id est, in intellectu, potest quidem acquiri habitus scientificus per unicum actum, id est, per unicum assensum demonstrativum. Hujus ratio est, quoniam habilitas seu facultas potentiæ ad assentiendum veritati scientificæ solum pendet ex universali causa, nempe ex cognitione evidenti principiorum, nec retardatur per aliquas circumstantias particulares objecti; nam scientia abstrahit a particularibus.—III. Habitus opinativus non potest in intellectu generari per unicum actum; quoniam causa assensus opinativi, cum sit tantum probabilis, non potest illico vincere difficultatem intellectus ad assentiendum.—IV. In potentiis apprehensivis non potest per unicum actum generari habitus, quoniam usus istarum potentiarum adjuvatur circumstantiis particularibus.—V. Interdum habitus corporales generantur per unicum actum vehementem, sicut quandoque sanitas inducitur per unicum medicamentum.

similitudinem suam ipsi imprimat. Manifestum est autem quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eo quod appetitiva potentia se habet diversimode et ad multa Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ, quod pertinet ad habitum virtutis: et ideo habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos. In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus posibilis; aliud autem intellectus, quem in III de Anima, (text. 20) vocat Aristoteles *passivum*, qui est ratio particularis, id est, vis cogitativa cum memorativa et imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni, quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem, sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus in lib. de Memoria et reminiscentia, (cap. 2), dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur a Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes: si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum, quia *divinæ providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionysius, cap. 4 de Div. Nom.: sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est (art. 2 et 3): non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus a Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere: sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in II Eth. (cap. 1 et 2) dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum, quod videtur esse impossibile; non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto: non ergo habitus aliquis infunditur homini a Deo.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XV, 5; *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus*: sed sapientia et intellectus quidam habitus sunt: ergo aliqui habitus homini a Deo infunduntur (2).

---

(1) De his etiam *Sent* I, dist. 17, quæst. I, art. 3 corp. et 3 dist. 23, quæst. III, art. 2 ad 3, et *De Verit.* quæst. XII, art. 1 ad 7.

(2) (CONCLUSIO. *Cum ad finem, qui facultatem naturæ humanæ excedit, habitibus quibusdam homo disponatur, habitus quosdam a Deo infundi necessum est.*) Habitus infusi illi dicuntur, qui a Deo sunt, nec humanis actibus acquiruntur. Ex iis aliqui sunt tales natura

Respondeo dicendum, quod duplici ratione aliqui habitus homini a Deo infunduntur; prima ratio est, quia aliqui habitus sunt quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est (qu. v, art. 5). Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus. Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in I dictum est (p. I, qu. CV, art. 6). Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari; ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes; sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur, quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præexistentem; sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

---

sua, seu *per se*, ut omnes habitus supernaturales, gratia sanctificans, fides, spes, charitas, etc. quos divinitus accipimus: cum enim excedant omnem naturæ facultatem, nullis humanis actibus acquiri possunt, ideoque homini non insunt, nisi a Deo infundantur. Alii tales sunt *per accidens*, qui licet vires humanas absolute non excedant, Deus tamen eos aliquando infundere vult ad quosdam fines, sicut cum Adamo fecit, infundens illi habitus eximios, quos habuit in statu innocentiæ, de quibus diximus in I, parte, qu. CXIV, et seq. Et etiam Salomoni sapientiam infudit, et Apostolis doctrinam, scientiamque linguarum. Conclusio bene probatur in textu: et est doctrina catholica. Sed qua certitudine tenenda sit hæc doctrina, non consentiunt omnes theologi; longe tamen probabilius est, quod sit hæc veritas de fide. Sufficiat hic monere, ait Sylvius, quod fide certum sit aliqna dona et virtutes nobis a Deo infundi, quæ sunt qualitates in anima seu ejus potentiis, permanenter inhærentes per modum habitus, etiamsi fortasse, non sit fide certum quod qualitates illæ sint veri proprieque dicti habitus.—I. Habitus infusi sunt omnino necessarii ad hoc ut homo sit formaliter justus et sanctus: quia *sine fide impossibile est placere* Deo. Heb. XI, 6: Fidei autem habitus non potest haberi nisi per infusionem, uti nec habitus charitatis, de qua Rom. V. Apostolus ait: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*. Unde Synodus Trid. Sess. VI. cap. 7, loquens de justificatione impii per baptismum, *In ipsa*, inquit, *justificatione cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem, et charitatem*. Accedit quod nemo potest esse formaliter justus, nisi per formalem causam justificationis; formalis autem causa justificationis, est justitia, quam in nobis ipsis recipimus, a Deo scilicet donatam et infusam. —II. Habitus infusi sunt omnino necessarii, ut actus supernaturales effi-

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM.—(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de augmento habituum.

Et circa hoc quæruntur tria.—1.° Utrum habitus augeantur.—2.° Utrum augeantur per additionem.—3.° Utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I.

Utrum habitus augeantur (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in V Physic. (text. 18): sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis: ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in VII Physic. (text. 17 et 18: sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus: ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minus calido fit magis calidum: sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in VII Physic. (text. 15): ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus, et tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. XVII, 5: ergo habitus augentur (1).

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, a quantitatibus corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corpora-

---

ciantur proportionate et connaturaliter, hoc est, ut eliciantur secundum quod conditio naturæ ipsorum postulat, a principio scilicet ipsis proportionato et connaturali: quia illi actus quoad totam suam entitatem sive tam quoad substantiam quam quoad modum, excedunt naturales vires potentiarum: ergo ut istæ potentiæ sint principium talibus actibus proportionatum et connaturale, indigent aliquo supernaturali sibi inhærente: hoc autem est habitus infusus.—III. Habitus infusi non sunt omnino necessarii ad efficiendum actus supernaturales; si sermo sit de actibus qui licet sint boni et salutares, non tamen fiunt connaturaliter et proportionate ad suam naturam. Ut patet in Catechumenis, ac etiam in pœnitentibus, antequam sint Deo reconciliati.

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp. et *De Verit.* quæst. I, art. 2, et quæst. V, art. 3, et *Eth.* lib. X, lect. 3.

(1) (Conclusio. *Habitus et dispositiones, cum dicantur secundum ordinem ad aliquid et secundum se, et ut participantur a suis subjectis, intensionem et remissionem, seu augmentum et diminutionem suscipere possunt.)*

Dupliciter potest habitus augeri: primo *secundum se*, quatenus potest extendi ad plura; v. gr. ad plures conclusiones: secundum etiam ex parte *subjecti*, quatenus potest a subjecto perfectio participari, atque adeo intendi. Ut autem exactius intelligatur ratio qua possunt aliquæ formæ augeri, hæc annotanda sunt.—1. Nulla forma neque substantialis neque accidentalis augeri potest aut minui quatenus formaliter substat conceptui specifico et essentiali, quod solet aliter dici non posse secundum essentiam augeri. Nam *essentiæ sunt sicut numeri*, quibus si aliquid addas aut detrahas, aliam conficies speciem numeri.—2. Formæ quæ augeri possunt, solum recipiunt augmentum, quatenus

es, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitatibus corporeis aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur, unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quod est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*, ut Augustinus dicit, VI de Trinit. (cap. 8). Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari; uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quod subjectum participat formam. Inquantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna (1), puta magna vel parva sanitas, vel scientia. Inquantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quod forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia, secundum quod participatur in subjecto. Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat in Com. Præd. (cap. *De qualit.*). Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus propter hoc quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii vero in contrarium ponebant quod ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem, puta quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis (loc. cit.). Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has; posuerunt enim quod aliqui habitus, secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes, quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorumdam dicentium quod qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo, vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in VIII Metaph. (text. 10), quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem.* Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam ra-

---

substat conceptui singulari sive individuali ipsarum. Nam individualis ratio latitudinem habet intra eamdem speciem; et consequenter, ut diversimode formæ aliquæ sunt individuæ, ita diversimode accipiunt in individuo incrementum. 3. Cum commune sit omni formæ tam substantiali quam accidentali, habere indivisibilitatem secundum rationem specificam et latitudinem secundum rationem individuam, vix potest ex ratione specifica vel individua formarum argumentum sumi, ad discernendum quænam formæ augeri possint vel non. Nam si nihil aliud consideremus quam rationem specificam, nulla potest; si nihil præter rationem individuam, quævis poterit, quantum est ex vi latitudinis individuæ. Discernendum ergo hoc potius est ex modo et conditione qua tales formæ aliter produntur quam aliæ. Conf. Valentia disp. IV, qu. IV., et Cajetanus hoc loco.

(1) Ita passim cod. et editi.—Cod. Alcan.: *Sic dicitur ipsa esse magna, vel pauca, vel parva.*

tionem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus: et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior et remissior, et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate, nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in x Eth. (cap. 2) quod sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (loc. cit.), ex hoc quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur (1) quantitatem, inde est quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit in VII Physic. (text. 15), quod *cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri.* Aliæ vero qualitates quæ sunt magis distantes a substantia, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti. Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (hic sup.), id a quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili (2). Duobus igitur modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus: uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam; et inde est quod nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit in VIII Metaph. (text. 10), quod *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem,* id est, quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia,* id est, secundum materiales dispositiones, *invenitur magis et minus in substantia.* Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ: unde oportet quod si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bi-

(1) Ita cum cod. Tarrac. Nicolai et edit Patav.— Edit Romana aliæque cum cod. Alcan., *consequitur.*

(2) Al., *et stans, et indivisibile.*

cubitum et tricubitum, et de relationibus, ut duplum et triplum, et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam. (cap. *De qual.*), ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni* (seu trianguli) *rationem, et circuli, et similiter trigona* (seu trianguli) *vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent. Sic igitur patet quod cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in VII Physic. (text 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari; uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex natura vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem: quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur (qu. LXVI, art. 1 et 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cujus terminus est *magnum* (1).

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, puta dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum: unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum (1); et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur in VIII Physic. (text. 20.)

(1) Vel absolute si ex parvo tale augmentum fiat, vel etiam comparative, si ex magno in majus. (Nicolai.)

ARTICULUS II.

Utrum habitus augeantur per additionem (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est (art. præc.), a quantitatibus corporalibus transfertur ad formas: sed in quantitatibus corporalibus non fit augmentum sine additione; unde in I de Generatione, (text. 31), dicitur quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum*: ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente: sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto: ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentia ad album, ita id quod est minus album, est in po-

(1) Si saltem talis alteratio in calido et in frigido fiat, ut æquale temperamentum ex quo constat sanitas, dissolvatur.

(2) De his etiam infra. quæst. LXVI, art. 1 et 2 corp. et *De Verit.* quæst. I, art. 2, et quæst. V, art 3 et *Eth.* lib. X, lect. 6.

tentia ad magis album: sed id quod non est album, non fit album nisi per adventum albedinis: ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in IV Physic. (text. 84): *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum:* ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio (1).

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra (art. præc.), quod augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quod subjectum magis vel minus perfecte participat unam et eamdem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur in VII Metaph. (text. 32), ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est (art. præc.), quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est (art. præc.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est, et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti inquantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut prompte fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur

---

(1) (Conclusio. *Habitus secundum subjecti participationem, qua videlicet subjectum perfectius participat formam præexistentem, augentur; sed non per additionem formæ ad formam: scientia tamen per additionem secundum seipsam aliquando aucta dicitur, quatenus se ad plura extendit.)*

Mens Divi Thomæ in hoc articulo est, habitum quidem augeri posse per additionem *secundum se*, hoc est, ut per se habet ordinem ad plura, ut quando per scientiam assentimur aliis et aliis conclusionibus: nam sic habitus recipit quoddam incrementum in actu, saltem secundo, seu quoad usum. Ex parte vero *subjecti*, id est, secundum *intensionem*, negat S. Doctor augeri habitum per additionem, sed ait intensionem fieri per hoc, quod forma magis magisque participatur a subjecto. Cæterum an habitus non solum augeantur per majorem radicationem in subjecto, sed etiam per additionem, non quidem formæ completæ, sed gradus alicujus seu particulæ gradualis, in 2-2.æ qu. XXIV, art. 5, videbimus. Vide Cajetanum.

in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur (qu. LXVI, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum; uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in IV Physic. (text. 63).

Ad secundum dicendum, quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideo agens causat novam formam in subjecto (1). Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis.

(1) Accidentalem nempe de qua expresse hic agitur; puta vel albedinem, vel calorem, quæ sunt accidentales formæ vel calidi, vel albi.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum (1).

Ad tertium sic proceditur 1. Videtur quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus: sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2): ergo habitus augetur, multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est judicium: sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1): ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili: sed quilibet actus est similis habitui a quo procedit: ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa: sed, sicut dicitur in II Eth. (cap. 2), *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt: ergo non omnis actus habitum auget (2).

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1 et 2). Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eamdem vel diversam, sed etiam secundum eumdem vel diversum parti-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 12, quæst. II, art. 1, quæst. I ad 1.

(2) (CONCLUSIO. *Actus quilibet, si intensioni habitus æquetur et ei proportionetur, augere habitum, et perfectionem reddere potest; secus vero, si ab intensione habitus deficiat, et negligenter fiat.*)

Conclusio est clara. Quæ ut exemplo explicetur, v. gr. dicere devote officium divinum, facit ad augmentum devotionis; e contra dicere illum indevote facit ad diminutionem, vel etiam totalem ablationem devotionis, et consequenter ad generationem habitus oppositi, scilicet indevotionis.

cipationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in V Physic. (text. 52). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet (qu. XLIX, art. 3, et L, art. 5), sicut contingit quod aliquis habens habitum, non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium, ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem, sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.—(In tres articulos divisa).

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum.

Et circa hoc quæruntur tria: 1.° Utrum habitus corrumpi possit.—2.° Utrum possit diminui.—3.° De modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS I.

Utrum habitus corrumpi possit (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles: sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura: ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ, vel est per corruptionem subjecti, vel est a contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate: sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur (1), ut dicitur in I de Anima, (text. 65); et similiter etiam non potest corrumpi a contrario, nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in VII Metaph. (text. 52): ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum: sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis; nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quod nec per sensum, nec per mortem corrumpuntur habitus: ergo

(1) De his etiam part. I, quæst. LXXXIX, art. 5 corp.

(1) Ita Nicolai.—Aliæ, edit: *quædam. et non corrumpitur.*

scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali; et sicut Philosophus dicit in I Eth. (cap. 10), *virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. de Longitudine et brevitate vitæ, (cap. 2), quod *scientiæ corruptio est oblivio et deceptio.* Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et *ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 2). (1).

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus, cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine: illi vero habitus quorum subjectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens. Sunt tamen habitus quidam qui, etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundario tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundario autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est (qu. L, art. 3), et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se, et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in VI Eth. (cap. 5), de prudentia, quod *non perditur per oblivionem.* Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia, cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit: etenim enuntiationi quæ est, *Bonum est bonum*, contraria est ea quæ est, *Bonum non est bonum*, secundum Philosophum in II Periherm. (cap. ult.). Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus so-

---

(1) (Conclusio. *Corrumpi contingit per se, vel per accidens quoscumque habitus qui vel contrarium habent, vel in subjectis sunt quæ corrumpi possint).*

Hæc conclusio per has tres declaratur a Sylvio.—I. Habitus corporales sunt corruptibiles et per se, et per accidens; per se, quia secundum se habent contrarium: nam sanitas habet infirmitatem sibi contrariam, et pulchritudo deformitatem: per accidens, quia subjectum eorum est corruptibile, ideoque possunt corrumpi ad corruptionem subjecti.—II. Habitus primorum principiorum, tum speculabilium, tum practicorum, sunt incorruptibiles per se, quia carent contrario: et per accidens, quia intellectus in quo sunt est incorruptibilis.—III. Habitus scientiæ et opinionis, per se sunt corruptibiles, quia habent contrarium ex parte causæ; et per accidens, quia ex parte subjecti secundarii, seu virium inferiorum. Quibus etiam modis corruptibiles sunt habitus potentiæ apetitivæ, hoc est, virtutes morales, et vitia illis opposita.

(1) Ita codd. et editi passim.—Edit. Rom., *in intellectu agente;* et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus.*

phisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ: unde Philosophus dicit quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est. Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 1), de quibus est eadem ratio quæ est de scientia vel opinione: quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere: unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in VII Ethic. (cap. 10), *habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsa*, et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus saltem difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus, inquantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est, non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actus; nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II.

Utrum habitus possit diminui.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex: simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur: ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti: habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur, alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* et *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in I de Anima, (text. 13): sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitus, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concretione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum: si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concretionem sui ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est, quod contraria nata sunt fieri circa idem: augmentum autem et diminutio sunt contraria: cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui (1).

---

(1) (Conclusio. *Sicut contingit habitus augeri, ita et diminui ex his causis possunt, ex quibus corrumpuntur.*)

Hæc doctrina satis confirmatur ab

Respondeo dicendum, quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet (qu. LII, art. 1): et sicut ex eadem causa augontur ex qua generantur, ita ex eadem causa diminuuntur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad corruptionem, sicut e converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex; et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi (1).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitus non habet principium ab habitu, sed a participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam a subjecto secundum suam rationem, aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum, nam albedo dicitur qua aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo a subjecto, et terminatur ad accidens; dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus; unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus, nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet (qu. LII, art. 2).

---

ipsa experientia; non enim minus experimur habitus in nobis reddi nonnumquam debiliores, et tandem interire aliquando, quam gigni et augeri. Cæterum, ait Sylvius, quo modo fiat ista diminutio non constat. Dicendum est, fieri vel per hoc quod subjectum minus participet formam habitualem: vel per hoc quod habitus ad pauciora se extendat: vel interdum etiam (juxta aliorum non improbabilem opinionem) per detractionem alicujus particulæ gradualis.

(1) Referendo ad modos illos duos quibus habitus diminui significatur, scilicet per minorem, sive debiliorem radicationem in subjecto, vel per substractionem aliquorum graduum formæ præexistentis; ex opposito ad alios prædictos modos quibus augeri potest, scilicet per majorem radicationem in subjecto vel per additionem.

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXIV, art. 10, et *Sent.* I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp.

ARTICULUS III.

Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supra dictis apparet (qu. XLIX, (art. 2). Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per

cessationem ab actu, non enim albedo diminuitur, si visum non immutet, neque calor, si non calefaciat: ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes: sed nihil mutatur absque aliqua causa movente: cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitus.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus: ea vero quæ sunt supra tempus non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem: ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est, quod Philosophus in lib. de Longitudine et brevitate vitæ, (cap. 2) dicit, quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio;* et etiam in VIII Eth. (cap. 5), dicitur quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*; et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur (1).

Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in VIII Physic. (text. 27), aliquid potest esse movens dupliciter; uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens, sicut id quod removet prohibens. Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionen vel diminutionem habituum, inquantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuentes habitum. Dictum est enim (art. præc.) quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente: unde quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientia et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est, quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi et aliorum quæ exterius movent: unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod, nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem a calefaciendo corrumperetur, si per hoc increscerat frigidum, quod est calidi corruptivum.

---

(1) (CONCLUSIO. *Sicut ex actibus generatur et augetur habitus; ita cessare ab actu diminuit et tollit nonnunquam habitum.*)

Hæc doctrina Sti Thomæ, nimirum non posse habitum diminui aut corrumpi ex vi solius cessationis ab actu, non omnibus probatur, sed tamen communis est et quidem probabilior. Valentia quinque dubitationes movet circa modum quo habitus corrumpi aut diminui possit, quæ apud ipsum disp. IV, qu. V, puncto 2 videri possunt.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosophus dicit in IV Physic. (text. 117), quod *tempus est causa oblivionis.*

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de distinctione habituum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum multi habitus possint esse in una potentia.—2.° Utrum habitus distinguantur secundum objecta.—3.° Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.—4.° Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

ARTICULUS I.

Utrum multi habitus possint esse in un apotentia (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud: sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta: similiter ergo multiplicantur; non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex: sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis, ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum: ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum: sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris: ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus; non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed contra est, quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XLIX, art. 4), habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto, eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis

(1) De his etiam 2-2, qu. LXVII, art. 5 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III corp. et dist. 35, quæst. II, art. 3, quæst. II ad 3, et *De Ver.* quæst. I, art. 12 ad 4, et quæst. XV, art. 2 ad 11.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut unius potentiæ plures actus esse possunt, ita in una eademque potentia plures habitus esse valent.)*

Circa hoc difficultas oritur ex eo, quod habitus, cum sit quædam perfectio proportionata ipsi potentiæ in qua est, videtur materialiter tantum respice-

partes, *humores* (1), prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si vero accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies; si vero accipiantur membra, ut manus, et pes, et hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est (qu LI, art. 2): potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supra dictis patet (ibid). Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens, ita etiam potentia passiva a ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (1) secundum speciem: unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in V Metaph. (text. 33), ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 1), quod *ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ.* Diversitas vero objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque enim sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa, sed non convertitur: et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod po-

---

re illa objecta quæ materialiter tantum respiciuntur a potentia, hac proinde, ut potentia est una specifice, respiciens rationem unam formalem objecti, sub qua tendit in reliqua omnia sua materialia objecta; i ta videtur unicus habitus sufficere potentiæ, qui respiciens formaliter illam eamdem objecti rationem, quam respicit potentia, perficiat ipsam in ordine ad quævis alia objecta, in quibus habitus versari dicuntur.--Cæterum non est dubitandum, quin esse queant plures habitus differentes in una et eadem potentia, sicut recte docet Divus Thomas. Nam differentia aliqua objectorum, quæ non sit satis ad diversificandam potentiam, potest diversificare habitum; ita ut quædam rationes objectorum formaliter se habeant ad habitus, quæ tamen materialiter se habeant ad potentiam. Id quod experientia confirmari potest. Nam experimur nos habiles ad quædam officia, et non ad alia. Unde apparet nos habere habitum circa quædam objecta convenientia in aliqua ratione formali magis contracta quam sit ratio objecti potentiæ. (Valentia.)

(1) Vel inversa constructione, *si humores accipiantur ut humani corporis partes.*

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinæ.—Edit. Rom., *ad determinationem actus.*—Nicolai, *ad terminationem actus.*

tentia etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit; et ideo nihil prohibet in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia: sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina sani et ægri: non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus: sed idem scibile pertinet ad diversas scientias, sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in II Phys. I (text. 17): ergo habitus non distinguuntur secundum objecta

3. Præterea, ejusdem actus est idem objectum: sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur, sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem, si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam: ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere; non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est (qu. I, art. 3, et XVIII, art. 2): sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus: ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta (1).

Respondeo dicendum, quod habitus et est forma quædam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eo quod *omne agens facit simile secundum speciem*. Habitus autem importat ordinem ad aliquid: omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, et ad operationem consequentem naturam. Sic igitur secundum tria

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LX, art. 1 corp. et quæst. LXIII, art. 4 corp. et *Ethic.* lib. V, lect. 1, fin. *De Anima,* lib. II, lect. 16 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Secundum tria habitus specie distinguuntur: secundum principia activa talium dispositionum, secundum naturam, et secundum objecta specie differentia.)*

Est hic animadvertendum, quod cum dicitur habitus secundum se distingui specie ex hoc triplici capite, nempe ex principio activo, et ex ordine ad naturam quam disponunt, et ex ordine ad objectum, nequaquam sensus est, quod habitus sociatur tres rationes specificas disparatas ex his tribus capitibus, quasi oporteat omnes habitus tripliciter distingui; sed sensus est, habitum accipere suam rationem specificam diversam ab aliis ex hoc triplici capite adæquate; ita ut ratio ejus specifica formaliter assigna-

habitus specie distinguuntur (1): uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio verò modo secundum naturam; tertio verò modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque, quia unum per aliud cognoscitur: et ideo inquantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi: naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *syllogismus faciens scire*, ut dicitur in I Post. (text. 5), dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Physic. (text 89), et in VII Ethic. (cap. 8), *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis*, et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet (qu. XIX, art. 1 et 2).

ri debeat, tum ex principio activo, tum ex ordine ad naturam, tum ex ordine ad objectum, respectu cujus disponit bene vel male naturam hoc vel illo modo in specie. Atque ita si adæquate velimus intelligere rationem specificam habitus, ad omnia ista debebimus respicere.

(1) Quod non intelligendum est, quasi oporteat omnes habitus ita tripliciter distingui; sed satis est quod quidam habitus possint vel secundum illas tres considerationes distingui, vel aliqui secundum aliam. (Nicolai).

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum et malum. Bonum enim et malum sunt contraria: sed *idem habitus est contrariorum*, ut supra habitum est (art. 2): ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, *bonum convertitur cum ente*; et sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in IV Topic. (cap. ult.) Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia: non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in VII Ethic. (cap. 1): non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est, quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio: sed contraria sunt diversa secundum speciem: ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali (1).

(1) (Conclusio. *Distinguuntur habitus per bonum et malum prout disponunt*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam, quod quidem contingit dupliciter; uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsa, et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem; actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, a natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod secundum differentiam boni et mali, habitus specie distinguuntur. Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur a divina virtute vel heroica, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in una ratione. Numquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei: contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet inquantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum, quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est (corp.) Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eamdem materiam.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur (1).

Ad quartum sic proceditur, 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successive, videtur constitui ex pluri-

---

hominem in ordine ad naturam, vel ad actum convenientem, vel dissonantem naturæ, seu etiam in ordine ad actum convenientem naturæ superiori, vel naturæ inferiori.)

Bonum et malum non hic intelliguntur præcise in genere moris, sed generaliter; ut bonum dicatur, quidquid naturæ hominis revera est conveniens; et malum quod eidem naturæ est disconveniens. Quo fit ut non tantum virtus a vitio distinguatur specie, et omnes species virtutis ab omnibus speciebus vitiorum; sed etiam scientia ab ignorantia, et ars ab imperitia.—Nota vero, ait Cajetanus, hic non dici, quod impossibile est, quod idem habitus transeat de bono in malum aut e converso: sed quod impossibile est, quod sit bonus, et malus, eò quod sunt bonus et malus diversarum specierum, et contrarii; impossibile est enim, contraria esse simul unius individui. Et hoc bene nota pro sequentibus.

(1) De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 2 ad 1.

ribus partibus: sed generatio habitus non est simul, sed successive ex pluribus actibus, ut supra habitum est (qu. LI, art. 3): ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum: sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit (de Invent. lib. II), multas partes fortitudinis, et temperatiæ, et aliarum virtutum: ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de una sola conclusione potest scientia haberi actu et habitu: sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmeticam: ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex: sed nullum simplex constituitur ex pluribus: ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus (1).

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quadam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habet ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet (art. 2). Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multiplicitatem: sed quia illa multiplicitas est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa uisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficile mobilem; et ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum, quod partes quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales ex quibus constituatur to-

---

(1) (CONCLUSIO. *Habitus est qualitas una simplex, non ex pluribus habitibus constituta: licet enim ad multa se extendat, id non fit nisi in ordine ad unum, a quo habet unitatem).*

Non est quæstio, utrum ex pluribus habitibus possit constare unicus habitus, qui sit simplex qualitas, hoc enim manifeste involvit contradictionem; sed controversia est, utrum aliquis habitus, qui aliquo modo dici possit unus, constet ex pluribus revera habitibus, atque adeo sit tantum unus per quamdam aggregationem et ordinem. Quæ quæstio moveri solet præcipue de habitu scientiæ. Breviter autem de hac quæstione philosophica statuendum est cum Divo Thoma et Cajetano, scientiam esse simplicem qualitatem, atque adeo vere unicum habitum, qui sit in propria specie qualitatis. Fundamentum hujus sententiæ est, quod omnibus conclusionibus alicujus scientiæ assentimur sub eadem aliqua ratione scibilis; atque adeo cum bene possit intelligi, nos per unicum habitum assentiri omnibus conclusionibus sub ea ratione, supervacanea videtur illa pluralitas. Peculiariter autem quod habitus scientiæ non sit ipsæ species, ex eo probari potest, quod intellectus quamtumvis jam præditus sit speciebus intelligibilibus, tamen est indeterminatus ad assentiendum conclusionibus vere et false, certo et incerto: ergo indiget præterea perfectione aliqua determinante ipsum ad verum et certum assensum, quæ proinde perfectio erit habitus scientiæ. (Valentia.)

tum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit (qu. LVII, art. 6, et 2-2, qu. XLVIII).

Ad tertium dicendum, quod ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex alia.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS (1).—
(In quatuor articulos divisa).

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali.

Et quia habitus, ut dictum est (qu. præc. art. 3), distinguuntur per bonum et malum, primo dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundo de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primo de essentia virtutis; secundo de subjecto ejus; tertio de divisione virtutum; quarto de causa virtutis; quinto de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quæruntur quatuor. 1.° Utrum virtus humana sit habitus. —2.° Utrum sit habitus operativus.— 3.° Utrum sit habitus bonus.— 4.° De definitione virtutis.

ARTICULUS I.

Utrum virtus humana sit habitus (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentem* esse *id quo bene disponimur ad affectiones, et ob quod laudamur;* et hoc modo sumitur in proposito. Variæ circumferuntur definitiones virtutis. 1. Definitur: *Dispositio perfecti ad optimum*, id est, dispositio potentiæ convenienter suæ naturæ ad actum, qui est complementum, et ideo optimum potentiæ. 2. *Habitus, qui bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit.* Ubi duplex habitudo virtutis declaratur: una ad subjectum, altera ad operationem. 3. *Habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens, et prudens determinaverit.* Hæc definitio convenit solis virtutibus moralibus, non intellectualibus, aut theologicis. Potissima autem, et communior definitio est quam S. Doctor art. 4, tradit, sic: *Bona qualitas mentis qua recte vivitur, et nemo male utitur, et quam Deus in nobis sine nobis operatur*, quæ ibidem explicatur. Hæc autem definitio magis proprie convenit virtuti infusæ. Unde ab aliis virtus definitur: Habitus afficiens bene potentiam hominis, aliquo modo rationalem, ad eliciendam operationem naturæ hominis consentaneam ac rectam. Divisiones præcipue virtutum sunt in intellectuales, morales, et theologicas, de quibus infra dicetur.

(1) Virtutis nomen diversimode usurpari solet: interdum enim sumitur communissime ad significandam quamlibet rei perfectionem, facultatem, aut robur aliquid agendi: deinde accipitur pro fructu vel effectu facultatis seu potentiæ operandi, atque adeo pro ipsa operatione; et aliquando specialiter sumitur pro operatione miraculorum et pro ipsis miraculis. Denique sumitur pro quadam perfectione seu qualitate, potentiæ superaddita, ex qua redditur operatio recta et conveniens naturæ rationali; unde Aristoteles docet virtu-

(2) De his etiam infra, quæst. LVI,

tiæ, ut dicitur in I de Cœlo, (text. 116): sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cujus est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ: ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus (1).

2. Præterea, Augustinus dicit in II de Libero Arbitrio, quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*: sed usus liberi arbitrii est actus: ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continue, etiam dormiendo: sed virtutibus meremur: ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Moribus Eclesiæ (cap. 15), quod *virtus est ordo amoris*: et in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 30), dicit quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti*. Ordo autem seu ordinatio nominat vel actum vel relationem: ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales: sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam: ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est, quod Philosophus in libro Prædicam. (cap. *De qualit.*) scientiam et virtutem ponit esse habitus (2).

Respondeo dicendum, quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ, et ideo hujusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminate ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet (qu. XLIX, art. 3), et ideo virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque vero ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod *virtus est ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimo potentia potest, est id ad quod dicitur virtus rei, sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat, ac si essentialiter virtus esset ultimum potentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eamdem rationem,

---

art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 27, art. 1, et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. I et III, et *De Ver.* quæst. I, art. 1.

(1) Ita cum cod. Alcan. Camer. Colon. et Rom. Nicolai.—Al., *Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.*

(2) (CONCLUSIO. *Cum virtus sit perfectio potentiæ in ordine ad actum, necessario virtus est habitus.*)

Clara est. Dicit *virtutem humanam*, non quasi loquatur de solis virtutibus, quæ per humanas vires seu operationes acquiri possunt, cum manifestum sit ipsum etiam de infusis virtutibus tractatum instituere, sed humanam intelligit, quæ homini, quatenus homo est, sive quatenus est rationalis convenit, eamque distinguit a virtute naturali.—Notetur virtutem aliud esse a potentia et ab actu. Ex virtute enim hominem censere consuevimus bonum, non item ex potentia: atque non ideo desinit aliquis esse virtuosus, quoniam actum virtutis intermittat; alioquin dormientes virtutem amitterent. Quare virtus nec est potentia, nec actus; sed aliquid permanens potentiæ superadditum.

quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod aliquo dicimur mereri dupliciter; uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentia motiva, et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus dicitur ordo vel ordinatio amoris, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum, quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales, et ideo non est simile, ut dictum est (corp.)

ARTICULUS II.

Utrum virtus humana sit habitus operativus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in IV de Tuscul. Quæst., quod *sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ.* Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi: ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum in I de Cœlo, (text. 20), "quod quædam habent virtutem ut sint semper, quædam vero non ad hoc quod sint semper, sed aliquo tempore determinato.„ Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus: ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII Physic. (text. 17), quod virtus est *dispositio perfecti ad optimum* (1). Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 3), ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum: ergo videtur quod virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem; non igitur est habitus operativus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6), quod *virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit* (2).

Respondeo dicendum, quod virtus ex ipsa ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est (art. præc.). Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eo quod *unumquodque agit, inquantum est actu.* In constitutione autem

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXI, art. 1 corp. et quæst. LXXI, art. 1 ad 2, et 2-2, quæst. LVIII, art. 4 corp. et *Sent.* III, dist. 26, quæst. II, art. 1 corp.

(1) Virtus dicitur esse *dispositio perfecti ad optimum*; quia est dispositio complens potentiam ad eliciendum actum bonum, ac proinde cum dicitur ad optimum, illud *optimum* ex mente tum Philosophi (lib. VII Phys.), tum B. Thomæ (ibid. lect. V, et quæst. XIV De Verit. art. 3 ad 3) non intelligitur objectum, sed actus perfectus quem potentia per virtutem disposita potest elicere; et qui dici potest quid optimum, eo quod actus ab habitu procedens, sit aliquid melius quam habitus solus.

(2) (Conclusio. *Virtus humana cum sit perfectio potentiæ in ordine ad opus, oportet ipsam esse habitum operativum.)* Ratio virtutis proprie non competit nisi habitibus operativis; quia virtus per-

hominis, corpus se tenet sicut materia, anima vero sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes. Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideo virtus humana, de qua loquimur, non potest pertinere ad corpus; sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. et ideo de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod modus actionis sequitur dispositionem agentis; *unumquodque enim quale est, talia operatur*. Et ideo cum virtus sit principium aliqualis operationis, oportet quod in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam: et ideo ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in anima, secundum scilicet quod propriæ potentiæ animæ ordinantur aliqualiter ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideo virtus, inquantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est ad esse, non est propria hominis; sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum, quod cum Dei substantia sit ejus actu, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est (qu. III, art. 2), felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maxime conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

ARTICULUS III.

Utrum virtus humana sit habitus bonus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis quod sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur: sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud I. Corinth. XV, 56; *Virtus peccati lex*; ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet: sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. V, 22; *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!*: ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum, II. Corinth. XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur*: sed infirmitas est quoddam malum: ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 6): *Nemo autem dubitabit quod virtus animam facit optimam*; et Philosophus dicit in II Ethic (cap. 6), quod *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit* (2).

---

tinet tantum ad id quod est proprium animæ, id est, ad potentias rationales: tales autem potentiæ, sunt principium operationis. Unde habitus gratiæ gratum facientis, cum sit in essentia animæ, atque adeo non sit proxime operativus, ut in tractatu de Gratia videbimus, non est proprie virtus de qua nunc agimus.

(1) De his etiam 2-2, quæst. LVIII, art. 1 corp. et *Sent.* II. dist 26, quæst. II, art. 1 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Virtus humana, quæ est habitus operativus, cum disponat hominem in ordine ad ultimum in quod potest, necessario bonus est habitus, et boni operativus.)*

Per hoc distinguitur virtus ab aliis

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), virtus importat perfectionem potentiæ. Unde *virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest*, ut dicitur in I de Cœlo, (text. 116). Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quemdam importat; unde Dionysius dicit, cap. 4 de Divin. Nom. quod *omne malum est infirmum*. Et propter hoc oportet quod virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphorice in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum in V Metaph. (text. 21). Secundum hoc ergo etiam virtus metaphorice in malis dicitur; et sic virtus peccati dicitur lex, inquantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum; et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum, quod malum ebrietatis et nimiæ potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defectu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum, quod tanto ratio perfectior esse ostenditur, quanto infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideo virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

habitibus operativis, qui vel mali sunt, nempe vitia, aut certe ex sua ratione sunt ejusmodi, ut possint potentiam inclinare ad actum non rectum, sicut v. gr. habitus opinandi: contingit enim illum habere assensum et verum et falsum. Ab iis igitur omnibus habitibus virtus discernitur, cum dicitur esse habitus bonus; ita ut ex ratione sua nequeat virtus actum habere pravum.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus convenienter definiatur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Virtus enim est bonitas hominis, ipsa enim est quæ *bonum facit habentem:* sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba: igitur inconvenienter dicitur quod *virtus est bona qualitas*.

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva: sed bonum est communius quam qualitas, convertitur enim cum ente: ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, XII de Trinit. (cap. 3), *ubi primo occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet*: sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 10): non ergo omnis virtus est *bona qualitas mentis*.

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere, unde iidem dicuntur recti et justi: sed justitia est species virtutis: inconvenienter ergo ponitur rectum in definitione virtutis, cum dicitur *qua recte vivitur*.

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 27, art. 2, et III, dist. 23, quæst. I, art. 2, quæst. III, et *De Verit.* quæst. I, art. 2, per tot. et art. 9 ad 1, et 10 ad 11.

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, male utitur eo: sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regula, quod *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant*: falsum est ergo quod nemo virtute male utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joan. XIV; *Majora horum faciet*, dicit, *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te:* inconvenienter ergo dicitur, quod *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

Sed contra est auctoritas Augustini; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur et præcipue in II de Libero Arbitrio (1).

Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis: perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus; comprehendit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere et differentia, cum dicitur *bona qualitas;* genus enim virtutis *qualitas* est, differentia autem *bonum* Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex qua*, sicut nec alia accidentia sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in qua*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædicta definitione poni, eo quod per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi, unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quod est *bona qualitas mentis.* Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum: et ideo ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur, *Qua recte vivitur*; ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur, *Qua nullus male utitur.* Causa autem efficiens virtutis infusæ, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur, *Quam Deus in nobis sine nobis operatur;* quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod primo cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso a no-

(1) (Conclusio. *Virtus est bona qualitas, seu habitus mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur; et quam Deus in nobis sine nobis operatur.)*

Probatur, quia ista virtutis definitio comprehendit omnes causas virtutis, scilicet formalem, per ly *bona qualitas*, materialem per ly *mentis*, finalem per ly *qua recte vivitur*, efficientem per ly *quam Deus*, etc.: et perfecta ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus.—Alii eam sic explicant. Dicitur 1.° *qualitas*, quia advenit subjecto jam in suo esse constituto; et cum sit a subjecto difficile mobilis, remaneatque actu peracto, est de genere habitus. 2.° *bona*, quia bene disponit subjectum, tum ad se, reddendo illud bonum, tum ad operationem, reddendo illam morum regulis consentaneam. 3.° *mentis*, quia ad virtutis exercitium cognitio et libertas sunt necessariæ, quibus fruittur sola mens rationalis, quatenus est prædita intellectu et voluntate. 4.° *qua*, tamquam operationis principio elicitivo, proximo et immediato. 5.° *qua recte vivitur*, nempe vita operationis, quia inclinat subjectum cui inhæret ad opus rectæ rationi consonum. 6.° *et nemo male utitur*, quia, si quis in malum finem utatur virtute, desinit esse virtus, eritque vitium: sic cum quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, exercet actum malum, quia non virtus, sed vana gloria est principium actionis.

bis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quod essentia est ens, et una, et bona; et quod unitas est ens, et una, et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quod sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quod ipsa habeant esse, sed quia eis (1) aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliqua alia bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quam qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit cap. 4, de Div. Nom. quod *bonum animæ est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum, quod virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi inquantum participat rationem, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.). Et ideo ratio, sive mens, est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum, quod justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit (qu. LX, art. 3, et 2-2, qu. LXVII, art. 1 et 2). Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, (qu. XIX, art. 4), communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum, quod virtute potest aliquis male uti tanquam objecto, puta cum male sentit de virtute, cum odit eam, vel superbit de ea; non autem tanquam principio usus, ita scilicet quod malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et natura.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de subjecto virtutis. Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto.—2.° Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis.—3.° Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.—4.° Utrum irascibilis et concupiscibilis.—5.° Utrum vires apprehensivæ sensitivæ.—6.° Utrum voluntas.

(1) Vox ista, *eis*, ablativo casu usurpatur, ut notat Drioux.

ARTICULUS I.

Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit in potentia animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in II de Libero Arbitr. (cap. 19), quod *virtus est qua recte vi-*

(1) De his etiam supra quæst. L, art. 1, et 3, quæst. VII, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist 33, quæst. II, art. 4, et *De Ver.* quæst. XIV, art. 5, corp. et *De Ver.* quæst. I, art. 3, et *Opusc.* XLIII, cap. 8.

vitur. Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam: ergo virtus non est in potentia animæ, sed in ejus essentia.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6): *Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*: sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ: ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quam ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentia est in secunda specie qualitatis: virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est (qu. præc. art. 4, et XLIX, art. 1); qualitatis autem non est qualitas: ergo virtus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra, *virtus est ultimum potentiæ*, ut dicitur in I de Cœlo, (text. 116): sed ultimum est in eo cujus est ultimum: ergo virtus est in potentia animæ (1).

Respondeo dicendum, quod virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum; primo quidem ex ipsa ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ, perfectio autem est in eo cujus est perfectio: secundo ex eo quod est habitus operativus, ut supra dictum est (qu. præc. art. 2): omnis autem operatio est, ab anima, per aliquam potentiam: tertio ex hoc quod disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem a potentia egredientem. Unde virtus humana est in potentia animæ sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dupliciter sumitur; quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, inquantum per eam aliquis recte operatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideo cum bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum, quod unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut co-

---

(1) (CONCLUSIO. *Virtus humana cum sit perfectio et habitus operativus, est in potentia animæ tanquam in proprio subjecto).*

Virtutum causa materialis non alia est nisi ipsarum subjectum. Quod potest nominari materia virtutis, tum *in qua*, quatenus in eo fit et inest virtus; tum etiam *ex qua*, quatenus virtus *in esse* et *fieri* a subjecto pendet, atque adeo ex subjecti potentia educitur. Ut autem intelligamus quidnam esse possit subjectum virtutis, et quam late illud pateat, notandæ sunt tres conditiones, quas debet habere subjectum virtutis, ut colligitur ex doctrina Divi Thomæ in hac quæstione. Prima conditio est, ut sit potentia animæ: secunda, ut aliquo modo sit rationalis: tertia, ut habeat actum consummatum, id est, qui non ordinetur in actum alterius potentiæ, tamquam in terminum et complementum suum. Ex quo colligit, habitus illos, qui perficiunt potentias sensitivas apprehensivas interiores, ut imaginativam, memoriam, etc., non esse virtutes, quoniam ordinantur ad operationem intellectus tamquam in terminum. Porro ex prima et secunda conditione patet, corpus et potentias animæ vegetativæ non esse subjectum virtutum humanarum, quæ scilicet habeant laudem, ob indifferentiam quamdam potentiæ ad recte agendum, et secus. Itaque patet ex hac doctrina, subjectum virtutum in universum esse intellectum, voluntatem, et appetitum sensitivum, tum concupiscibilem, tum irascibilem, sicut in seq. articulis patebit.

lor corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus: sed unus actus progreditur diversimode a diversis potentiis, sicut ambulatio procedit a ratione sicut a dirigente, a voluntate sicut a movente, et a potentia motiva sicut ab exequente: ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 4), quod ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire*, *velle* et *immobiliter operari*: sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem: ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cum sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 5); est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversa, ut in eodem libro dicitur: ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra, virtus est in potentia animæ sicut in subjecto: sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis: ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ (2).

Respondeo dicendum, quod aliquid esse in duobus contingit dupliciter; uno modo sic quod ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentiarum attenditur secundum generales conditiones objectorum, diversitas autem habituum secundum speciales; unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in una sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis, vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab alia, et secundum quod una potentia accipit ab alia.

Ad primum ergo dicendum, quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum, quod scire præexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum, quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicetur (art. seq. et quæst. LVII, art. 4).

---

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 5 corp.

(2) (Conclusio. *Impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, nisi illæ ordinem ad invicem habeant in participatione illius virtutis.*)

Si quæstio sit, an una et eadem virtus specie, vel etiam numero, sit in pluribus potentiis, facile probatur cum Divo Thoma, non esse. Unde fit ut omnes virtutes, quæ sunt in eadem potentia, conveniant in quodam genere per respectum ad formalem rationem objecti ejus potentiæ, et consequenter diversarum potentiarum virtutes differunt genere, atque adeo etiam specie et numero. Si autem sit quæstio, an virtus, quæ sit eadem, non per identitatem specificam aut numericam, sed per nonnullam similitudinem et communionem ejusdem nominis et materiæ sit in diversis potentiis, sic ut circa eamdem materiam sit una virtus, v. gr. temperantiæ in appetitu sensitivo, et alia virtus tem-

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 15), quod *omnis virtus est amor*. Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva: ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 3): Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis: ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6): sed habitus perficiens intellectum, non bonum facit habentem, non enim propter scientiam vel artem dicitur homo bonus: ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est, quod mens maxime dicitur intellectus; subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inducta (qu. præc. art. 4): ergo intellectus est subjectum virtutis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (ibid.), *virtus est habitus quo aliquis bene utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum; uno modo, inquantum per hujusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem recte loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper recte loquatur. Potest enim grammaticus barbarizare, aut solœcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus. Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi, sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur, sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secundum id quod est in potentia, sed secundum id quod est in actu, ideo ab hujusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, puta quia est justus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, hujusmodi habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi vero habitus non simpliciter dicuntur virtutes, quia non reddunt bonum opus

---

perantiæ in voluntate, quæ duæ virtutes dicantur eadem per solam communionem ejusdem nominis et materiæ; si hæc inquam sit quæstio, majorem habet difficultatem. Nihilominus Valentia censet respondendum esse affirmative, cum Scoto, Bonaventura, Richardo et Gabriele, etc. Quod tamen ita intelligendum est, ut omnes virtutes quæ sunt in appetitu, concedamus esse in voluntate, sed non contra. Nam virtutes quæ versantur circa alterum, in sola voluntate sunt, non autem in appetitu.

(1) (Conclusio. *Cum virtus sit quæ simpliciter et actu bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, impossibile est intellectum esse subjectum virtutis simpliciter, nisi secundum ordinem ad voluntatem, quæ virtutis simpliciter subjectum est.)*

Nota bene doctrinam hujus articuli circa subjectum virtutis. Intellectus, etiam secundum se consideratus, est subjectum virtutum intellectualium, quia secundum se est indifferens, non quidem indifferentia libertatis, sed perfectibilitatis in ordine ad suum objectum; unde indiget habitibus, qui illum ad hæc perficiant, ut sunt intelligentia, sapientia, scientia, et ars. Sed quia illæ virtutes dant tantum facultatem bene operandi in

nisi in quadam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem. Non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex, sed dicitur bonus solum secundum quid, puta bonus grammaticus, aut bonus faber: et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in VI Ethic. (cap. 2).

Subjectum igitur habitus, qui secundum quid dicitur virtus, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in VI Ethic. (cap. 3), scientiam, sapientiam et intellectum, et etiam artem ponit esse intellectuales virtutes. Subjectum vero habitus qui simpliciter dicitur virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia: secundum quod est mota a voluntate. Cujus ratio est, quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliqualiter sunt rationales ad suos actus, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1): et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ bene facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsa voluntate, vel in aliqua potentia, secundum quod est a voluntate mota. Contingit autem intellectum a voluntate moveri, sicut et alias potentias; considerat enim aliquis aliquid actu, eo quod vult. Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus vero practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dicta; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqualiter ab amore, inquantum dependet a voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideo cum verum sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis, vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de virtute simpliciter dicta.

---

suo genere, non ipsum actum moraliter bonum, et honestum, nec faciunt hominem simpliciter bonum, sed secundum quid, et cum addito, puta bonum Philosophum, bonum Grammaticum, bonum Fabrum, ideo virtutes intellectuales non dicuntur virtutes simpliciter, sed secundum quid; quia nomen virtutis primario impositum est ad significandum principium rectitudinis moralis. At vero, si intellectus tam speculativus, quam practicus consideretur ut motus a voluntate, cujus est movere alias potentias ad suos actus, et quæ est principium totius boni moralis, ideo enim homo bene agit moraliter, quia habet bonam voluntatem; tunc in intellectu possunt esse virtutes simpliciter dictæ, et sic est prudentia in intellectu practico, et fides in intellectu speculativo.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis: sed nunc loquimur de virtute secundum quod est propria homini; sic enim dicitur virtus humana: non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis, et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXI, art. 2).

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali: sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus ad Rom. VII, 18; *Scio quod non habitat in carne mea bonum:* ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat in lib. de Moribus Eccles. (cap. 5), quod *virtus non est in corpore, sed in anima, eo quod per animam corpus regitur. Unde quod aliquis corpore bene utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans, equos quibus præest, recte regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum: ergo totum rationali parti debetur quod irascibilis et concupiscibilis recte regantur. Sed *virtus est qua recte vivitur*, ut supra dictum est (qu. LV, art. 4): virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, *principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur in VIII Ethic (cap. 13): sed electio non est actus irascibilis, vel concupiscibilis, sed rationis, ut supra dictum est (qu. XIII. art. 1): ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est, quod fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 10), quod hæ virtutes *sunt irrationabilium partium* (1).

Respondeo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt; uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quod sint objectum virtutis; alio modo possunt considerari inquantum participant rationem per hoc quod natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem, et in his

(1) De his etiam infra, art. 5 ad 1, et *Sent.* II, dist 14, quæst. II, art. 2 ad 2, et *De Ver.* quæst. I, art. 4, et art. 10 ad 5.

(1) (Conclusio. *In irascibili et concupiscibili, ut sunt potestates appetitus sensitivi, nulla virtus est: sed ut subordinantur rationi, necesse est in utraque aliquam virtutem esse, quæ quædam est illarum ad rationem ipsam habitualis conformitas.)*

Dubium ocurrit, non de appetitu sensitivo secundum rationem communem homini et bruto, sic enim certum est, non esse subjectum alicujus virtutis, imo nec ullius habitus; sed de appetitu, ut in homine rationi conjungitur, eique etsi non despotice, sicut membra externa, politice saltem natus est obedire. In appetitu ergo sensitivo ita accepto, omnes doctores videntur quidem admittere aliquem habitum; tamen aliqui negant hunc habitum veram rationem virtutis moralis habere, et subinde existimant, nullam veram virtutem in appetitu sensitivo subjectari. Hæc est sententia Scoti, ejusque Scholæ cum aliis. S. Thomas vero ejusque discipuli cum aliis in appetitu sensitivo veras virtutes agnoscunt. Quod S. Doctor ostendit hoc articulo duplici ratione, et fusius in quæstione speciali de Virtutibus, art. 4.

potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quod sunt a ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia b na dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideo virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quod sunt rationales per participationem, ut obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis, et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosi actus, inquantum movente ratione, membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ; ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; inquantum vero conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum, quod alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab anima moveri. Unde Philosophus dicit in I Polit. (cap. 3) quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, et ideo totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem libro (loc. cit.) Philosophus dicit quod *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum, quod in electione duo sunt, scilicet intentio finis quæ pertinet ad virtutem moralem, et præacceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2 et 5). Quod autem habeat rectam intentionem finis circa passiones animæ, hoc contingit ex bona dispositione irascibilis et concupiscibilis: et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili, sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, inquantum obedit rationi: sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et

(1) De his etiam supra, quæs. L, art 3 ad 5, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 6, et *De Ver.* quæst. I, art. 5 ad 6.

memorativa: ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas: sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus patrem ponit Tullius memoriam in sua Rhetorica: ergo etiam in vi memorativa potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est, quod omnes virtutes vel sunt intellectuales vel morales, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1): morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitiva; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in VI Ethic. (cap. 1): nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius (1).

Respondeo dicendum, quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus, quod patet ex hoc præcipue quod Philosophus dicit in lib. de Memoria, (cap. 2). quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura.* Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in sua Rhetor., quod *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.* In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoria, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est (art. 2. et qu. L, art. 4). Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt: virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illa potentia quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis, sed hujusmodi vires sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam: et ideo in hujusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectus, eo quod *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum,* ut dicitur in III de Anima, (text. 18), et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur; et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

---

(1) (Conclusio. *Cum virtus sit habitus perfectus, quo nonnisi bonum opus operari contingit, in viribus apprehensivis non est virtus, qua verum cognoscitur).*

In sensibus internis apprehensivis non est virtus, quia virtus est habitus perfectus, sed hujusmodi vires apprehensivæ sunt quasi præparatoriæ ad cognitionem intellectivam. Neque obstat quod sint virtutes in appetitu sensitivo: nulla est enim paritas, ut explicatur in responsione ad primum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsa ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus: sed de ipsa ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in III de Anima, (text. 42), est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus; quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum. Virtus enim est *habitus per modum naturæ consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in sua Rhet.: ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.): sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem: ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii: si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nulla alia potentia erit aliqua virtus, aut ad eumdem actum ordinabuntur duæ virtutes, quod videtur inconveniens: voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod major perfectio requiritur in movente quam in moto: sed voluntas movet irascibilem et concupiscibilem: multo ergo magis debet esse virtus in voluntate quam in irascibili et concupiscibili (1).

Respondeo dicendum, quod cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ. Omnis autem potentiæ propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cum, sicut dictum est (qu. I, art. 2 et XIII, art. 5), objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. I corp. et ad 2 et 3, et dist. 42, quæst. II, art. 4, quæst. II et IV corp. et *De Ver.* quæst. I, art. 5, per tot. et 12 ad 2, et quæst. III, art. 2 corp.

(1) (Conclusio. *Virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia, et hujusmodi).*

A sententia Divi Thoma discrepant Scotistæ. S. Bonaventura et alii, qui arbitrantur, virtutes quæ versantur circa bonum proprium potissimum esse in voluntate collocandas; quamquam concedunt etiam in appetitu sensitivo ponendos esse habitus, qui versantur circa bonum proprium, quos tamen dicunt, in eo appetitu non habere proprie rationem virtutis. Tertia sententia est Gabrielis et aliquorum, qui concordant cum Scoto et Bonaventura, in hoc quod virtutes circa bonum proprium, sint etiam in voluntate; tamen in eo discordant, quod non ideo negant eas in appetitu sensitivo habere rationem virtutis, sicut negant illi; sed potius id absolute concedunt. Fundamentum istorum est, quoniam virtus circa aliquod objectum ponenda est in ea potentia, quam contingit male et bene versari circa id objectum. Sed experientia docet non solum appetitum elicere solere actiones pravas et rectas circa bonum proprium hominis, sed etiam voluntatem: ergo in voluntate quoque ponendi sunt habitus circa id bonum, quibus determinetur illa etiam ad bonos actus, et revocetur a malis

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideo hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod *rationale per participationem* non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed *omnino*, id est, universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in I Eth. (cap. ult.). Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideo si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit (qu. LXII.)

Ad tertium dicendum, quod quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ, quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quod sit aliqua virtus in voluntate, cum ad hoc sufficiat natura potentiæ, ut dictum est (in corp.); sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primo quantum ad virtutes intellectuales; secundo quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas (1).

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.—2.° Utrum sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus.—3.° Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus.—4.° Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.—5.° Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.—6.° Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

(1) S. Doctor dividit virtutes in intellectuales, morales et theologicas: ita ut quæcumque virtus assignetur, sub uno istorum trium membrorum contineri debeat. Hanc divisionem communiter etiam sequuntur theologi. Et quidem, omnis virtus vel habet Deum pro objecto, vel aliquid creatum: si Deum, est virtus theologica; si aliquid creatum, vel hoc pertinet ad affectum, et hæc est virtus moralis, vel ad intellectum, et est virtus intellectualis.

ARTICULUS I.

Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales speculativi non sint virtutes. Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est (qu. LV, art. 2): sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum a practico, id est, operativo: ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eo quod *felicitas est virtutis præmium*, ut dicitur in I Eth. (cap. 9): sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ

homo beatitudinem adipiscitur, sed magis res naturales et divinas: ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea scientia est habitus speculativus: sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum in IV Top. (cap. 2): ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere: sed Philosophus ponit in VI Ethic. (cap. 1) quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere: ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes (1).

Respondeo dicendum, quod cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est (qu. LV, art. 3), duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est (qu. LVI, art. 3); uno modo quia facit facultatem bene operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est (ibid.), pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animæ est quæ facit *uti* omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, inquantum faciunt facultatem bonæ operationis, quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectus; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene *uti* potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate; et ideo virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam bene *uti* hujusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit in VI Moral. (cap. 18), quod *contemplativa est majoris meriti quam activa*.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est opus, scilicet exterius et interius. *Practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus; sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum, et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum, quod virtus est aliquorum dupliciter; uno modo, sicut objectorum, et sic hujusmodi virtutes speculativæ non sunt eorum per quæ homo fit beatus; nisi forte secundum quod ad illa perficiunt intellectum, quæ sunt ordinata ad beatitudinem, sicut dictum est (in corp. art.).

---

(1) (Conclusio. *Cum habitus intellectuales speculativi partem appetitivam non perficiant, sed solam intellectivam, hactenus tantum virtutes dici possunt, quod bene operandi facultatem faciant, non autem quod faciant potentia seu habitu bene uti.)*

Virtutes *intellectuales* sunt illæ quæ perficiunt intellectum in ordine ad cognitionem veri. Quia autem verum aliud est speculabile, unice serviens cognitioni, aliud practicum, quod ulterius ordinatur ad praxim seu operationem; ideo virtutes intellectuales aliæ sunt in intellectu speculativo, unice perficientes ipsum ad cognitionem, aliæ in intellectu practico dirigentes ipsum ad operationem. Sane dubitari non debet quin sint veræ virtutes ii habitus intellectuales, qui perficiunt intellectum ad assensum verum, seu judicium bonum et rectum: nam virtus est habitus bene disponens potentiam ad rectum actum. Sed quilibet habitus intellectualis perficiens intellectum in ordine ad assensum verum seu ad judicium rectum, est talis: ergo est vera virtus. Quod etiam patet ex doctrina catholica, qua compertum est fidem, quæ est habitus quidam in intellectu, virtutem quamdam esse, eamque præstantem.

cundum quod ly *per* dicit causam efficientem, vel objectum completæ beatitudinis, quod est Deus, quod est summum speculabile: alio modo dicitur esse virtus aliquorum, sicut actuum, et hoc modo virtutes intellectuales sunt eorum per quæ homo fit beatus; tum quia actus harum virtutum possunt esse meritorii, sicut dictum est (in corp.), tum etiam quia sunt quædam inchoatio perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione veri consistit, sicut supra dictum est (qu. III, art. 8.)

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra virtutem secundo modo dictam, quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II.

Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia, et intellectus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur tres virtutes intellectuales speculativæ, scilicet sapientia, scientia et intellectus. Species enim non debet condividi generi: sed *sapientia est quædam scientia*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 7): ergo sapientia non debet condividi scientiæ in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum, habituum et actuum, quæ attenditur secundum objecta, attenditur principaliter distinctio quæ est secundum rationem formalem objectorum, ut ex supra dictis patet (qu. LIV, art. 1): non ergo diversi habitus debent distingui secundum materiale objectum, sed secundum rationem formalem ipsius objecti: sed principium demonstrationis est ratio sciendi conclusiones: non ergo intellectus principiorum debet poni habitus alius, aut alia virtus a scientia conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur quæ est in ipso rationali per essentiam: sed ratio etiam speculativa, sicut ratiocinatur syllogizando demonstrative, ita etiam ratiocinatur syllogizando dialectice: ergo sicut scientia, quæ causatur ex syllogismo demonstrativo, ponitur virtus intellectualis speculativa, ita etiam et opinio.

Sed contra est, quod Philosophus in VI Ethic. (cap. 3, 6 et 7) ponit has solum tres virtutes intellectuales speculativas, scilicet *sapientiam, scientiam, et intellectum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum; hoc enim est bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut *per se notum*; alio modo, sicut *per aliud notum*. Quod autem est per se notum, se habet ut principium, et percipitur statim ab intellectu; et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur

(1) De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2-2, quæst. IV, art. 8 corp. et quæst. XLVII, art. 7 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 44 fin. et *De Ver.* quæst. 1, art. 12 corp. et art. 13 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Tres sunt habitus intellectuales speculativi; sapientia quæ est de maxime cognoscibilibus secundum naturam, quoad nos autem ultimo cognitis; scientia quæ est de diversis cognoscibilium generibus per ratiocinationem quomodocumque acceptis; et intellectus, qui est simplex et certissima primorum principiorum notitia,)*

Quinque sunt virtutes intellectuales; tres speculationi servientes, nempe intelligentia seu habitus primorum principiorum, scientia, et sapientia; et duæ practicæ, nimirum ars et prudentia. Bene explicatur in littera. Sapientia autem non hic accipitur prout est peculiare donum Spiritus Sancti, sed generaliter pro habitu, quo quis prompte assentitur illis necessariis quæ ultimo ad humanam notitiam possunt pervenire, hoc est, cau-

intellectus, qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini. Quod quidem potest esse dupliciter; uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere; alio modo, ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanæ. Et quia *ea quæ sunt posterius nota quoad nos, sunt priora, et magis nota secundum naturam*, ut dicitur in I Phys. (text. 2), ideo id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanæ, est id quod est primum et maxime cognoscibile secundum naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia*, quæ *considerat altissimas causas*, ut dicitur in I Metaph. (cap. 1); unde convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum *scientia*; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia est quædam scientia, inquantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia aliquid habet proprium supra alias scientias, inquantum scilicet de omnibus judicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia.

Ad secundum dicendum, quod quando ratio objecti sub uno actu refertur ad potentiam vel habitum, tunc non distinguuntur habitus vel potentiæ penes rationem objecti, et objectum materiale; sicut ad eamdem potentiam visivam pertinet videre colorem et lumen, quod est ratio videndi colorem, et simul cum ipso videtur Principia vero demonstrationis possunt seorsum considerari, absque hoc quod considerentur conclusiones. Possunt etiam considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc secundo modo principia pertinet ad *scientiam*, quæ considerat etiam conclusiones, sed considerare principia secundum seipsa, pertinet ad *intellectum*. Unde si quis recte consideret, istæ tres virtutes non ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine quodam; sicut accidit in totis potentialibus, quorum una pars est perfectior altera, sicut anima rationalis est perfectior quam sensibilis, et sensibilis quam vegetabilis. Hoc enim modo scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori: et utrumque dependet a *sapientia* sicut a principalissimo, quæ sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans, et de principiis earumdem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LV, art. 3), habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum. Bonum autem intellectus est verum, malum autem ejus est falsum: unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio vero et suspicio possunt esse veri et falsi (1); et ideo non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 3).

---

sis altissimis. Continet porro sapientia tam scientiam quam intellectum, non quidem sicut genus suas species; sed sicut totum potentiale suas partes continere dicitur: habet enim perfectiori modo quidquid scientia et intellectus complectuntur. Utitur enim principiis per se notis, deducendo inde conclusiones, quod scientiæ officium est, et principia per se nota esse vera ex terminis judicat, quod ad intellectum pertinet.

(1) Propter quod dicit Stus. Doctor. quæst. XVIII de Verit, art. 16: *Habitus operativus non est virtus intellectualis, quia ei contingit falsum dicere.*

ARTICULUS III.

Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus in II de Libero Arbitrio, (cap. 18) quod *virtute nullus male utitur*; sed arte aliquis male utitur; potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ male operari: ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus: artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in VI Eth. (cap. 5): ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quam artes mechanicæ: sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ: ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est, quod Philosophus in VI Ethic. (cap. 3 et 4), ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis: quarum subjectum ponit scientificam partem animæ (2).

Respondeo dicendum, quod ars nihil aliud est quam *ratio recta aliquorum operum faciendorum*; quorum tamen bonum non consistit in eo quod appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quod ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, inquantum artifex est, qua voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est: et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodo enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est. Et ideo eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, inquantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem bene agendi.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imo est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum sem-

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1 corp. et part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et 2-2, quæst. XLVII, art. 5 corp. et *De Ver.* quæst. V, art. 1 corp. et *Eth.* lib. I, post princ.

(2) (CONCLUSIO. *Sicut habitus speculativi, sic et ars rationem virtutis eatenus tantum habet, quatenus facultatem bene operandi præstat; non autem quasi potentia seu habitu bene uti faciat.)*

Ars definitur: *habitus cum ratione vera effectivus*. Ars dividitur in liberalem et servilem seu mechanicam; et sub unaquaque septem species hoc dystico recensentur ab antiquis:

Lingua, tropus, ratio, numerus,
tonus, angulus, astra,
Rus, nemus, arma, rates, vulnera,
lana, faber.

Prior versus septem liberales demonstrat: nimirum *lingua* grammaticam, *tropus* rhetoricam, *ratio* dialecticam, *numerus* arithmeticam, *tonus* musicam, (sub qua, seu sub rhetorica, videtur claudi poesis) *angulus* geometriam, et *astra* astrologiam.—Posterior versus septem artes serviles, quæ magis proprie dicuntur artes, complectitur: nempe, *rus* agriculturam demonstrat, *nemus* venatoriam, et piscatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgiam, barbitonsoream, et pharmacopoleam, *lana* textoriam, sartoriam, etc. *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, inauratricem, ferrariam, carpentariam, sculptricem.

per, ut dictum est (art. præc.), ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit a perfecta ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur (1); quamvis bonus usus sine arte esse non possit.

Ad secundum dicendum, quod quia ad hoc ut homo bene utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideo Philosophus dicit, quod *artis est virtus*, scilicet moralis, inquantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quod artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat (2).

Ad tertium dicendum, quod etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, puta constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodo serviles, inquantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ vero scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quod magis eis conveniat ratio artis.

---

(1) Scilicet rectitudo sive bonitas voluntatis, et per consequens ipsa moralis virtus, quæ rectificat voluntatem vel bonam facit.

(2) Sive rectum et æquitati correspondens quam ex fidelitate quisque observare tenetur in agendo; sicut (Prov. XII, v. 22): *Qui fideliter agunt Deo placent*; non fraudulenter ac dolose. (Nicolai.)

ARTICULUS IV.

Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum: sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis; sunt enim diversæ artes circa opera valde diversa: cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quod etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 4): sed quidam habitus speculativi dicuntur artes: ergo multo magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet bene consiliari, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 5): sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in III Ethic. (cap. 3), sicut in arte militari, et gubernativa, et medicinali: ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est, quod Philosophus distinguit prudentiam ab arte in VI Ethic. (cap. 5). (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 5 ad 1, et 2-2, quæst. XLVII, art. 4 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Cum prudentia, recta agibilium ab homine existens ratio, rectum hominis appetitum exigat, ars vero sit ratio factibilium non præsupponens appetitum rectum, oportet ipsam ab arte distinctam virtutem esse.)*

De prudentia, ut est virtus intellectualis, hic tantum agitur, nam de ipsa ut virtute morali et cardinali, alibi plura dicentur. Prudentia partim convenit cum arte, partim differt. Convenit, quia utraque versatur circa particulare aliquid, quod possit aliter se habere. Differt autem, quod ars in factione vel actio-

Respondeo dicendum, quod ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distingui. Dictum est autem supra (art. 1, et qu. LVI, art. 3), quod aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quod facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quod facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum, respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus. Cujus differentiæ ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia vero est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere* et *agere*: quia, ut dicitur in IX Metaph. (text. 16), *factio est actus transiens in exteriorem materiam*, sicut ædificare, secare, et hujusmodi; *agere autem est actus permanens in ipso agente*, sicut videre, velle, et hujusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad hujusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependent ex principiis, ex quibus ratio syllogizat; sicut dictum est (art. 2), quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 8). Et ideo ad prudentiam, quæ est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit bene dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum: et ideo ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideo ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quam qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est, quod aliquis peccat volens quam nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis. Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum, quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideo non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum; unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod prudentia magis convenit cum arte quam habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam; utrumque enim est in opinativa parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quam cum prudentia, ut ex dictis patet (art. præc.).

Ad tertium dicendum, quod prudentia est bene consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, inquantum sunt bene consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur pruden-

---

ne, non ut est bonum operantis, sed ut est recta secundum se, proprie versatur: prudentia vero versatur in actionibus immanentibus, ut immanentes sunt, et ut convenit, illas recte et congruenter ab homine exerceri, quatenus est ratione præditus, et operatur propter finem. Porro quamvis prudentia versetur circa singularia et contingentia, adhuc etiam potest esse virtus intellectualis, non quidem intellectus speculativi, sed practici. Et ratio est, quia verum intellectus speculativi accipitur secundum conformitatem intellectus ad rem; verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Vide annotationem articuli secundi.

tes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter; sed illi solum qui bene consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V.

Utrum prudentia sit virtus necessaria homini (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad bene vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur; est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 5): sed ars non est necessaria in rebus factibilibus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ; ergo nec prudentia est necessaria homini ad bene vivendum, postquam est virtuosus; sed forte solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est *per quam recte consiliamur*, ut dicitur in VI Ethic. (loc. cit.): sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno: ergo non est necessarium ad bene vivendum, quod ipse homo habeat prudentiam, sed sufficit quod prudentum consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum: sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere, unde dicitur (Sap. IX, 14); *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ:* ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est, quod Sap. VIII, 7 connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divina sapientia; *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vita hominibus* (1).

Respondeo dicendum, quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo recte disponatur per habitum rationis, quia consiliari et

(1) De his etiam 2-2, quæst. LI, art. 1 ad 3, et *De Ver.* quæst. I, art. 6 corp.

(1) [Conclusio. *Prudentia, cum sit virtus dirigens hominem in finem, præstans illi debita et convenientia media, quam maxime necessaria est homini ad bene vivendum).*

De hoc nemo dubitare potest. Sed difficultas oritur ex responsione ad tertium, ubi S. Doctor videtur contradicere supra dictis. Observandum est autem ait Sylvius, quomodo prudentia possit esse vera virtus intellectualis, cum versetur circa contingentia, utpote circa actus humanos, qui veri et falsi esse, ac evenire et non evenire possunt; unde et Sap. IX, dicuntur *cogitationes mortalium timidæ et incertæ providentiæ nostræ;* virtutes autem intellectuales versantur circa ea quæ semper sunt vera. Alia nempe est ratio judicii speculativi, alia practici: judicium speculativum ut sit verum, debet esse conforme rei; verum enim intellectus accipitur per conformitatem intellectus ad rem: judicium autem practicum, ut sit

eligere (quæ sunt eorum quæ sunt ad finem), sunt actus rationis. Et ideo necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem, et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit ratio recta factibilium; factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est: et ideo ad artem non requiritur quod artifex bene operetur, sed quod bonum opus faciat. Requireretur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus bene incideret, vel serra bene secaret, si proprium horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actus. Et ideo ars non est necessaria ad bene vivendum ipsi artifici, sed solum ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad bene vivendum, non solum ad hoc quod fiat bonus (1).

Ad secundum dicendum, quod dum homo bonum operatur non secundum propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondum est omnino perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter bene, quod est bene vivere.

Ad tertium dicendum, quod verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2). Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem: et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solum in necessariis, ideo nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humana non fiunt, sed solum in contingentibus, quæ possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici; circa factibilia quidem ars, circa agibilia vero prudentia.

---

verum, debet esse conforme recto appetitui, quia verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Speculativum proinde judicium potest esse falsum circa contingentia; practicum vero semper est verum, quotiescumque est conforme appetitui recto. Et propterea circa contingentia non versatur aliqua virtus intellectualis speculativa, sed tantum circa necessaria: ea tamen virtus quæ est in intellectu practico, versari potest circa contingentia, ac per consequens prudentia potest esse virtus, etiamsi versetur circa contingentia; imo vero sola contingentia prudentiæ objectum esse possunt; non enim de rebus necessariis consultamus aut inquirimus, quo modo vel ratione possint recte ac prudenter fieri. Quod igitur *incertæ* dicantur esse *providentiæ nostræ*, non arguit prudentiam non esse virtutem; sed ostendit quod incertus est consiliorum nostrorum, quæ multis modis impediri possunt, exitus.

(1) Quam sit necessaria in hunc finem, sacri et profani auctores conveniunt. Sic Prov. III, 14: *Beatus vir qui affluit prudentia.* Et Ambrosius in lib. de Paradiso, quadruplicem fluvium inde promanantem explicans; *Phison*, inquit, *prudentia est, et ideo aurum optimum habet.* Et Tullius in II de quæst. Tusc. ait: *sine prudentia nec intelligi ulla virtus potest.*

ARTICULUS VI.

Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim *est habitus quo bene consiliamur*, ut dicitur in VI Eth. (cap. 9): sed bene consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem libro dicitur (cap. 5): ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare; illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium: sed *synesis* est bene judicativa: ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum: sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*: ergo ad bene judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea, Tullius ponit in sua Rhetor. (De Invent. lib II), tres alias partes prudentiæ, scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium*, *et providentiam futurorum*. Macrobius etiam ponit, lib. I, super Somnium Scipionis (cap. 8), quasdam alias partes prudentiæ, scilicet cautionem, docilitatem, et alia hujusmodi: non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in VI Ethic. (cap. 9, seq.), qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas (1).

Respondeo dicendum, quod in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principaliorem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur; quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere et judicare, nam consilium inquisitio quædam est. Sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus; non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem, quod in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur: et ideo virtuti quæ est bene præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principalio-

(1) De his etiam part. I, quæst XXII art. 1 ad 2, et 2-2, quæst. XLIX, corp. fin. et quæst. LI, per tot. et quæst. LII, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 1, quæst. III et IV, et *De Ver.* quæst. II, art. 12 ad 23, et quæst. V, art. 1 corp.

(1) (Conclusio. *Cum prudentia sit virtus præceptiva, convenienter ei tanquam principaliori, eubulia quæ est consiliativa, cum synesi et gnome, quæ virtutes sunt judicativæ, adjunguntur.)*

Virtuti prudentiæ annexæ sunt εὐβουλία, (*bona consultatio*), σύνεσις, (*intelligentia* sive *perspicacia*), γνώμη, (*sententia*). Eubulia est virtus ad consultandum de agendis, id est, ad inquirenda et expendenda ea, quæ ad actionem recte instituendam attinere possunt, in quovis negotio. Synesis est altera virtus ad judicandum bene, sive concludendum ex lege communi. Gnome vero est ad judicandum in particulari quid sit agendum secundum rationem naturalem, cum lex alia communis defficit. Ita Synesis judicat depositum esse reddendum, quia lex communis hoc dictat; gnome autem judicat proditori patriæ depositum non esse reddendum; unde ex altiori principio judicat gnome quam Synesis. Quamvis autem circa agibilia humana tres actus rationis concurrant, nempe consiliari de agendis, judicare, et præcipere de illis, solus tamen hic posterior est actus proprius et immediatus prudentiæ, ad quem cæteri ordinantur.

ri adjunguntur tanquam secundariæ, *eubulia*, quæ est bene consiliativa, et *synesis*, et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ; de quarum distinctione dicetur (resp. ad 3).

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est bene consiliativa, non quasi bene consiliari sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjecta, quæ est *eubulia*.

Ad secundum dicendum, quod judicium in agendis ad aliquid ulterius ordinatur; contingit enim aliquem bene judicare de aliquo agendo, et tamen non recte exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam bene præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum, quod judicium de unaquaque re fit per propria principia ejus: inquisitio autem nondum est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideo una sola virtus ordinatur ad bene consiliandum, duæ autem virtutes ad bene judicandum, quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundum diversas regulas, quibus judicatur: nam *synesis* est judicativa de agendis secundum communem legem; *gnome* autem secundum ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut plenius infra patebit (2-2, qu. LI, art. 4).

Ad quartum dicendum, quod memoria, intelligentia et providentia, similiter etiam cautio et docilitas, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ a prudentia, sed quodammodo comparantur ad ipsam sicut partes integrales, inquantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut œconomica, regnativa, et hujusmodi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicetur (2-2, quæst. LI).

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS.—
(In quinque articulos divisa).

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primo de distinctione earum a virtutibus intellectualibus; secundo de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quæruntur quinque: 1.° Utrum omnis virtus sit virtus moralis.—2.° Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali.—3.° Utrum sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem.—4.° Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.—5.° Utrum e converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS I.

Utrum omnis virtus sit moralis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur a more, id est, a consuetudine: sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus: ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6), quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate*

(1) De his etiam infra, quæst. LXVIII, art. 8 corp. et *Sent.* III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. II corp.

rationis consistens: sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliqualiter in medio rationis consistit, ut infra patebit (qu. LXIV,): ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II), quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.* Sed cum omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quod sit consentanea rationi, cum bonum hominis sit secundum rationem esse, ut Dionysius dicit cap. 4, de Div. Nom.: ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap. ult.): *Dicentes de moribus, non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius.* Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 2): non ergo omnis virtus est moralis (1).

Respondeo dicendum, quod ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos, sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat: quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur (Act. XV, 1); *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*; quandoque vero significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur in II Machab. XI, 11, quod *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos*, et sic accipitur mos in Psalmo LXVII, 7, ubi dicitur; *Qui habitare facit unius moris in domo.* Et hæc quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem; in græco autem distinguuntur. Nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam, et scribitur per η, græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε. Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem, quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet (qu. IX, art. 1): et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitiva.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de more, secundum quod significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitiva parte animæ. Dictum est enim supra (qu. XIII, art. 1) quod eligere est actus appetitivæ partis: unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum, quod *natura est principium motus*, sicut dicitur in II Phys. (text. 3). Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis: et ideo assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitiva.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum per virtutes morales homo ad actum inclinetur, hæc autem inclinatio appetitivæ virtuti proprie conveniat, non omnis virtus dicenda est moralis, sed ea tantum quæ in vi appetitiva existit.)*

Virtutes morales dicuntur illæ quæ perficiunt voluntatem, in ordine ad bonum honestum, cujuscumque sit generis. De earum distinctione in sequentibus agitur. Conclusio clara est, et commentario non indiget.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis ad intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. IV de Civ. Dei, (cap. 21,) quod *virtus est ars recte vivendi*: sed ars est virtus intellectualis: ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quod perseverantia *est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum*; et sanctitas *est scientia faciens fideles et servantes quæ ad Deum justa sunt*: scientia autem est virtus intellectualis: ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit in I Soliloq. (cap. 6) quod *virtus est recta et perfecta ratio*: sed hoc pertinet ad virtutem intellectualem, ut patet in VI Ethic. (cap. ult.): ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur: sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus in II Ethic. (cap. 6) quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinata ratione prout sapiens determinabit*: hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in VI Ethic. (c. ult.): ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est, quod dicitur in I Ethic. (cap. ult.) *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem* intellectuales, *has vero* morales (1).

Respondeo dicendum, quod omnium humanorum operum principium primum ratio est; et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo ratio ni obediunt, diversimode tamen; nam quædam rationi obediunt omnino ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in I Polit. (cap. 3), quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet. Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad bene agendum; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. ult.). Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi, pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione. Unde Philosophus dicit in I Pol. (cap. 3), quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. CXVIII quod *interdum præcedit intel-*

(1) De his etiam infra, quæst. LXII, art. 2, et *Sent.* III, dist. 24, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 4, et *De Verit.* quæst. XIV, art. 3 ad 9, et *De Ver.* quæst. I, art. 12 corp. et *Ethic.* lib. I, fin.

(1) (Conclusio. *Ut intellectus diversus est ab appetitu, ita morales virtutes ab intellectualibus diversas esse necessarium est.)*

Jam supra distinxit virtutes morales ab intellectualibus: nunc vero rationem fundamentalem hujus distinctionis assignat.

lectus, et sequitur tardus aut nullus affectus; intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliqualiter verum est quod Socrates dixit, quod *scientia præsente non peccatur*; si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agat, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali: unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliqualiter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, inquantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus communiter accipit artem pro qualibet recta ratione, et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium; et secundum hoc quod dicit quod virtus est ars recte vivendi, essentialiter convenit prudentiæ, participative autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum, quod tales definitiones, a quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socratica; et sunt exponendæ eo modo quod de arte prædictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod recta ratio, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, inquantum prudentia dirigit omnes virtutes morales (1).

(1) Hæc ultima verba, ait Cajetanus, non intelliguntur de conformitate supperadditæ ralationis, sed de conformitate essentiali; jam enim superius dictum est, quod virtus moralis est essentialiter habitus conformis rationi, et non fit idem habitus de non virtute virtus per superadditam relationem ad rationem rectam: et hæc expossitio sufficiat pro omnibus similibus verbis auctoris hic quam alibi.

ARTICULUS III.

Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem; connumeratur enim virtutibus intellectualibus in VI Ethic. (cap. 3 et 5), et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit (qu. LXI, art. 1): non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales, nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passiones: non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt, non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solum sunt quinque, scilicet *scientia, et sapientia, intellectus, prudentia, et ars*, ut dictum est (qu. LVII); nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passiones, circa quas maxime est moralis virtus: ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est, quod Philosophus

dicit in II Ethic. (cap. 1), duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem (1).

Respondeo dicendum, quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III de Anima, (text. 48): Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus, sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus; est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 4), et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum, quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ (2); quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se bene habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est, fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia a delectationibus, et perseverantia in tristitiis non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute (1), ut Philosophus dicit in VII Ethic. (c. 1 et 9.)

Ad tertium dicendum, quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

---

(1) (Conclusio. *Cum omnis virtus humana sit habitus, quo homo ad bene operandum, vel secundum intellectum, vel secundum appetitum perficitur, quævis virtus humana est vel intellectualis, quæ ad intellectum, vel moralis, quæ ad appetitum spectat.)*

Conclusio patet de virtute humana. Dicitur autem virtus *humana*, ne quis de fide, spe, et charitate objiciat, quod eas veri nominis virtutes esse constat, et tamen neque sunt morales, neque intellectuales proprie loquendo: quia istæ virtutes, ut notat Sylvius, non sunt humanæ, sed supra virtutes humanas, ut dicitur in responsione ad tertium.

(2) Prout continentia intelligitur per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt: et prout intelligitur perseverantia, per quam aliquis perseverat in illis, quæ difficillimum est diu sustinere, ut sunt delectationes tactus. Nam alioquin continentia et perseverantia sunt virtutes perfectæ.

(1) Ad cujus intelligentiam confer. quæ dicit B. Thomas de continentia, 2-2, quæst. CLV, art. 1, et de perseverantia, 2-2, quæst. CXXXVII, art. 1.

ARTICULUS IV.

Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius (De Invent. lib. II), *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus:* sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus: ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum: sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosi, et Deo accepti: ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad bene operandum: sed quidam habent naturalem inclinationem ad bene operandum etiam absque rationis judicio: ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, XXII Moral. (cap. 1), quod *cæteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*: sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 4): ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus (2).

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur; primo ut sit debita intentio finis, et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundo, ut homo recte accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem recte consiliantem, judicantem et præcipientem, quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 4, 5 et 6): unde virtus moralis sine prudentia esse non potest. Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis: unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione: et ideo talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideo ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum, quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum

---

(1) De his etiam infra, art. 5 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Virtus moralis sine quibusdam intellectualibus virtutibus, scilicet sine sapientia, scientia et arte, non autem sine prudentia et intellectu esse potest.)*

Satis declaratur in littera, et quotidiana experientia confirmatur, quia constat multos esse virtuosos qui carent istis habitibus speculativis, ac etiam arte. Secunda pars conclusionis patet duplici argumento, nec aliis opus est.

quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem, et sic usus rationis viget in omnibus virtuosis; unde etiam qui videntur simplices, eo quod carent mundana astutia, possunt esse prudentes, secundum illud Matth. x, 16; *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ.*

Ad tertium dicendum, quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfecta. Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tanto fortius impingit et læditur, quanto fortius currit. Et ideo etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI Ethic. (cap. ult.).

ARTICULUS V.

Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet a perfectione posterioris: sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum: ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet a virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis; potest ergo esse sine ea.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis: sed ars potest esse sine propria materia, sicut faber sine ferro: ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est *virtus bene consiliativa*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 9): sed multi bene consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt: ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directe virtuti morali, non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quod volens peccet, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 5): non ergo prudentia potest esse sine virtute morali (1).

Respondeo dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cujus ratio est, quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia ex quibus ratio procedit: oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo recte se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quod nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam; sed hoc non sufficit ad recte ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque

---

(1) (Conclusio. *Omnes virtutes intellectuales, prudentia excepta, sine morali virtute esse possunt.*)

Quotidie videmus aliquos homines uti scientia intellectu et arte, et tamen non habere virtutes morales; unde manifestum est, quod illæ virtutes intellectuales non de necessitate requirunt rectitudinem appetitus. Præcipua difficultas est de prudentia, sed sensus in textu explicatur, et in 2-2.æ qu. XLVII. plenius declaratur. Cajetanus longum commentarium hic ponit explicando significationem prudentiæ, quæ essentialiter pendet ab appetitu recto, ut recte præcipiat circa agibilia. Qui velit, illum adeat.

quod hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. Et ideo sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia per intellectum (1) naturalem vel per habitum scientiæ; ita ad hoc quod recte se habet circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte judicare de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic. (cap. 5). Et ideo ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio, secundum quod est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis, sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quod pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est pricipium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum, quod principia artificialium non judicantur a nobis bene vel male, secundum dispositionem appetitus nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis: et ideo ars non requirit virtutem perficientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum est bene consiliativa, sed etiam bene judicativa et bene præceptiva, quod esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem. Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primo considerare in communi comparationem virtutis ad passionem; secundo distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quæruntur quinque: 1.° Utrum virtus moralis sit passio.—2.° Utrum virtus moralis possit esse cum passione.—3.° Utrum possit esse cum tristitia.—4.° Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.—5.° Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS I.

Utrum virtus moralis sit passio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis: sed virtus moralis est medium inter passiones: ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere (2): sed quædam passiones vitia

(1) Non præcise pro potentia intellectiva, sed pro habitu quodam principiorum cognoscitivo sumptum.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 23, quæst. I art. 3, quæst. II.

(2) Juxta contrariorum legem, quæ *sub eodem genere maxime distantia* definiuntur.

esse dicuntur, ut invidia et ira: ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim *tristitia de alienis malis*, ut supra dictum est (qu. XXXV, art. 8). Hanc autem *Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem*, ut Augustinus dicit in IX de Civit. Dei, (cap. 5): ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est, quod dicitur in II Ethic. (cap. 5), quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ* (1).

Respondeo dicendum, quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione; primo quidem, quia passio est motus quidam appetitus sensitivi, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 3): virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens. Secundo, quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem; unde passiones secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum, secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solum ad bonum se habeat, ut supra dictum est (qu. LV, art. 3). Tertio, quia, dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum, tamen motus passionis, inquantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cujus conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in II Eth. (cap. 6), quod *est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones, sed secundum suum effectum; quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum, quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis male operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si vero dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et e contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum, quod misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit quando scilicet ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*, ut Augustinus, dicit (ibid). Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum virtus moralis non sit motus, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens, eumque solum ad bonum sese habeat; impossibile est eam passionem esse.)*

Virtutes morales duplicis generis sunt: nempe quæ versantur circa operationes erga alterum, et quæ versantur circa passiones, quas ad debitum rationis ordinem reducunt. *Circa operationes* dicuntur illæ quarum objecti rectitudo consistit in commensuratione quadam erga alterum: *circa passiones* vero intelliguntur illæ, quarum objecti rectitudo sita est in habitudine quadam ad ipsum operantem. Virtus quidem moralis non est passio, ut triplici ratione in textu probatur, sed habitus, qui potest esse cum passionibus moderatis. Nota responsiones ad argumenta.

ARTICULUS II.

Utrum virtus moralis possit esse cum passione (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse non possit. Dicit enim Philosophus in IV Topic. (cap. 5), quod *mitis est qui non patitur, patiens autem qui patitur, et non deducitur*; et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus: ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in VII Phys. (text. 17), unde virtus *quædam sanitas animæ* esse videtur, ut Tullius dicit in IV de Tuscul. Quæst. Passiones autem animæ dicuntur *morbi quidem animæ*, ut in eodem libro Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum: ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus: sed hic etiam impeditur per passiones; dicit enim Philosophus in VI Ethic. (cap. 5), quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ;* et Sallustius dicit in Catilinario (in princ. orat. Cæsaris), quod *non facile verum perspicit animus, ubi illa officiunt*, scilicet animi passiones: virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civit. Dei, (cap. 6); *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus*, scilicet passionum; *si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt*: sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem: virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in IX de Civit. Dei, (cap. 4). Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; Peripatetici vero, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit (ibid.), posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ.

Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quam secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitus sensitivi, aliæ vero affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascumque affectiones rationi repugnantes, quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt, si autem su-

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XCV, art. 2 ad 2, et 2-2, quæst. LVIII, art. 9, et *Sent.* IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

(1) (Conclusio. *Si passiones dicantur inordinatæ affectiones, cum morali virtute esse nequeunt, sic ut post deliberationem eis consentiatur: si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic secundum quod sunt a ratione ordinatæ, cum morali virtute esse possunt.)*

Potest virtus moralis cum passionibus moderatis consistere, sensu in conclusione exposito. Nam etiam ipsa habet passiones quasdam adjunctas, ex ejusmodi rectis operationibus consequentes, nimirum delectationem de eo, quod est secundum ipsas virtutes, et tristitiam de eo quod ipsis est contrarium. Aliæ etiam versantur circa passiones præcipue et proxime, ut circa proprios actus. Vide quæ supra notavimus de passionibus, quæst. XXII, et XXIV.

bito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod *animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostra, utrum aliquando incidant animo; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus prævenientibus rationis officium; nec ideo tamen approbat ista, eisque consentit*, ut Augustinus narrat in IX de Civit. Dei, (loc. cit.) ab Aulo Gellio dictum lib. XIX Noct. Attic. (cap. 1.)

Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit in II Ethic. (cap. 3), quod *non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quod sunt quietes a passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quod virtutes essent sine passionibus animæ, quam Philosophus excludit in II Ethic. (loc. cit.), dicens *virtutes non esse impassibilitates.* Potest tamen dici, quod cum dicitur quod *mitis non patitur*, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in IV de Tuscul. Quæst. procedunt de passionibus, secundum quod significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum, quod passio prævenions judicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et judicium rationis; si vero sequatur quasi ex ratione imperata, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III.

Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus cum tristitia esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. VIII, 8; *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem:* sed *sapientiæ convictus non habet amaritudinem*, ut postea subditur: ergo nec virtutes cum tristitia esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in VII Ethic. (cap. 13), et X, (cap. 5): sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti: ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in IV de Tuscul. Quæst.: sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo: ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum ea.

Sed contra est, quod Christus fuit perfectus virtute: sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur Math. XXVI, 38; *Tristis est anima mea usque ad mortem:* ergo tristitia potest esse cum virtute (2).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. LVIII, ar. 9, et *Sent.* IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. II ad 3.

(2) (Conclusio. *Cum secundum virtutem homo rationi conformetur, tristitia moderata de his quæ rationi repugnant, potest et debet cum virtute esse; sed tristitiam de his quæ virtuti et rationi conveniunt, impossibile est cum virtute esse).*

Nulla est difficultas de hoc articulo. Inservit tamen ad intelligendam et refellendam sententiam Stoicorum negantium in sapiente esse tristitiam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in XIV de Civ. Dei, (cap. 8), Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres *eupathias*, (εὐπαθείας), id est, tres *bonas passiones;* pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitia vero negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione; primo quidem, quia tristitia est de malo quod jam accidit; nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim, quod, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur: cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est, non tamen maximum, quia eo potest homo male uti; unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud I. Joan. I, 8; *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit, et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud II. ad Cor. VII, 10; *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundo movebantur ex hoc quod tristitia est de præsenti malo, timor autem de malo futuro, sicut delectatio de bono præsenti, desiderium vero de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quod aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quod etiam malum futurum caveat. Sed quod malo præsenti animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omnino videtur contrarium rationi, unde cum virtute esse non potest. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est (art. præc.), quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quod de hujusmodi malo tristatur, moderate tamen secundum rationis judicium. Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est (art. 1 et 2): unde ad virtutem pertinet quod tristetur moderate in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit in II Eth. (cap. 6 et 7). Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala, sicut enim bona propter delectationem promptius quæruntur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur. Sic igitur dicendum est, quod tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderate tristatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate habetur quod de sapientia sapiens non tristetur; tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideo in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum, quod tristitia impedit operationem de qua tristamur, sed adjuvat ad ea promptius exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum, quod tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV.

Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in II Ethic. (cap. 3), quod *circa voluptates et tristitias est moralis virtus:* sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1, et XXXV, art. 1): ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in I Eth. (cap. ult.): sed hujusmodi pars animæ est in qua sunt passiones, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 3): ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem: aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla: sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in III Eth. (cap. 6 et 10): ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est, quod justitia, quæ est virtus moralis, *non est circa passiones*, ut dicitur in V Eth. (cap. 1, et seq.) (2).

Respondeo dicendum, quod virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum: unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est (qu. XXII, art. 3): et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens (1) ad proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario: unde Philosophus post præmissa verba (loc. cit.), subdit quod *si virtutes sunt circa actus, et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia, propter hoc* (2) *virtus erit circa delectationes et tristitias,* scilicet, sicut circa (3) aliquid consequens.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in qua non sunt passiones, ut dictum est (corp.).

Ad tertium dicendum, quod in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non: unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur (qu. LX, art. 2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 4 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Cum virtutum moralium quædam ipsas passiones seu motus appetitus sensitivi ordinent, et moderentur; quædam ipsas voluntatis (quæ passionis subjectum non est) operationes, certum est non omnem virtutem moralem circa passiones esse).*

Hic patet fundamentum distinctionis supra positæ virtutum moralium, circa operationes et circa passiones: de quo etiam infra dicetur. Nullam autem difficultatem offert.

(1) Ita. cod. Alcan., Theologi et Nicolai.—In edit. Rom. et Patav. deest *ad.*

(2) Ita cum cod. Alc.. edit. Rom.—Theologi, Nicolai et edit. Patav. *etiam propter hoc.*

(3) Ita passim.—In cod. Alcan. deest *circa.*

ARTICULUS V.

Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse absque passione. Quanto enim virtus moralis est perfectior, tanto magis superat passiones: ergo in suo perfectissimo *esse* est omnino absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum, quando est remotum a suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant: sed passiones inclinant ad peccatum quod virtuti contrariatur; unde ad Rom. VII, nominantur passiones peccatorum: ergo perfecta virtus est omnino absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in lib. de Moribus Eccles. (cap. 6 et 11): sed Deus omnia operatur sine passione: ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est, quod *nullus justus est qui non gaudet justa operatione*, ut dicitur in I Ethic. (cap. 8): sed gaudium est passio: ergo justitia non potest esse sine passione, et multo minus aliæ virtutes (2).

Respondeo dicendum, quod si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est, quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est, quia secundum hoc sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quæ sunt subjecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et hujusmodi virtus est justitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum justitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per justitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 7, et XXIV, art. 3). Et sic per redundantiam hujusmodi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus passiones inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum, quod passiones inordinatæ inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum, quod bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suæ naturæ. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

---

(1) De his etiam infra, quæst. LX, art. 2 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Virtutes morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; aliæ non possunt.)*

Vide notam articuli tertii. Bene hic distinguitur in textu. Quomodo autem virtutes morales possint esse in altera vita, ubi nullæ erunt passiones, infra qu. LXVII, dicitur.

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM.—
(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1.° Utrum sit tantum una virtus moralis.—2.° Utrum distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes ab his quæ sunt circa passiones.—3.° Utrum circa operationes sit una tantum moralis virtus —4.° Utrum circa diversas passiones sint diversæ morales virtutes.—5.° Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS I.

Utrum sit una tantum virtus moralis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum, ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam, quæ est subjectum moralium virtutum: sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia; ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum: formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis: ergo videtur quod sit una tantum moralis virtus.

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 35, quæst. I, art. 1, quæst. I.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem a fine, ut supra dictum est (qu. I, art. 3 et 5): sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitæ virtutes morales: ergo videtur quod sit una tantum.

Sed contra est, quod unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est (qu. LVI, art. 2): sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ, per diversas potentias distinguitur, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXI, art. 2): ergo non potest esse una tantum virtus moralis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 2), virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habitus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est (qu. LIV, art. 2): species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente.

Est autem considerandum, quod ma-

(1) (CONCLUSIO. *Cum appetitivæ potentiæ ad quam moralis virtus pertinet objectum sit bonum appetibile, quod non unius tantum est speciei; etiam ipsas virtutes morales pro objectorum diversitate plures esse oportet.)*

Sensus est, virtutes morales esse diversas secundum speciem, et non unam tantum: et probat primo quia non est unum subjectum virtutis moralis, sed plura; et secundo, quia diversitas virtutum sumitur ex diversitate objecti formalis, diversa autem sunt objecta formalia virtutum moralium.

teria patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quod si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei, sicut ab igne non generatur univoce nisi aliquod existens in specie ignis. Aliquando vero materia recipit formam ab agente non secundum eamdem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur a sole; et tunc formæ receptæ in materia ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quod ab una actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ.

Manifestum est autem, quod in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus respicit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Eth. (cap. ult.): unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus secundum quod diversimode se habent ad rationem: et ita sequitur quod virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum rationis est *verum*; est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus, quæ sunt contingentia agibilia: unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cujus est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum, quod illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis, qui quidem, etsi infiniti sint numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quod quædam sunt circa operationes, quædam circa passiones. Dicit enim Philosophus in II Ethic. (cap. 3), quod *virtus moralis est circa delectationes et tristitias optimorum operativa*: sed voluptates et tristitiæ sunt passiones quædam, ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1, et XXXV, art. 1): ergo eadem virtus quæ est etiam circa passiones, est etiam circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum: si ergo aliquæ virtutes rectificant passiones, oportet quod etiam per consequens rectificent operationes: eædem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus bene vel male: sed motus appetitus sensitivi sunt passiones: ergo eædem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est, quod Philosophus in II Ethic. ponit justitiam circa operationes, temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam (2).

---

(1) De his etiam *De Verit.* quæst. I, art. 13 corp.

(2) (Conclusio. *Tametsi aliquæ sint ex moralibus virtutibus circa operationes*

Respondeo dicendum, quod operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem: uno modo sicut effectus, et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est (qu. LIX, art. 4): alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est, et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones. Cujus ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, inquantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quod sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus proprie sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem; et ideo oportet in his bonum et malum considerari secundum quod homo bene vel male afficitur circa hujusmodi: et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum prætermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem; et tunc inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corrupptio justitiæ, inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur justitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quod est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in quibusdam circa passionem, ratione prædicta (in corp.).

---

et passiones, ut earum productivæ; quæ tamen circa operationes sunt, ab his quæ circa passiones versantur secundum objectorum diversitatem distinguuntur.)

Ad intelligentiam hujus articuli notandum est, quod per operationes hic intelliguntur actiones exteriores, quibus unus homo ad alterum ordinatur, ut emptio, venditio, et aliæ hujusmodi: per passiones autem, illæ interiores affectiones seu motus appetitus sensitivi, quæ sunt cum aliqua trasmutatione corporali, de quibus a quæst. 22, usque ad 48, actum fuit, ut amor, ira, delectatio etc.—Notat Cajetanus, præter alia quæ acute disserit, quod ex his, quæ dicuntur in hoc articulo, duo habentur. Primum est, quod bonum et malum in operationibus sic attenditur secundum seipsas, ut nihil referat, qualitercumque homo operans afficiatur ad ipsas. Secundum est, quod virtutes morales omnes sunt circa utrasque, passiones scilicet et operationes: sed differentia est, quia aliquæ virtutes principaliter bonificant operationes, aliquæ principaliter bonificant passiones. Hæc autem duo, etsi prima facie videantur sibi adversari, si diligentius doctrina inspiciatur videbuntur omnia consona et vera. Quomodo autem virtutes circa passiones sint principaliter, secundario circa operationes, clarum est. Temperantia enim et liberalitas principaliter respiciunt affectum, et consequenter operationes, ut provenientes ab affectibus; propterea in hujusmodi maxime consideratur affectus, in illis autem opus ipsum.

ARTICULUS III.

Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere: sed justitia est una virtus: ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maxime differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis: sed ista diversitas non diversificat virtutes morales; dicit enim Philosophus in v Ethic. (cap. 1) quod *justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud a virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem*: ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quod secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium: sed hoc patet esse falsum, nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in v Ethic. (cap. 2): non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est, quod religio est alia virtus a pietate, quarum tamen utraque est circa operationes quasdam (1).

Respondeo dicendum, quod omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quadam generali ratione justitiæ, quæ attenditur secundum debitum ad alterum, distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est, quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est (art. præc.), non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsa; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat: unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus; aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes; puta religio est per quam redditur debitum Deo, pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ, gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia proprie dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine justitia secundum quamcumque debiti redditionem, et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum, quod justitia quæ intendit bonum commune,

---

(1) (Conclusio. *Licet virtutes morales quæ circa operationes sunt, in quadam generali ratione justitiæ conveniant, tamen secundum speciales diversas rationes sunt distinguendæ plures species.*)

Iterum distinguit virtutes morales quæ sunt circa operationes. In operatione namque ad alterum, puta emptione, restitutione, etc. considerari potest bonitas propria et bonitas communis, quæ ad omnes actus virtutum exigitur. Hæc communitas consistit in illis quatuor generalibus conditionibus, (insinuatis per virtutes cardinales), requisitis ad omnes actus virtutis perfectæ, scilicet, *rectitudine, firmitate, moderamine*, et *discretione*. Propria autem bonitas est quam ex propria ratione, ut contra alios distinguitur, sortitur; et sic virtutes morales secundum speciem, quæ versatur circa operationes, sunt multæ.

est alia virtus a justitia quæ ordinatur ad bonum privatum alicujus, unde et jus commune distinguitur a jure privato; et Tullius ponit in lib. II de Invent. unam specialem virtutem, *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ab bonum commune, est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod a tali justitia imperatur, etiam justitiæ nomen accipit: et sic virtus a justitia legali non differt nisi ratione, sicut sola ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti, et ideo est eadem virtus justitiæ, præcipue quantum ad commutationes; forte enim distributiva est alterius speciei a commutativa. Sed de hoc infra quæretur (2-2, qu. CXI, a. 1).

ARTICULUS IV.

Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio et fine, unus est habitus, sicut patet maxime in scientiis: sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor, et omnes ad eumdem finem terminantur, scilicet delectationem, vel tristitiam, ut supra habitum est (qu. XXV, art. 1 et 2): ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quod passiones: sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias: non ergo oportet, ut circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est (qu. XXIII, art. 4): sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia: ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est, quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in III Ethic. (cap. 6 et 10), et in IV, (cap 5) (1).

Respondeo dicendum, quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namquæ pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est (qu. XXIII, art. 1). Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primo quidem, quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem, sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet esse unam et eamdem virtutem: cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eamdem rationem instituitur: sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum.

---

(1) De his etiam infra, art. 5, corp.

(1) (CONCLUSIO. *Impossibile est unam et eamdem virtutem moralem esse circa omnes passiones, quamvis circa passiones contrarias eamdem contingat virtutem esse.)*

Patet ex dictis: nam si diversæ sunt passiones, diversæ sunt etiam virtutes morales eas moderantes. Diversa est autem ratio in passionibus concupiscibilis et in passionibus irascibilis, ut in textu explicatur.

Secundo quia diversæ passiones inveniuntur secundum eumdem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsum ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideo diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentia pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur: nam audacia et timor ordinantur ad aliquod magnum periculum, spes et desperatio ad aliquod bonum arduum, ira autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit. Et ideo circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores et audacias, *magnanimitas* circa spem et desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum, quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est (in corp.), et ideo ad eamdem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum: sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eamdem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum: ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificatur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi: sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum: diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem passionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis; ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis, et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem: sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus: ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali: sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes, sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* circa delectationes ludi: ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est, quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* vero est circa delectabilia ci-

borum, et *eutrapelia* circa delectabilia ludorum (1).

Respondeo dicendum, quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passiones autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimode ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum vero quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi: unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passiones, ut dictum est (art. præc.), et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinentur. Et quia diversæ passiones ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est (art. præc.), ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliqua arduitate. Et quia ordine quodam ratio inferiores hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit; ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interiorem animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive ordinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie, (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem temperantiæ. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II Eth. (cap. 3,). Bonum

(1) (Conclusio. *Cum ex ratione perfectio virtutis dependeat, recte secundum objecta passionum, prout diversimode ad rationem comparantur, diversæ virtutum moralium species distinguuntur).*

Lege textum attente ubi numerantur undecim virtutes morales. Est quasi conclusio ex præcedentibus articulis derivata.

Cum dicitur, quod unum objectum passionis apprehenditur sensu, vel imaginatione, vel etiam ratione, non est sermo de aliqua re objecta, *una* secundum numerum aut speciem, sed de unitate objecti passionis, ut objectum est illius, v. gr. de amabili, de concupiscibili, de delectabili, etc. quorum quodlibet unum specie objectum passionis multa rerum genera est comprehendens. Cum concluditur, quod virtutes morales distinguuntur, vel secundum diversas materias, vel diversas passiones, vel diversa objecta, *tres* modos enumeravit non subordinatos, sed disparatos, coincidentes tamen quandoque. Diversitas namque materiæ absque diversitate passionis et objecti invenitur in magnificentia et magnanimitate, quarum utraque est circa spem, sed in diversa materia, nempe pecunia et honore. Coincidentia autem manifesta est in temperantia et fortitudine, quarum materia, et passio et objectum diversificantur. (Cajetanus.)

autem non sensu, sed interiori virtute, apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia hujusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est *liberalitas*; circa bonum autem hujusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia*; circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, id est, *amor honoris*; si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili; magnificentia vero et magnanimitas in irascibili.

Bonum vero hominis in ordine ad alium non videtur arduitatem habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri, vel in his quæ serio fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter: uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas*: alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa: unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus *eutrapeliam* nominat.

Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet *fortitudo*, *temperantia*, *liberalitas*, *magnificentia*, *magnanimitas*, *philotimia*, *mansuetudo*, *amicitia*, *veritas*, *et eutrapelia*, et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur *justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eamdem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem, quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum, quod alia ratione diversificantur passiones, et alia virtutes, sicut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum, quod bonum fortius est ad movendum quam malum, quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem, nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo*; et similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem, etiamsi non sit excellens in genere talis passionis: et ideo circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1° Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales.—2.° De numero earum.—3.° Quæ sint.—4.° Utrum differant ad invicem.—5.° Utrum dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales debeant dici cardinales vel principales (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non debeant dici *cardinales* seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul natura, ut dicitur in Prædicamentis (cap. *Simul*), et sic unum non est altero principalius: sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis; ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, *finis principalior est his quæ sunt ad finem*: sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem: ergo virtutes morales non debent dici principales, seu *cardinales*, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quam quod est per participationem: sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam; virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est (qu. LVIII, art. 2): ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est, quod Ambrosius super Lucam, exponens illud, *Beati pauperes spiritu;* cap. VI, 8, dicit; *Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem.* Hæ autem sunt virtutes morales: ergo virtutes morales sunt cardinales (1).

Respondeo dicendum, quod cum simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humana. Virtus autem humana, ut supra dictum est (qu. LVI, art. 3), secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitus; hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem bene agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus quæ non requirit rectitudinem appetitus, quia solum facit facultatem bene agendi, non autem

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 4 corp. et *Sent* III, dist. 33, quæst. II, et *De Verit.* quæst. I, art. 12 ad 24, et quæst. V, art. 1 ad 2, 4 et 11.

(1) (CONCLUSIO. *Morales virtutes, cum appetitus rectitudinem solæ contineant, solæ cardinales, seu principales dicuntur.)* Inter virtutes quæ versantur circa bonum morale consentaneum rectæ rationi, communiter existimantur quatuor esse principales, propterea quod in earum qualibet relucet singulariter aliquid pertinens ad vim dignitatemque virtutis; et illæ virtutes dicuntur cardinales, quia super eas volvitur tota conditionis humanæ ratio, eisque veluti cardinibus universa vitæ honestæ et politicæ series et moles subnixa est, ut ait Gonet. Vel ut ait Cajetanus, quia virtuosam vitam sustinent, et super eas universa studiosa vita firmatur, ac opera pro-

causat boni operis usum. Constat autem quod perfectum est principalius imperfecto: et ideo virtutes quæ continent rectitudinem appetitus, dicuntur principales. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodo moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet (qu. LVII, art. 4, et LVIII, art. 3: unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur principales seu cardinales.

Ad primum ergo dicendum, quod quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior alia, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quam accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eo quod bonum rationis non secundum eumdem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est (qu. LVIII, art. 3): unde non proprie dicuntur virtutes humanæ, sed superhumanæ, vel divinæ.

Ad tertium dicendum, quod aliæ virtutes intellectuales a prudentia (1), etsi sint principaliores quam morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitus.

ARTICULUS II.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet (qu. LVII, art. 4 et 5): sed id quod est directivum aliorum, principalius est: ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales; sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2): ergo solæ duæ virtutes cadinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior altera: sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarumdam: ergo videtur quod sint multo plures principales virtutes.

---

pria explet, quod est esse inter virtutes principalis *simpliciter*, non respectu hujus vel illius. Sylvius dicit, illas virtutes vocari cardinales, quia inter reliquas virtutes (humanas scilicet) illæ obtinent principatum: secundo quia in illis virtutibus tota boni operis structura consurgit, quemadmodum loquitur S. Gregorius, sive quia illæ virtutes præcipuum usum habent in humanæ vitæ consuetudine, adeo ut, sicut ostium non potest bene volvi sine cardine, ita nec humana vita bene possit transigi sine illis: tertio, quia singulæ virtutes quæ dicuntur cardinales, versantur circa id quod est præcipuum in unaquaque materia humanarum virtutum, et propterea dici possunt principales ratione materiæ. Observandum est autem virtutes tales non dici cardinales vel principales respectu virtutum theologicarum, sed respectu humanarum.

(1) Ita codd. et editi passim. Al. deest, *a prudentia*.—Edit. Rom. *et prudentia*.

(2) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 1, et 4 corp. et 2-2, prol. et quæst. CXXIII, art. 2, et quæst. CLXII, art. 7, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. III, et *De Verit.* quæst. I, art. 2 ad 25 et 26.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in II Moral. (cap. 49) quod *in quatuor virtutibus tota boni (1) operis structura consurgit* (2).

Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari; uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo, et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia*, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter; uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*: alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat, et ab hoc denominatur *fortitudo*. Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod *prudentia* perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est in voluntatem, quæ est subjectum *justitiæ*, et in concupiscibilem, quæ est subjectum *temperantiæ*, et in irascibilem, quæ est subjectum *fortitudinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia est simpliciter principalior omnibus, sed aliæ ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum, quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior alia, reducuntur ad prædictas quatuor, et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III.

Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. Id enim

---

(1) Ita ex Gregorio Nicolai.—Al., *bona*.

(2) (CONCLUSIO. *Quatuor sunt virtutes morales principales, seu cardinales, sive principia earum formalia sive subjecta considerentur, prudentia scilicet, justitia, temperantia, et fortitudo.)*

Duplici via demonstrat quatuor tantum esse virtutes cardinales, ex parte scilicet principii formalis earum, et ex parte subjecti. Et quidem in passionibus concupiscibilis principaliores sunt, concupiscentiæ et delectationes secundum tactum, et circa eas est temperantia, quæ idcirco ponitur virtus cardinalis. Similiter inter passiones irascibilis præcipuæ sunt timores et audaciæ circa pericula; unde fortitudo quæ illas moderatur, est etiam virtus cardinalis. In actionibus vero exterioribus quæ ordinantur ad alterum, præcipuum est quod unicuique reddatur id quod ei debetur, et ideo justitia, cujus officium est reddere alteri debitum, ponitur virtus cardinalis. In actibus etiam rationis præcipuum est bene præcipere, quod facit prudentia, quæ propterea est virtus cardinalis. Quæ doctrina fundamentum habet in Scripturis, ubi de divina sapientia dicitur, Sap. VIII: *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam, et virtutem, quibus nihil utilius est in vita hominibus*. Per sobrietatem intelligitur temperantia, per virtutem autem fortitudo.

(1) De his etiam supra, art. 1 et 2, et locis ibi not. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. IV.

quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius; sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 3): ergo magnanimitas maxime debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes formantur, videtur esse maxime principalis virtus: sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius (Hom. VII in Evang.), quod *qui cæteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat*: ergo humilitas videtur esse maxime principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maxime principale quod est perfectissimum: sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi I, 4; *Patientia opus perfectum habet*: ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est, quod Tullius in sua Rhetor. (de Invent. lib. II), ad has quatuor omnes alias reducit (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. præc.), hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de qua loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur, sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in judicio, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 1, 2 et 5). Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrænandi passiones principaliter invenitur in passionibus, quas maxime difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactus. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipue invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare. Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales, et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut puta quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur *prudentia*; et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur *justitia*; et omnis virtus quæ cohibet passiones et reprimit, dicatur *temperantia*; et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quascumque passiones, dicatur *fortitudo*. Et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quam etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones. Alio vero modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materia, et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ, puta quod prudentia dicatur quæ præceptiva est, justitia, quæ est circa actiones debitas inter æquales, temperantia, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactus, fortitudo, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones; quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est (in corp.).

---

(1) (CONCLUSIO. *Solæ quatuor virtutes morales, justitia videlicet, temperantia, prudentia, et fortitudo, cardinales et principales omnium sunt; tum propter earum supra alias generalitatem, quam propter materiæ principalitatem.)*

Iterum explicat quomodo virtutes prædictæ sunt principales. Vide notam articuli præcedentis. Mandabis memoriæ, ait Cajetanus, quod *dupliciter* istæ quatuor virtutes dicuntur principales, vel ut genera, vel gratia præcipuæ materiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius in XXII Moral. (cap. 1); *Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ, diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem: ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri: sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini; dicit enim Ambrosius in lib. I, de Offic. (cap. 36); *Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantia etiam dicit (cap. 43 et 45), quod *modum vel ordinem servat omnium, quæ vel agenda vel dicenda arbitramur*: ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in II Eth. (cap. 4), quod ad virtutem hæc requiruntur: *Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est *recta ratio agibilium*; secundum, scilicet *eligere*, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet *firmitas et immobilitas*, pertinet ad fortitudinem: ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes: ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccl. (cap. 15), quod *quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu*; et subjungit de prædictis quatuor virtutibus: prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), prædictæ quatuor virtutes dupliciter a diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales conditiones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod prudentia nihil sit aliud quam quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; justitia vero sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia; temperantia vero sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; fortitudo vero sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum, vel operationum labores Hæc autem quatuor

(1) De his etiam infra, quæst. LXVI, art. 2 corp. et 2-2, quæst. CXXIII, art. 2 et 11 corp. et quæst. CXLIX, art. 1, corp. pr. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 1, quæst. III, et *De Ver.* quæst. I, art. 12 ad 13 et 26, et *Eth.* lib. II, lect. 8.

(1) (Conclusio. *Quatuor virtutes cardinales secundum quod earum unaquæque ad specialem materiam determinatur, ab invicem sunt distinctæ.)*

Ad intelligentiam hujus articuli, nota duplicem acceptionem juxta quam virtutes cardinales considerari possunt, ut explicatur in textu. Manda memoriæ,

sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam, et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut a contrario non moveatur, quod dictum est ad fortitudinem pertinere; ex hoc vero quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti, quod dicebatur ad justitiam pertinere; in hoc vero quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat, quod dicebatur pertinere ad temperantiam; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur prudentiæ, videtur distingui ab aliis tribus, inquantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia vero tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, prudentia quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est *habitus*, et est *virtus*, et est *moralis*.

Alii vero et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in qua principaliter laudatur illa generalis conditio, a qua nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est (art. præc.) Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus, secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur; unaquæque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior, ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius, et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, inquantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in I de Offic. (cap. 13); *non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se a labore præstiterit, vinci a voluptate aliquando possit.*

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel inquantum istæ virtutes denominant quasdam generales conditiones virtutum, vel per redundantiam prædictam (1).

Ad tertium dicendum, quod illæ quatuor generales virtutum conditiones, quas ponit Philosophus (loc. cit.), non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum (in corp.).

---

ait Cajetanus, redundantiam virtutum, et ejus causam, et modum habes in littera, quod redundat altera in alteram: quia potens in majus, potest in minus, et ex victoria majoris habilior redditur ad vincendum minora.

(1) Et in hoc sensu intelligitur textus Div. Ambrosii in argumento adductus.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. Ut enim Macrobius dicit in I super Somnium Scipionis, (cap. 8), *virtutes exemplares sunt quæ in ipsa divina mente consistunt.* Sed Philosophus in X Ethic. (cap. 8), dicit quod *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuere:* ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius (loco cit.), quod *temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem supra (qu. LIX, art. 2 et 5), quod hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt: ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum *qui quadam humanorum fuga solis se inserunt divinis:* sed hoc videtur esse vitiosum; dicit enim Tullius (loc. cit.): *Qui despicere se dicunt ea quæ plerique mirantur,* scilicet imperia et magistratus, *his non modo non laudi, verum etiam vitio dandum puto:* ergo non sunt aliquæ virtutes purgatoriæ.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit, *quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur:* sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1): ergo aliæ virtutes non debent dici politicæ.

Sed contra est, quod Macrobius ibidem dicit (loc. cit.): *Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps; Quatuor sunt,* inquit, *quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politicæ vocantur, secundæ purgatoriæ, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro de Moribus Ecclesiæ, (cap 6), *oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus.* Oportet igitur (2) quod exemplar humanæ

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 4 ad 2, et dist. 34, quæst. I, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol., et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 8 ad 2, et quæst. V, art. 4 ad 7.

(1) (Conclusio. *Cardinalium virtutum aliquæ politicæ, aliæ purgatoriæ, aliquæ purgati jam animi, et aliæ exemplares dicuntur).*

Distinctio virtutum moralium in politicas, purgatorias, et purgati animi non est distinctio virtutum secundum essentiam, sed secundum statum et actus perfectionem. Illimet namque habitus, qui modo sunt virtutes politicæ, quia passiones ad medium reducuntur, proficiunt intantum, ut passiones auferant, et usque adeo ascendunt, ut passionum obliviscantur, ut in responsione ad secundum ex Plotino habes. Potes etiam inspicere, hanc esse mentem auctoris ex hoc, quod virtutes purgati animi dicit esse beatorum. Constat enim ex quæst. LXVII, inferius, quod eædem virtutes morales perseverant in patria differentes secundum status perfectionem et actus. Memento tamen, quod hic non distinctas has secundum essentiam a moralibus dicimus, comprehendendo sub moralibus acquisitas, et infusas morales; purgatoriæ namque, et purgati animi morales infusæ secundum essentiam, politicæ autem morales acquisitæ secundum veritatem, quicquid Plotinus putaverit in homine divino. (Cajetanus.)

(2) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolai, et edit Patav.—Al.: *Patet igitur.*

virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes *exemplares;* ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia, temperantia vero conversio divinæ intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi, fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas, justitia vero Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit.

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, *politicæ* vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus. Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in x Ethic. (cap 7), et hoc nobis in sacra Scriptura commendatur multipliciter, ut est illud Matth. v, 48; *Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est*, necesse est ponere quasdam virtutes medias inter *politicas* quæ sunt humanæ, et *exemplares*, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quod quædam sunt virtutes transcendentium (1), et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes *purgatoriæ*, ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia vero relinquat, inquantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter recessum a corpore, et accessum ad superna; justitia vero est ut tota anima consentiat ad hujusmodi propositi viam. Quædam vero sunt virtutes jam assequentium divinam similitudinem, quæ vocantur virtutes jam *purgati animi*; ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur, temperantia terrenas cupiditates nesciat, fortitudo passiones ignoret, justitia cum divina mente perpetuo fœdere societur, eam scilicet imitando: quas quidem virtutes dicimus esse beatorum vel aliquorum in hac vita perfectissimorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de his virtutibus, secundum quod sunt circa res humanas, puta justitia circa emptiones vel venditiones, fortitudo autem circa timores, temperantia circa concupiscentias; sic enim ridiculum est eas Deo attribuere.

Ad secundum dicendum, quod virtutes humanæ sunt circa passiones, scilicet virtutes hominum in hoc mundo conversantium; sed virtutes eorum qui plenam beatitudinem assequuntur sunt absque passionibus. Unde Plotinus dicit, quod *passiones politicæ virtutes molliunt*, id est, ad medium reducunt; *secundæ*, scilicet purgatoriæ, *auferunt; tertiæ*, quæ sunt purgati animi, *obliviscuntur; in quartis*, scilicet exemplaribus, *nefas est nominari.* Quamvis dici possit, quod loquitur hic de passionibus secundum quod significant aliquos inordinatos motus.

Ad tertium dicendum, quod deserere res humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum est, alias est virtuosum. Unde parum supra Tullius præmittit: *His forsitan concedendum est rempublicam non capessentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se dedideruntet his qui aut valetudinis imbecillitate, aut aliqua graviori causa impediti a republica recesserunt, cum ejus administrandæ potestatem aliis, laudemque concederent.* Quod consonat ei

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavinæ.—Al. *transeuntium*.

quod Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, (cap. 19); *Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

Ad *quartum* dicendum, quod sola justitia legalis directe respicit bonum commune; sed per imperium omnes alias virtutes ad bonum commune trahit, ut in V Ethic. (cap. 1), dicit Philosophus. Est enim considerandum, quod ad politicas virtutes, secundum quod hic dicuntur, pertinet non solum bene operari ad commune, sed etiam bene operari ad partes communis, scilicet ad domum, vel aliquam singularem personam.

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de virtutibus theologicis.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ.—2.° Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. - 3.° Quot et quæ sint. —4.° De ordine earum.

ARTICULUS I.

Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim dicitur in VII Physic. (text. 17), *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfectum quod est dispositum secundum naturam*: sed id quod est divinum est supra naturam hominis: ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quasi virtutes divinæ: sed virtutes divinæ sunt exemplares, ut dictum est (qu. LXI, art. 5), quæ quidem non sunt in nobis, sed in Deo: ergo virtutes theologicæ non sunt virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quibus ordinamur in Deum, qui est primum principium et ultimus finis: sed homo ex ipsa natura rationis et voluntatis habet ordinem ad primum principium et ad ultimum finem: non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum theologicarum, quibus ratio et voluntas ordinetur in Deum.

Sed contra est, quod præcepta legis sunt de actibus virtutum: sed de actibus fidei, spei et charitatis dantur præcepta in lege divina; dicitur enim (Eccli. II, 8): *Qui timetis Deum, credite illi,* item, *Sperate in illum,* item, *Diligite illum*; ergo fides, spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes: sunt ergo theologicæ (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et *Sent.* III, dist. 52, quæst. I, art. 4, qæst. III, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I corp. et *De Ver.* quæst. I, art. 5 ad 12, et art. 12 corp. fin.

(1) (CONCLUSIO. *Præter morales virtutes, quibus homo juvari potest ad naturalem finem consequendum, sunt aliæ virtutes homini necessario infusæ, ad supernaturalem finem consequendum, quæ theologicæ sunt appellatæ.*)

Tria sunt necessaria ad virtutem theologicam. In primis debet habere pro objecto Deum, nempe *immediate*, quia ipsum tamquam finem ultimum supernaturalem immediate respiciunt. Quando vero dicitur Deus objectum im-

Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur, ut ex supra dictis patet (qu. III, art. 5, et IV, art. 7, et LV, art. 3). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est (qu III, art. 2, et V, art. 5): una quidem proportionata humanæ naturæ, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suæ naturæ: alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam Divinitatis participationem, secundum quod dicitur (in II Petr. I), quod per Christum facti sumus *consortes divinæ naturæ*. Et quia hujusmodi beatitudo proportionem humanæ naturæ excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem prædictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quæ ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem (1), sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adjutorio divino: et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicæ, tum quia habent Deum pro objecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter; uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participative, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodo fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est (in corp.) Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum, quod istæ

---

mediatum virtutis theologicæ, intelligitur tum *materiale*, tum *formale*. Ut objectum materiale immediatum, Deus debet esse objectum *quod* actu virtutis attingitur; si enim aliud attingeretur, quod referretur ad Deum, illud esset objectum materiale *quod*, et Deus objectum materiale *cui*, seu Deus non esset objectum materiale *immediatum*. Quando, ex. g. credimus Deum esse unum et trinum, objectum immediatum nostri assensus, uti patet, est ipse Deus; ac propterea assensus ille est actus virtutis theologicæ; at in actu virtutis religionis, quæ non est virtus theologica, objectum immediatum est cultus Deo exhibendus, ideoque Deus est objectum *mediatum*, seu *cui* cultus exhibetur. Quoad objectum formale virtutis theologicæ, patet quod debeat esse immediate ipse Deus, vel aliquod attributum ejus. Nam virtus, sicut et actus, constituitur in sua specie ab objecto formali; unde sicut actus et virtus supernaturalis debent habere objectum formale supernaturale, ita virtus theologalis debet habere pro objecto formali *immediate* ipsum Deum. Altera conditio quam D. Thomas requirit ad virtutem theologicam, est ut sit *per se infusa*. Quam conditionem Scotus et Gabriel non admittunt, nisi sub quadam distinctione virtutis theologicæ rigorose latæ, seu in specie aut in genere sumptæ; putant enim dari habitum acquisitum circa res divinas, qui sit virtus theologica. Sed contra, *fides est donum Dei*, et similiter *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum*. Tertia conditio est, ut virtus theologica sola divina revelatione cognoscatur. Hoc vero commune habet cum omnibus donis supernaturalibus, quorum existentia nequit certo constare, nisi ex divina revelatione; pendet enim omnino a libera et gratuita Dei voluntate. Sufficit autem ut hujusmodi virtus reveletur in suis actibus; ex his namque possumus optima ratione habitus theologicarum virtutum colligere.

(1) Virtutes illæ non tantum sunt utiles, sed etiam necessariæ ad salutem consequendam; *Fides*, ut ait synodus Tridentina, *nisi ad eam spes accedat et charitas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit* (sess. VI, cap. 6).

virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos efficimur virtuosi a Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum, quod ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quod est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes theologicæ non distinguantur a moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in anima humana, oportet quod perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam: sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales, virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales: ergo virtutes theologicæ non distinguuntur a virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum: sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans: ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus in libro de Moribus Ecclesiæ, (cap. 15), manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quod sunt *ordo amoris*: sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica: ergo virtutes morales non distinguuntur a theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis: sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet (qu. LVIII, art. 4 et 5): ergo distinguuntur ab invicem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LIV, art. 2), habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum: objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus qui est ultimus rerum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humana ratione comprehendi potest: unde virtutes theologicæ specie distinguuntur a moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ, sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum, quod sapientia, quæ a Philosopho ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana: sed theologica virtus est circa ea secundum quod rationem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur

---

(1) De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 2, et Sent III, dist. 23, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 4, et *De Verit.* quæst. XIV, art. 3 ad 9, et Virt. quæst. I, art. 12 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes theologicæ distinguuntur specie a virtutibus moralibus et intellectualibus, quod harum objectum humanam non excedit rationem.*)
Probat conclusionem, quia virtutes theologicæ habent objectum specie diversum a moralibus et intellectualibus. Nota bene responsiones ad argumenta.

quod *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi, vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, inquantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 2). Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quod quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quod omnes aliæ virtutes aliqualiter a charitate dependeant, ut infra patebit (qu. LXII, art. 4, et 2-2, qu. XXIII, art. 7 et 8.)

ARTICULUS III.

Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, *fides, spes et charitas*. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam, sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem: sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet intellectus principiorum: ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectiores virtutibus intellectualibus et moralibus: sed inter intellectuales virtutes fides non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur spes, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio: ergo multo minus debent poni virtutes theologicæ.

(1) De his etiam 2-2, prol., et quæst. XVII, art. 6, et *Sent.* III, dist. 23, quæst. I. art 5, et dist. 26, quæst. II, art. 3, quæst. I, et *De Ver.* quæst. I, art. 5 ad 12, et art. 12 corp. fin. et ad 10, et I. *Cor.* III, lect. 2 fin. et lect. 4 fin.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum: sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in qua est intellectus et voluntas: ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (I ad Corinth. XIII, 13); *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc* (1).

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1), virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem. Hoc autem contingit secundum duo; primo quidem secundum rationem vel intellectum, inquantum continet prima principia universalia cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundo per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud (I ad Corinth. II, 9): *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit

(1) (Conclusio. *Tres sunt theologicæ virtutes, quibus homo secundum intellectum et voluntatem, sequi suam supernaturalem beatitudinem potest; fides videlicet, spes et charitas.)*

Ex insufficientia mediorum ordinis naturalis ad assequendum ultimum finem supernaturalem, subtiliter deducit necessitatem fidei, spei, et charitatis, et non esse alias virtutes theologicas præter ipsas. Hoc etiam deducitur ex textu Apostoli citato, super quod S. Augustinus in lib. I, de Doc. Christ. cap. 37, sic ait: *Tria hæc sunt, quibus et scientia omnis et prophetia militat, fides, spes, charitas.* Et cap. 39; *Homo itaque fide, spe, et charitate subnixus, eaque inconcuse retinens, non indiget Scripturis nisi*

quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primo quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est *fides*. Secundo vero est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*, et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per *charitatem*. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quadam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat, et ideo oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ: sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem, sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideo oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum, quod fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de his quæ non videntur; et spes de his quæ non habentur: unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit a ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud (I. Corinth. I, 15); *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum, quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem; et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

ARTICULUS IV.

Utrum fides sit prior spe, et spes charitate (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice: sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. III, 17; *In charitate radicati et fundati:* ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit in I de Doct. Christ., (cap. 37): *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit: porro si credit et diligit, bene agendo efficit ut etiam speret:* ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 2): sed spes nominat quamdam affectionem; est enim quædam passio, ut supra dictum est (qu.

---

ad alios instruendos. Itaque multi per hæc tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt. Et in Enchirid. cap. 3, affirmat, *his tribus virtutibus contineri totius religionis summam.* Quod confirmatur ratione theologica. Nam virtus theologalis unit nos Deo immediate: immediate autem attingi solum potest Deus vel sub ratione veri, vel sub ratione boni; et si sub ratione boni, vel ut est in se summum bonum, vel ut est bonum amantis. Sed fide attingitur Deus immediate sub ratione veri: spe sub ratione boni amantis; charitate sub ratione boni in se: ergo nulla alia virtus est quæ immediate uniat Deo, seu quæ sit theologica.

(1) De his etiam 2-2, quæst. IV, art. 8, et quæst. XVII, art. 7 et 8, et *Sent.* III, dist. 23, quæst. II, art. 5, et *Virt.* quæst. IV, art. 3.

XXV, art. 2): ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est, ordo quo Apostolus in I ad Cor. XIII, 13, ista enumerat, dicens; *Nunc autem manent fides, spes et charitas* (1).

Respondeo dicendum, quod duplex est ordo, scilicet *generationis* et *perfectionis*. Ordine quidem generationis, quo materia est prior forma, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem, et spes charitatem secundum actus, nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat: unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum; per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum: unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem.

Ordine vero perfectionis charitas præcedit fidem et spem (1), eo quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum, et radix, inquantum est *omnium virtutum forma*, ut infra dicetur (qu. LXII, art. 4, et 2-2, qu. XXIII, art. 7 et 8).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de spe qua quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XL, art. 7), cum de passionibus ageretur, spes respicit duo, unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod spera-

---

(1) (CONCLUSIO. *Tametsi ordine perfectionis charitas, quæ omnium virtutum forma est ac radix, prior sit spe et fide, attamen ordine generationis fides spem, et spes charitatem antecedit).*

Doctrina quam hic tradit S. Thomas, probari etiam potest tum ex Apostolo, qui I. Cor. XIII, 13, virtutes theologicas enumerans primo fidem, secundo spem, tertio charitatem recenset; tum ex Sanctis Patribus, qui eodem ordine solent illas recensere; tum ex hymno feriæ sextæ ad Laudes: tum denique ex Concilio Tridentino Sess. VI, c. VI, ubi referens modum, quod adulti ad justificationem in baptismo recipiendam disponuntur, primo dicit quod *divina gratia excitati et adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata atque promissa sunt;* deinde addit, quod in spem eriguntur; ac postea, quod Deum tamquam *omnis justitiæ fontem diligere incipiunt.*—Habitus fidei, spei, et charitatis simul infunduntur, ut expresse docetur a Concilio Tridentino, sess. VI, cap. VII, ubi postquam dixit, causam formalem justificationis esse justitiam inhærentem datam a Deo secundum cujusque dispositionem, infert statim: "unde in ipsa justificatione cum "remissione peccatorum hæc omnia si-"mul infusa accipit homo per Jesum "Christum, cui inseritur, fidem, spem, "et charitatem.„—Ordine perfectionis charitas præcedit fidem et spem, quia eas quodammodo format seu perficit. Hinc Apostolus, de his virtutibus loquens in I. Cor. loc. cit. inquit: *Major autem horum est charitas.* Et ad Coloss. III, 14: *Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis.*

(1) Quis autem sit ordo dignitatis inter fidem et spem non convenit inter doctores; probabilius loqui videntur, ait Sylvius, qui fidem dicunt esse nobiliorem spe, ut Medina hic, et Bannesius (2-2, quæst. IV, art. 7).

tur, et respectu hujus semper amor præcedit spem, nunquam enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum a quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primo quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur. Per hoc enim quod aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quod ipsum amat, postea fortius de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de causa virtutum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum virtus sit in nobis a natura.—2.° Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.—3.° Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.—4.° Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusa.

ARTICULUS I.

Utrum virtus insit nobis a natura (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus sit in nobis a natura. Dicit enim Damascenus in lib. III, de Fide Orth. (cap. 14,): *Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus.* Et Antoninus dicit in Serm. ad monach.; *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est: conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. IV, super illud: *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord.: *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem quæ naturaliter habet homo.*

2. Præterea, bonum virtutis est secundum rationem esse, ut ex dictis patet (qu LV, art. 4): sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura: ergo virtus inest homini a natura.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis a nativitate inest: sed virtutes quibusdam a nativitate insunt; dicitur enim Job XXXI, 18; *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero matris egressa est mecum:* ergo virtus inest homini a natura.

Sed contra, id quod inest homini a natura, est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam *in dæmonibus bona naturalia manent*, ut Dionysius dicit, cap. 4, de Divin. Nom.: sed virtus non inest omnibus hominibus, et abjicitur per peccatum: ergo non inest homini a natura (1).

---

(1) De his etiam supra, quæst. LI, art. 1, et 2-2, quæst. XLVII, art. 15, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. I, et *Virt.* quæst. I, art. 2, et *Gal.* lect. 6, et *Ethic.* lib. II, lect. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem; præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco).*

Adverte sensum conclusionis, quia virtus naturalis est illa quam una cum natura ab Auctore naturæ accepimus: talis est habitus primorum principiorum. Igitur aliquo modo virtutes sunt nobis a natura secundum aptitudinem naturalem ad illas; non autem secundum earum consummationem. Nota, ait Cajetanus, quod illud verbum litteræ: *Principia naturaliter cognita, sunt seminaria virtutum,* potest *dupliciter* exponi,

Respondeo dicendum, quod circa formas corporales aliqui dixerunt, quod sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui vero quod totaliter sint ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliqua causa separata (1); aliqui vero, quod partim sint ab intrinseco, inquantum scilicet præexistunt in materia in potentia, et partim ab extrinseco, inquantum scilicet reducuntur ad actum per agens. Ita etiam circa scientias et virtutes aliqui quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quod omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in anima; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platonicorum. Alii vero dixerunt quod sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentia intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii vero dixerunt quod secundum aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis a natura, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 1): et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare, quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter; uno modo ex natura speciei; alio modo ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis est anima rationalis, materia vero corpus; ideo id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodo refertur ad animam, inquantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, inquantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem: secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummatio earum; quia

---

scilicet *simpliciter*, vel *accommode*. Si enim interpretentur secundum distributionem accommodam, clarum est, quod principia consummata dicuntur seminaria cæterarum virtutum, sicut cœlum dicitur continere omnia corpora: si autem intelliguntur simpliciter, scilicet, quod sint seminaria omnium simpliciter virtutum, tunc sumuntur principia secundum naturalem eorum inchoationem in anima, et sic constat, quod sunt seminaria omnium virtutum intellectualium, et moralium, quamvis diversimode: quia intellectus sunt inchoationes, scientiæ autem, et reliquarum sunt activa principia, mediate, vel immediate, ut patet: semen namque et inchoationis, et principii rationem habet.

(1) Vide part. I, quæst. LXXIX, art. 5, ubi S. Doctor hanc opinionem refellit.

natura determinatur ad unum, consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimode secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet, quod virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, inquantum rationales sumus; tertia vero ratio procedit secundum quod ex naturali dispositione corporis quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperate vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum; quia super illud (Rom. XIV), *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* dicit Glossa Augustini: *Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis a Deo, secundum illud (Ephes. II, 8); *Gratia estis salvati per fidem*: ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

(1) De his etiam supra, quæst. LI, art. 2 et 3, et infra, quæst. LXV, art. 2 corp. et quæst. XCII, art. 1 ad 1, et *Sent.* II, dist. 44, quæst. I, art. 1 ad 6, et III, dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. II, et *Virt.*, quæst. I, art. 9.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem: sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud (Sap. VIII, 21); *Didici quod non possim esse aliter continens, nisi Deus dederit*: ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt a perfectione virtutis: sed effectus non potest esse perfectior causa: ergo non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (cap 4 de Div. Nom.), quod *bonum est virtuosius quam malum*: sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum: ergo multo magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum (1).

Respondeo dicendum, quod de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est (qu. LI, art. 2 et 3). Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est, quod, sicut supra dictum est (qu. LV,

(1) (Conclusio. *Cum ex malis actibus habitus vitiorum causentur, multo magis ex bonis actibus habitus virtutum causari possunt.*)

Recole superius dicta de acquisitione habituum In responsione ad secundum ejusdem artic. pro nunc tantummodo nota quod dupliciter auctor salvat quomodo stant hæc duo simul. "Homo "non potest vitare peccatum mortale si-"ne gratia.„ et "homo potest habere vir-"tutes ex assuetudine operum suorum;„ primo quia actus peccati mortalis stat cum virtute acquisita, et hoc quoad actus vitiorum contrariorum virtutibus acquisitis; secundo quia sunt aliqua peccata mortalia alterius ordinis a vitiis contrariis virtutibus acquisitis, ea scilicet quæ contrariantur præceptis de actibus virtutum theologicarum. Ex hac enim doctrina, juncta responsioni ad primum, habes quid de virtutibus infidelium sentiendum sit: de hoc tamen latior erit sermo in quæst. LXV, art. 2.

art. 3 et 4), virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat *in modo, specie et ordine*, ut Augustinus dicit in libro de Natura boni, (cap. 3), sive *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur Sap. XI, oportet quod bonum hominis, secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, (qu. XIX, art. 3 et 4), scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideo ad plura se extendit, ita quod quidquid regulatur ratione humana, regulatur etiam lege divina, sed non convertitur (1). Virtus igitur hominem ordinans ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, inquantum hujusmodi actus procedunt a ratione, sub cujus potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo hujusmodi virtutem definiens Augustinus (sup. illud Psalm. CXVIII: *Feci judicium*, etc.) posuit in definitione virtutis: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitus acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis; quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 3). Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directe actus (1), sed habitus. Et ideo licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus abstineat, ut in pluribus, et præcipue ab his quæ sunt valde rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratia nullo modo potest vitare, quæ scilicet directe opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet (art. seq.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1 et qu. LI, art. 1), virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam, quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientia conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, inquantum procedunt ex altioribus principiis, possunt causare virtutes acquisitas humanas (2).

---

(1) Hoc est, non similiter quidquid regulatur ratione divina, regulatur etiam ratione humana: sed quod immediate sequitur, sic legi debet, ut reponimus, non sicut prius passim; *Virtus hominis ordinata ad bonum*, cum ex adjunctis tamen potuerit corrigi. (Nicolai).

(1) Actus autem ex consequenti et indirecte tantum seu reflexe, velut ex habitu procedens; ita ergo virtuti contrarium directe vitium est; peccatum vero indirecte propter vitium ipsum ex quo procedit.

(2) Aliter autem sumuntur actus, quando dicitur quod ex actibus præcedentibus virtutem potest causari virtus. In majori argumenti sumuntur secundum seipsos considerati, nunc autem non secundum se præcise, sed inquantum procedunt ex principiis altioribus, quam sint virtutes acquisitæ.

ARTICULUS III.

Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ a Deo. Ea enim quæ possunt fieri a causis secundis, non fiunt immediate a Deo, nisi forte aliquando miraculose: quia, ut Dionysius dicit *lex Divinitatis est ultima per media adducere*: sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari per nostros actus, ut dictum est (art. præc.): non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multo minus est aliquid superfluum quam in operibus naturæ: sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ: ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari a Deo.

3. Præterea, *natura non facit per duo quod potest facere per unum*, et multo minus Deus: sed *Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum*, ut dicit Glossa (Hebr. I): ergo non oportet quod alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est, quod dicitur Sap. VIII, 7; *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem* (2).

Respondeo dicendum, quod oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quam morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est (art. 1 et qu. LI, art. 1). Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis a Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est (qu. LXII, art. 3). Unde oportet quod his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitus causati in nobis, qui sic se habeant ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

---

(1) De his etiam supra, quæst. LI, art. 3, et quæst. LV, art. 4 ad 6, et infra, quæst. LXV, art. 2, et *Sent.* III dist. 33, quæst. I, art. 2, quæst. III, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. I corp. et *Virt.* quæst. I, art. 10.

(2) (CONCLUSIO. *Non tantum theologicæ virtutes sunt homini divinitus infusæ, sed etiam quædam morales virtutes, quibus nimirum homo in ultimum suum supernaturalem finem speciali quadam ratione fertur.)*

Conveniunt theologi, virtutes morales, naturales, quæ ex modo suæ naturalis generationis *acquisitæ* vocantur, posse a Deo præternaturaliter infundi, atque ita esse infusas *per accidens*; sed conveniunt pariter eas non infundi omnibus justis, nec proinde per se ad habitualem justitiam pertinere. Id potest veluti experientia confirmari: nam si istæ virtutes infunderentur, expellerent subito habitus contrariorum vitiorum. Quæstio igitur est, de virtutibus moralibus *per se* infusis, quarum natura et differentia ab acquisitis declaratur in articulo sequenti. Quamvis Scotus et alii quidam repugnent, sententia asserens, præter virtutes theologicas, dari virtutes morales per se infusas, utpote Ecclesiæ sensui, Patrum doctrinæ, et principiis theologicis valde conformior, est omnino tenenda. Quod patet ex Concilio Viennensi cum ait: *Opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam et virtutes, tamquam probabiliorem, et dictis Sanctorum et Doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, sacro approbante Concilio duximus eligendam.* Et Cathechismus romanus, explicans effectus baptismi, ait: *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur.* Significat igitur præter virtutes theologicas etiam morales infundi: nam tres tantum virtutes theologicæ non videntur conficere nobilis-

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus, tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis; et ideo oportet alias eis proportionatas immediate a Deo causari.

Ad secundum dicendum, quod virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediate; sed oportet quod per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideo in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

---

simum comitatum virtutum omnium. S. Augustinus (in Psalm. LXXXIII), numeratis quatuor cardinalibus, subdit: *Istæ virtutes nunc in convalle plorationis per gratiam Dei donantur nobis.* Et S. Ambrosius in Hexam. lib. VI, cap. 7: *Attende,* inquit, *qualem animam ac mentem habeas, cui dicit Deus,* ecce ego, Jerusalem, pinxi muros tuos: *illa anima a Deo pingitur, quæ habet in se virtutum gratiam renitentem, splendoremque pietatis.* S. Hieronymus (præf. in Jerem.) statum animæ in peccatum lapsæ deplorans: *Non,* inquit, *auri et argenti metallo, sed virtutibus radiabat: ablata sunt hæc cuncta, nudata est domus Dei ornamentis suis.* Eodem modo loquuntur alii Patres, quos de virtutibus, non modo theologicis, sed etiam moralibus per se infusis intelligendos esse, liquet ex citato Concilio Viennensi. Rationem theologicam S. Thomas proponit in textu, quasi diceret; sicut in ordine naturali, præter virtutes *naturales* dantur virtutes *acquisitæ*, ita in ordine supernaturali, præter virtutes theologicas, quæ immediate respiciunt ultimum finem supernaturalem, dantur virtutes morales infusæ, quæ hominem recte disponunt relate ad media ad eumdem finem.

ARTICULUS IV.

Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes infusæ non sint alterius speciei a virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem: sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed a proximo: non ergo virtutes morales vel intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur: sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactus: ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediate a Deo factum et a creatura: sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat: ergo videtur quod est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem: sed in definitione virtutis infusæ ponitur; *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est (qu. LV, art. 4): ergo virtus acquisita, cui hoc non convenit, non est ejusdem speciei cum infusa (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art 2, quæst. IV, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 30, quæst. I, art. 2 ad 4, et *Virt.* quæst. I, art. 10 ad 7, 8 et 9, et quæst. V, art. 4 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Cum de virtutibus infusis recte dicatur Deum eas in nobis sine nobis operari, quod de acquisitis dici non potest; virtutes morales infusas ab acquisitis specie distinctas esse oportet.*)

Ex multiplici capite virtus infusa et

Respondeo dicendum, quod dupliciter habitus distinguuntur specie; uno modo, sicut prædictum est (qu. LIV, art. 2), secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus; cujus quidem objecti formalis ratio est a ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est motus, qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam; puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur, ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur, quod *homo castiget corpus suum, et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potus, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est, quod temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur: non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in III Politic. (cap. 3), quod *diversæ sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint *cives sanctorum et domestici Dei*, et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus infusa et acquisita non solum differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est (in corp).

Ad secundum dicendum, quod alia ratione modificat concupiscentias delectabilium tactus temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est (in corp.); unde non habent eumdem actum.

Ad tertium dicendum, quod, oculum cæci nati Deus fecit ad eumdem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei; et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculose causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est (in corp.) (1).

---

acquisita differunt inter se.—1. Ex principio a quo fiunt: nam virtus acquisita efficitur per se ab actibus potentiæ vitalis, infusa efficitur a Deo immediate. —2. Ex principio remoto, seu ex radice, quam sectantur: nam virtutes infusæ sequuntur per se gratiam sanctificantem, acquisitæ vero annexæ illi non sunt. —3. Ex actibus quos eliciunt: nam actus eliciti a virtute infusa sunt intrinsece supernaturales, eliciti vero a virtute acquisita intrinsece naturales sunt, et juxta exigentiam naturæ.—4. Ex objecto formali: quia objectum virtutis acquisitæ est bonum humana ratione regulatum, virtutis autem infusæ objectum est bonum divina lege, supernaturalique ratione mensuratum.—5. Ex potestate quam tribuunt: nam virtus infusa tribuit absolute *posse* ad suos actus, acquisita vero tribuit *facile* posse.—6. Denique ex diverso ordine ad propria objecta: nam acquisitæ ordinantur ad societatem humanam, infusæ vero ad gloriam divinam; et quamvis habeant idem objectum materiale, illud tamen respiciunt sub diversa ratione formali.

(1) Et sane experientia docet eos, qui in gratiam Dei recipiuntur, etiam quod ad studium virtutum attinet, esse plerumque quasi alios homines. Quod si interdum justus videtur habere æqualem vel majorem difficultatem quam alius, non erunt cætera paria, sed id accidet vel ob naturam vehementiorem, vel ob alias dispares personarum aut rerum circumstantias.

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primo quidem de medio virtutum; secundo de connexione virtutum; tertio de æqualitate earum; quarto de ipsarum duratione.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum virtutes morales sint in medio.—2.° Utrum medium virtutis sit medium rei vel rationis.—3.° Utrum intellectuales virtutes consistant in medio.—4.° Utrum virtutes theologicæ consistant in medio.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint in medio (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis non consistat in medio. Ultimum enim repugnat *medii* rationi: sed de ratione virtutis est ultimum; dicitur enim in I de Cœlo, (text. 116), quod *virtus est ultimum potentiæ*: ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum non est medium: sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 2 et 3): ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quod virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quod tendit ad extremum: sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quod tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas, et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas: ergo videtur quod non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6), quod *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 3), virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 4, et 2-2, quæst. XVII, art. 5 ad 2, et quæst. XCII, art. 1 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. I, et *Virt.* quæst I, art. 13, et *Ethic.* lib. II, lect. 7.

(1) (CONCLUSIO. *Quia virtutis moralis bonitas ex conformitate ad regulam rationis æstimari debet, a qua recedere non contingit nisi vel per excessum vel per defectum, recte dicitur quævis moralis virtus in medio seu mediocritate consistere.)*

Virtus dicitur esse in medio dupliciter, scilicet *essentialiter*, quando habitus ejus est medius inter duo vitia, sicut liberalitas media est inter avaritiam et prodigalitatem: et de tali medio non est hic quæstio, quia hoc non convenit omni virtuti. Est etiam in medio *causaliter*, quæ in materia propria, circa quam est, medium facit inter plus et minus illius; seu quando sic attingit suum objectum juxta regulam rectæ rationis, ut nec eam excedat, nec ab ea deficiat. Et hoc convenit omni virtuti, exceptis theologicis: et de tali medio est quæstio omnium articulorum hujus quæstionis.

appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est, ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem, quod inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas: unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis, pro materia autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus vero et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, inquantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in II Ethic. (loc. cit.), quod *virtus secundum substantiam medietas est*, inquantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum optimum autem, et bene, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum, quod medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliqua virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate. Nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicetur extremum et maximum; sed si consideretur hoc ipsum per comparationem ad alias circumstantias, sic habet rationem medii, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. 3), quod *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quod, ut oportet, medius.*

Ad tertium dicendum, quod eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II.

Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium *rationis*, sed medium *rei*. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio; bonum autem, ut dicitur in VI Metaph. (text.

(1) De his etiam 2-2, quæst. LVIII, art. 12, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I,

8), est in rebus ipsis: ergo medium virtutis moralis est medium *rei*.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva: sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum: ergo medium virtutis moralis non est medium *rationis*, sed medium *rei*.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium *rei*; sed tale est medium justitiæ, ut dicitur in V Ethic. (cap. 3): ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 6) quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione* (1).

Respondeo dicendum, quod medium rationis dupliciter potest intelligi: uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducatur, et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis. Alio modo potest dici medium rationis id quod a ratione ponitur in aliqua materia, et sic, omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est (art. præc.), virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei, et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in justitia. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparationem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est, quia justitia est circa operationes, quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est (qu. LX, art. 2); et ideo medium rationis in justitia est idem cum medio rei, inquantum scilicet justitia dat unicuique quod debet, et non plus nec minus. Aliæ vero virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimode se habent ad passiones. Et ideo oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituatur per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta; nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis, tertia vero ratio procedit de medio justitiæ.

---

art. 3, quæst. II, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1. quæst. II, et *De Malo*, quæst. XIII, art. 2 corp. et *Virt.* quæst. I, art. 13 ad 11.

(1) (CONCLUSIO. *Medium, in quo moralis virtus consistere dicitur non est medium rationis quasi in actu rationis consistens et ipsum perficiens: sed est in re secundum quamdam conformitatem ad rationem rectam.)*

Ut jam observatum est, discrimen datur inter virtutes morales, quæ versantur circa passiones, et alias quæ versantur circa operationes erga alterum, ut justitia. Nam ut rectitudo virtutum circa passiones, consistit in habitudine quadam et commensuratione ad ipsum operantem, sic etiam earum medium in recta habitudine ad ipsum operantem cernitur. Aliarum autem virtutum moralium, quæ circa alterum sunt, medium situm est in commensuratione ad rem alterius, sicut etiam earumdem rectitudo, quæ est tamquam sedes hujus medii. Atque ut hoc discrimen indicetur, medium virtutum moralium circa passiones appellari solet tantum *medium rationis*; medium autem aliarum virtutum, quæ sunt circa alterum, appellatur etiam *medium rei*. Medium autem virtutum moralium dicitur medium rationis, non quia secundum se in ratione sit positum, sed quia præscribitur a ratione.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes intellectuales consistant in medio (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non consistant in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, inquantum conformantur regulæ rationis: sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione, et sic non videntur habere superiorem regulam: ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur a virtute intellectuali. Dicitur enim in II Ethic. (cap. 6) quod *virtus consistit in mediate determinata ratione, prout sapiens determinabit:* si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium proprie est inter contraria, ut patet per Philosophum in X Metaph. (text. 22): sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ægrum; ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est, quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 3), et tamen *artis est aliquid medium*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6): ergo virtus intellectualis consistit in medio (2).

Respondeo dicendum, quod bonum alicujus rei consistit in medio secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit trascendere, et ab ea deficere, sicut dictum est (art. 1). Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum sicut et moralis, ut supra dictum est (qu. LV, art. 3): unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est verum: speculativæ quidem virtutis verum *absolute*, ut in VI Ethic. (cap. 2) dicitur, practicæ autem virtutis verum *secundum conformitatem* ad appetitum rectum. Verum autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum a re: res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaph. (text. 5); *Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione.* Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est, in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est. Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipi-

---

(1) De his etiam infra, art. 4 ad 1 et 2, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. III, et *Virt.* quæst. I, art. 13 corp. et ad 5 et 19, et quæst. IV, art. 2 ad 7.

(2) (CONCLUSIO. *Non solum virtus moralis, sed et intellectualis suam habet mensuram, et ita per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium; unde in medio consistere dicitur.)*

Intellectualium virtutum regula, quatenus ferunt judicium de re, nihil aliud est, quam res ipsa cognita: a qua tunc deficitur, cum aliquid de ipsa re non judicatur, quod fuisset judicandum: tunc autem exceditur hæc regula, cum contra aliquid de re judicatur quod non congruit ipsi. Quæ duo vitia cum procul sint a virtute intellectuali, efficitur, illam sic attingere regulam suam, ut nec illam excedat, neque ab illa deficiat, sed apprehendat illam vere sicut est: atque ita versatur in medio, ut recte docet S. Thomas. (Valentia.)

tur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium, ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique (1).

Ad primum ergo dicendum, quod etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est (in corp); et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsa medium.

Ad secundum dicendum, quod non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis, sed ipsa res.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria, ut dicitur (in fine Perihermenias). Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens, tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse: unde *esse* et *non esse* sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur, quod bonum est bonum, est contraria opinioni qua opinamur, quod bonum non est bonum; et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

(1) Unde Aristoteles in II Ethic. (cap. 7) scribit: *In omnibus mediocritatem esse laudabilem, extrema vero neque recta, neque laudabilia, sed vituperatione digna haberi.* Et ideo Horatius: *Virtus est medium vitiorum, et utrinque reductum.*

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes theologicæ consistant in medio (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio: sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes: ergo virtus theologica multo magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quod appetitus regulatur per rationem; intellectualis vero secundum quod intellectus noster mensurantur a re: sed virtus theologica et perficit intellectum et appetitum, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 3): ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit (libro de Duabus Naturis). Quod enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam: ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum; sed circa Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum: dicitur enim (Eccli. XLIII, 33); *Benedicentes Deum exaltate illum quantum potestis, major enim est omni laude:* ergo

(1) De his etiam 2-2, quæst. XVII, art 3 ad 2, et *Sent.* III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. IV, et *Virt.* quæst. I, articulus 13 corp. et ad 5 et ad 19, et quæst. II, art. 2 ad 10, et *Rom.* XII, lect. 1.

virtus theologica non consistit in medio (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quod contingit ipsam trascendere, vel ab ea deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura; una quidem secundum ipsam rationem virtutis, et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiæ et pietatis ejus; et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem. Unde nunquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet: unde multo minus potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tanto est melius quanto magis acceditur ad summum. Alia vero regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostra; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium et extrema, ex parte nostra.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam trascendere contingit, quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam, virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostra, inquantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparationem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed inquantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3.)

---

(1) (Conclusio. *Non per se sed quasi per accidens, ex parte nostra videlicet, virtutes theologicæ in medio consistere dicuntur.*)

Per accidens, attenta conditione nostra et omnibus circumstantiis, virtutes theologicæ habent medium respectu nostri. Ut fides v. gr., attingit medium hoc ipso quod nec leviter credit, nec pertinaciter negat, nec minus aut plus credit, quam sit credendum. Sic etiam inter desperationem et præsumptionem spes est media. Quod intelligitur, ut diximus, juxta mensuram nostræ conditionis, ita scilicet ut non credamus, nec amemus nisi ea, et iis fine ac modo, quæ et quibus convenit nos credere et amare, nec etiam speremus, nisi ea quæ conditioni nostræ conveniunt, alioquin erit excessus vel defectus. Quam regulam, cum contingat interdum excedere et ab eadem etiam deficere secundum circumstantias, efficitur virtutes theologicas versari etiam in medio. Medium autem virtutum theologicarum nequaquam est in objecto, utpote quod est ipse Deus indivisibilis, sed solum in circumstantiis actus. Quare cum essentia virtutis non pendeat per se a circumstantiis, sed ab objecto, merito posuit D. Thomas virtutes theologicas non per se, sed *per accidens* habere medium, cum illud *per se* habeant virtutes morales.

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM.—(In quinque articulos divisa).

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quæruntur quinque: 1.° Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ.—2.° Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.—3.° Utrum charitas possit esse sine eis.—4.° Utrum fides et spes possint esse sine charitate.—5.° Utrum charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in II Ethic. (cap. 1 et 2): sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitetur in actibus alterius virtutis: ergo una virtus moralis potest haberi sine altera.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales: sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem. Dicit enim Philosophus in IV Ethic. (cap. 2), quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus et his se dignificat, temperatus est, magnanimus autem non est*: ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam: sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam: ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentia. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam, sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est *recta ratio agibilium*: ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit super Lucam, cap. 6: *Connexæ sibi sunt concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur*, Augustinus etiam dicit in VI de Trin. (cap.) quod *virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*; et Gregorius dicit in XXII Moral. (cap. 1), quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*; et Tullius dicit in II de Tuscul. Quæst: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum* (1).

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 1, et 2-2, quæst. CXLVI, art. 4 et part. III, quæst. LXXXV, art. 6 corp. et *Sent.* III, dist. 36 art. 1 et 2, et *Virt.* quæst. V, art. 6, et *Quold.* XII, art. 23, et *Ethic.* lib. VI, fin.

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes morales perfectas necesse est ad invicem connexas esse, ut altera sine altera esse non valeat.*) Virtutes morales in statu imperfecto

Respondeo dicendum, quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis. Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus bene agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut fere ab omnibus ponitur. Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimode aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est (qu. LXI, art. 3 et 4), quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quacumque materia ista considerentur. Et secundum hoc manifeste apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: et eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius XXII Moral. (loc. cit.) dicens quod *virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis; quia nec prudentia vera est, quæ justa, et temperans, et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in VI de Trin. (ubi sup.). Alii vero distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in VI Eth. (cap. ult.), quia, sicut supra dictum est (qu. LVIII, art. 4), *nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi*, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directe eligat ea quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit recta ratio agibilium, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine in-

---

non sunt ad invicem connexæ. Etenim ex experientia constat plures homines vitiis irretitos aliquam tamen virtutem habere. Sed virtutes morales in statu perfecto ita sunt inter se connexæ, ut qui una caret, nullam perfecte habeat. Hæc doctrina communis est contra Scotistas, et ratio patet in littera. Intelligitur autem hæc doctrina in sensu quod nulla virtus possit sine reliquis habere perfectum statum virtutis; et hoc confirmatur auctoritate Sanctorum Patrum. Nam S. Ambrosius in cap. VI. Lucæ ait: *Connexæ igitur sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur.* Et S. Augustinus de Trinit. lib. VI, cap. 4: *Virtutes, inquit, quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ad invicem.* Et S. Gregorius lib. XXII. Moralium cap. 1: *Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta.* Ratione probatur, quia perfecta virtus moralis pendet a perfecta prudentia; atqui prudentia perfecta esse non potest sine consortio omnium virtutum moralium: ergo. Minor suadetur, quia perfectus prudentiæ status exigit, ut facile et prompte possit homo elicere actus prudentiæ cum voluerit; sed non potest hoc facere, nisi adsint aliæ virtutes morales: ergo.—Vide Gotti Tractat. III, de virtutibus, qu. III, dub. 2.

tellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus: ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiret habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquiret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam vero virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non ocurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias (1) virtutes morales, sine hoc quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquiret magnificentiæ habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis quam numquam consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in II Physic. (text. 56). *Quod parum deest, quasi nihil deesse videtur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus; et ideo non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifeste habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam: et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones: et ideo tota materia moralium virtutum sub una ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum, sicut prudentia a virtutibus moralibus, ut dictum est (in corp.) Principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent a prudentia eo quod appetitus movet quodammodo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1, et. LVIII, art. 5.)

Ad quartum dicendum, quod ea quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem, quod etsi ratio possit esse recta in una parte materiæ, et non in alia, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc principium: *Omne totum est majus sua parte,* non pos-

(1) Ita cod. Alcan. aliique.—In editis deest *alias*.

set habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere a veritate in sequentibus. Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est: et ideo defectus prudentiæ circa unam partem agibilium induceret defectum etiam circa alia agibilia, quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes morales possint esse sine charitate (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in libro Sent. Prosperi, (cap. 7), quod *omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis*: sed charitas non potest esse nisi in bonis, ut dicitur ibidem: ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in II Eth. (cap. 2): sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud (Rom. V, 5); *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, inquantum dependent a prudentia: sed charitas non dependet a prudentia, imo prudentiam excedit, secundum illud (Ephes. III, 19); *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*: ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine ea esse possunt.

Sed contra est, quod dicitur I. Joan. III, 14; *Qui non diligit, manet in morte*: sed per virtutes perficitur vita spiritualis, ipsæ enim sunt *quibus recte vivitur*, ut Augustinus dicit in II de Lib. Arbitr. (cap. 18 et 19): ergo non possunt esse sine dilectione charitatis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXIII, art. 3), virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus. Secundum autem quod sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfecte et vere habent rationem virtutis, et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur a Deo; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra (art. 1 et qu. LVIII, art. 4), quod aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, inquantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sicut ratio recta in speculativis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est *contradictoria non simul esse vera*. Unde manifestum fit

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXI, art. 4 corp. et 2-2, quæst. XXIII, art. 7, et quæst. LI, art. 2 corp. et quæst. CVIII, art. 2 ad 2, et *De Ver.* quæst. XIV, art. 6, et *Virt.* quæst. II, art. 4 ad 1, et quold. XII, art. 23 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes illæ morales sine charitate esse possunt, quæ per humanam industriam acquiruntur, non autem eæ, quæ humanis actibus acquiri nequeunt, sed a Deo infunduntur.*)

De virtutibus infusis non dubium est, esse a charitate inseparabiles, utpote gratiæ sanctificantis proprietates, et probatur quia tales virtutes ordinantur ad ultimum finem supernaturalem. Virtutes autem acquisitæ possunt sine charitate esse, quia habent, licet imperfecte, quicquid ad essentiam veræ vir-

quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter, aliæ vero virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde (Rom. XIV, 23, super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*), dicit Glossa Augustini: *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur, bonum facit habentem, et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet a charitate, ut dictum est (in corp.), et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

---

tutis pertinet. Nam quod in sui acquisitione a charitate non pendet nec ab ea pendet in sui conservatione; sed virtutes morales acquisitæ in sui acquisitione non pendent a charitate, multi enim non habentes charitatem, imo nec fidem, nempe Philosophi Gentiles eas adepti sunt; ergo. Quæ doctrina directè inservit ad confutandum errorem Baji, quem etiam Jansenius secutus est, omnia infidelium opera esse peccata, de quo in tractatu de Gratia iterum agemus. S. Pius V, hanc XXV, propositionem Baji damnavit; *omnia infidelium opera peccata sunt, et philosophorum virtutes sunt vitia*; quæ damnatio a Gregorio XIII, et Urbano VIII confirmata fuit.

ARTICULUS III.

Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quod plura ordinentur: sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur (I. Cor. XIII, 4); *Charitas patiens est, benigna est*, etc.: ergo videtur quod, habita charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et *signum habitus est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quod referuntur ad charitatem: ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur: sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent; dicit enim Beda, quod *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, glorientur*: ergo non est necessarium quod qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est, quod per charitatem tota lex impletur; dicitur enim Rom. XIII, 8, quod *qui diligit proximum, legem implevit*: sed tota lex impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in V Eth.

---

(1) De his etiam *Virt.* quæst. I, art. 10 ad 4, et quæst. II, art. 3 ad 8, et quæst. V, art. 2 corp. et quodl. XIII, art. 23 fin.

(cap. 1 et 2): ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quadam epistola, quod *charitas includit in se omnes virtutes cardinales* (1).

Respondeo dicendum, quod cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales. Cujus ratio est, quia Deus non minus perfecte operatur in operibus gratiæ quam in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ, quod non invenitur principium aliquorum operum in aliqua re, quin inveniantur in ea quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda: sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera, ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem, quod charitas, inquantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum, ordinari possunt: unde oportet quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quod virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quod qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc quod actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quod non solum adsit perfectio in superiori potentia, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quod homo bene operetur in his quæ sunt ad finem, quod non solum habeat virtutem qua bene se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus bene se habeat circa ea quæ sunt ad finem: nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideo cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes morales.

Ad secundum dicendum, quod quandoque contingit quod aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando, et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum, quod aliqui Sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, inquantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dicta, quamvis habitus omnium virtutum habeant.

---

(1) (Conclusio. *Cum charitas sit principium omnium bonorum operum, quæ hominem in finem ultimum dirigunt, necessario simul cum ipsa omnes morales virtutes, quibus homo singula bonorum operum genera perficiat, infunduntur).*

Charitas non potest haberi sine virtutibus moralibus infusis, quia est principium omnium bonorum operum in ordine ad finem ultimum supernaturalem. Et quidem juxta theologos qui perfectionem virtutum metiuntur in primis ex valore ad finem ultimum supernaturalem consequendum, nulli habitus censentur esse simpliciter virtutes, si sint gratia destituti, juxta modum illum loquendi Sacrarum Scripturarum, *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* I. Cor. XIII.

ARTICULUS IV.

Utrum fides et spes possint esse sine charitate (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fides et spes nunquam sint sine charitate. Cum enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis: sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate: ergo neque fides et spes.

2. Præterea, *nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 26,): sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 3): ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 8), *quod spes sine amore esse non potest:* amor autem est charitas, de hoc enim amore ibi loquitur: ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed contra est, quod Matth. I, dicitur in Glossa interl., quod *fides generat spem, spes vero charitatem:* sed generans est prius generato, et potest esse sine eo: ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate (2).

Respondeo dicendum, quod fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt; uno modo secundum inchoationem quamdam; alio modo secundum perfectum esse virtutis. Cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quod potest in opus perfecte bonum; quod quidem est, dum non solum bonum est quod fit, sed etiam bene fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem bene fiat, non erit perfecte bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfecte rationem virtutis, sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit, sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc bene faciat, id est, secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo justitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta. Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliqualiter esse, perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cum enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propria voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus pefectum; quod autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 9.).

Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus, sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe, nam actus spei est expectare futuram beatitudinem a Deo; qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate. Si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus; et hoc potest esse sine charitate. Et ideo fides

---

(1) De his etiam infra, quæst LXXI, art. 4 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Quamvis fides et spes sine charitate in hominibus aliquo modo esse possint, virtutes tamen perfectæ sine illa esse non possunt).*

Fides et spes esse possunt sine charitate; quamvis sine charitate informes sint, nec habeant rationem perfectæ virtutis. Est contra Calvinistas et Novatores dicentes in christiano peccatore veram fidem non esse, sed meram fidei apparentiam; ac proinde in solis electis veram fidem supernaturalem, et quæ a Deo sit, reperiri. Sed Concilium Tridentinum illos damnavit sess. VI. can. 28, his verbis; *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva: aut eum, qui fidem sine charitate habet; non esse christianum: anathema sit.*

et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, proprie loquendo, virtutes non sunt. *Nam ad rationem virtutis pertinet, ut non solum secundum ipsam aliquod bonum operemur, sed etiam bene*, ut dicitur in II Eth. (cap. 6.).

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales dependent a prudentia. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia, nec a charitate dependent; et ideo sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de fide, quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de spe, secundum quod aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V.

Utrum charitas possit esse sine fide et spe.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei: sed Deus potest a nobis amari naturaliter, etiam non præsupposita fide vel spe futuræ beatitudinis: ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundum illud Ephes. III, 17; *In charitate radicati et fundati*: sed radix aliquando est sine ramis: ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas; et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicetur (p. III, qu. VII, art. 3 et 4, et IX, art. 2): ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. XI, 6; *Sine fide impossibile est placere Deo*, quod maxime pertinet ad charitatem, ut patet secundum illud Proverb. VIII, 17; *Ego diligentes me diligo:* spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 4): ergo charitas non potest haberi sine fide et spe (1).

Respondeo dicendum, quod charitas non solum significat amorem Dei sed etiam amicitiam quamdam ad ip, sum, quæ quidem super amorem addit *mutuam redamationem cum quadam communicatione mutua*, ut dicitur in VIII Ethic. (cap. 2). Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur I Joan. IV. 16; *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*: et I Cor. 1, 9, dicitur: *Fidelis*

---

(1) (Conclusio. *Quia nulli cum Deo amicitia, quæ charitas dicitur, intercedere potest, nisi fidem habeat per quam credat aliquam esse societatem et conversationem hominis cum Deo, et se ad hanc societatem pertinere speret, fieri nullo modo potest, ut sine fide et spe charitas existat.)*

Bene conclusio probatur in textu. Nam charitas est forma virtutum: non potest ergo esse sine fide et spe, quia in ratione perfectæ charitatis, illæ includuntur. Ratio fundamentalis Divi Thomæ fundata in amicitia hominis ad Deum optima est. Nam inter Deum et hominem justum vera, non quidem æqualitatis, sed excellentiæ, intercedit amicitia, quæ si ex parte hominis spectetur, proprie consistit in charitate, qua Deum amore benevolo propter seipsum prosequimur. Quidem Sacra Scriptura in multis locis simpliciter et absolute affirmat, justos qui Deum ita ut oportet, diligunt, esse Dei amicos; quod quidem, prout importat amicitiam hominis ad Deum, nequit de alio dono quam de charitate intelligi. Charitas ergo meritò dicitur et est amicitia hominis ad Deum.

Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hic in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discrederet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversationem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere. Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum, quod charitas est radix fidei et spei, inquantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 4), et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis (1) in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem, et loco spei plenam comprehensionem, et sic fuit perfecta charitas in eo.

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum virtus possit esse major vel minor.—2.° Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.—3.° De comparatione virtutum moralium ad intellectuales.—4.° De comparatione virtutum moralium ad invicem.—5.° De comparatione virtutum intellectualium ad invicem.—6.° De comparatione virtutum theologicarum ad invicem.

ARTICULUS I.

Utrum virtus possit esse major vel minor (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc. XXI, quod *latera civitatis Jerusalem sunt æqualia*; per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa dicit (ibid.): ergo omnes virtutes sunt æquales; non ergo potest ese virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus: sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus *ultimum potentiæ*, ut Philosophus dicit in I de Cœlo, (text. 116), et Augustinus in II de Lib. Arbitr. (cap. 19), ait quod *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest male uti*: ergo videtur quod virtus non possit esse major nèque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis: sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et quæst. LXXIII, art 2 ad 3, et quæst. CXII, art. 4 corp. et 2-2, quæst. V, art. 4, et *Sent.* III, dist. 36, art. 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 6 ad 8, et *Virt.* quæst. V, art. 3.

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolai.—Edit. Rom. et Patav.: *Propter id quod est aliquid imperfectionis*, etc.

infusæ, sunt a Deo, cujus virtus est uniformis et infinita: ergo videtur quod virtus non possit esse major virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas: sed in virtutibus invenitur superabundantia et augmentum; dicitur enim Matth. v, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Farisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum*; et Prov. xv, 5, dicitur: *In abundanti justitia virtus maxima est*: ergo videtur quod virtus possit esse major vel minor (1).

Respondeo dicendum, quod cum quæritur utrum virtus una possit esse major alia, quæstio dupliciter intelligi potest: uno modo in virtutibus specie differentibus, et sic manifestum est, quod una virtus est alia major; semper enim est potior causa suo effectu, et in effectibus tanto aliquid est potius, quanto est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis (qu. LXI, art. 2), quod causa et radix humani boni est ratio. Et ideo prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, inquantum participat rationem; et in his etiam tanto est una altera melior, quanto magis ad rationem accedit: unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus, et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minus participat rationem, ut patet in VII Ethic (cap. 6).

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra (qu. LII, art. 1) cum de intensionibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor; uno modo secundum seipsam, alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit, quod de scientia et arte non contingit, non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc bene dixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in Comment. Præd. (cap. *De qualit.*), quod *virtus non recipit magis neque minus*, sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo.

Si vero consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus; quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem

---

(1) (Conclusio. *In virtutibus specie diversis una major excellentiorque est alia; ejusdem autem speciei virtus major vel minor secundum seipsam dici non potest; ex parte subjecti vero considerata, major et minor dicitur, sive secundum diversa tempora in eodem, sive secundum diversos homines quorum unus alio melius est dispositus.)*

Lege attente conclusionem. Ex his intelligi potest tam Stoicos quam Lutheranos errasse, cum docerent, Stoici quidem medium virtutis esse quasi amthematicum seu indivisibile, atque adeo hominem habere vel perfectissimam virtutem, vel nihil virtutis: Lutherani vero, omnes credentes esse æque sanctos: contra quos omnes facit dogma Catholicum in Synod. Trid. sess. VI, c. 10 et can. 14 declaratum, *justos in ipsa justitia per Christum accepta, cooperante fide, bonis operibus crescere, atque magis justificari;* conformiter Scripturæ Apoc. ult. *Qui justus est, justificetur adhuc;* et orationi Ecclesiæ, quæ Dominica 13 post Pentecostem sic habet: *Da nobis fidei, spei, et charitatis augmentum.* (Valentia.)

naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur *secundum mensuram donationis Christi*, ut dicitur Eph. IV, 7. Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in II Ethic. dicitur (cap. 6). Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus ad certum signum.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum (1) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur (art. seq.).

Ad secundum dicendum, quod illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem magis vel minus boni, secundum prædictos modos, cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est (in corp.) (2).

Ad tertium dicendum, quod Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud Eph. IV, 7; *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

---

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolai.— Edit. Rom. et Patav.: *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum*, etc.

(2) De ista sententia, *virtus est ultimum potentiæ*, vide quod dictum est supra quæst. LV, art. 1. Quia nempe maximum est indivisibile omnino. Illud autem *ultimum* hic est *maximum*, quod pertinet ad virtutem.

ARTICULUS II.

Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus, I ad Cor. VII, 7; *Unusquisque enim habet proprium donum a Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quam aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet: ergo videtur quod non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æquè intensæ in uno et eodem, sequeretur quod quicumque excederet aliquem in una virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus: sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipue laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientia; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesia; *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eo quod quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis: non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quanto habitus est intensior, tanto homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur: sed experimento patet quod unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quam actum alterius: non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in VI de Trinit. (cap. 4), quod *quicumque sunt æquales in fortitudine*,

---

(1) De his etiam supra, art. 1 ad 1, et infra, quæst. LXXIII, art. 2 ad 3, et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 5 ad 6, et III, dist. 36, art. 4, et *De Malo*, qu. I, art. 9 ad 8, et *Virt.* quæst. V, art. 3.

æquales sunt in prudentia et temperantia, et sic de aliis: hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales: ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales (1).

Respondeo dicendum, quod quantitas virtutum, sicut ex dictis patet (art. præc.), potest attendi dupliciter; uno modo secundum rationem speciei, et sic non est dubium quod una virtus unius hominis sit major quam alia, sicut charitas fide et spe; alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto, et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quadam æqualitate proportionis, inquantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manus sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur. Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio, unitatum (2) secundum quantitatem. Dictum est autem supra (qu. LXV, art. 1), quod ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest; uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor conditiones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in qualibet materia, et sic virtus in qualibet materia non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas conditiones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in VI de Trinit. (cap. 4), dicens: *Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior: atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est (qu. LXV, art. 1 et 2). Sic igitur et ratio æqualiter virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfecta in uno et eodem, oportet quod proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in qualibet materia virtutum. Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem: vel potest dici quod refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quam alius, propter majorem

---

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes omnes in eodem simul existentes, quoad subjecti participationem æquales dicendæ sunt quadam proportionis æqualitate, quatenus scilicet omnes æqualiter in homine crescunt, quoad vero speciei rationem, unam alia majorem esse, dubium non est.)*

Sensus est, virtutes morales in eodem homine non posse esse intensive inæquales secundum id, quod est in ipsis veluti formale, scilicet secundum vim illam prudentiæ, quæ velut forma quædam in eis lucet, et a qua diriguntur: sed secundum id, quod est in ipsis quasi materiale, scilicet quatenus respiciunt proprias materias.

(2) Ita Nicolai cum Mss.—Al., *virtutum*.

abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in qua connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum, quod unus sanctus laudatur præcipue de una virtute, et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quam ad actum alterius.

Et secundum hoc etiam patet responsio ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales præeminent intellectualibus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales præemineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius: sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariæ ad vitam humanam: ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod bonum faciat habentem: sed secundum virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundum virtutes intellectuales, nisi forte secundum solam prudentiam; ergo virtus moralis est melior quam virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem: sed, sicut dicitur in VI Ethic. (cap. 12), *virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem*: ergo virtus moralis est nobilior prudentia quæ est virtus intellectualis circa moralia.

(1) De his etiam supra, quæst. LXI, art. 1 ad 3, et infra, quæst. LXVIII, art. 7 et 8 corp. et 2-2, quæst. XXIII, art. 6 ad 1, et quæst. CXCI, art. 3 corp. et *Sent.* IV, dist. 33, quæst. III, art. 5 corp. et *Virt.* quæst. I, art. 12 corp.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem, virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in I Ethic. (cap. ult.): sed rationale per essentiam est nobilius quam rationale per participationem: ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali (1).

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici majus vel minus dupliciter; uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quam dictari, quod tamen non est melius secundum quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet (qu. LIV, art. 2, et LX, art. 1): unde simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem, quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent *esse* particulare: unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quam morales, quæ perficiunt appetitum. Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra

(1) (Conclusio. *Quamvis habitibus moralibus ratio virtutis magis conveniat, quam habitibus intellectualibus, tamen virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt habitus simpliciter nobiliores quam morales virtutes, quæ appetitum perficiunt, quòd rationis quam appetitus objectum sit nobilius.)*

Virtutes intellectuales censentur simpliciter nobiliores virtutibus moralibus, non tantum in ratione habitus, ut prima facie videtur D. Thomas indicare, sed etiam in ratione virtutis, ut Cajetanus eo loco ex ipsius Divi Thomæ mente concludit. Et ratio est aperta.

dictum est (qu. IX, art. 1), nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quod est principium alicujus actus, cum sit perfectio potentiæ, sequitur etiam quod ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quam virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales sunt magis permanentes quam intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est, quod objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quam objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quod autem virtutes morales sint magis necessariæ ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimo virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quod non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundum eas quodammodo inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est (qu. III, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod secundum virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundum intellectuales virtutes, ea ratione qua appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1, et LVI, art. 3). Unde per hoc etiam non probatur nisi quod virtus moralis sit melior secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propria materia; quod quidem medium determinatur secundum rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in II Ethic. (cap. 6), et in VI, (cap. ult.).

ARTICULUS IV.

Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quam reddere alicui quod ei debetur: sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam: ergo videtur quod liberalitas sit major virtus quam justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso: sed, sicut dicitur Jacobi I. 4, *patientia opus perfectum habet*: ergo videtur quod patientia sit major quam justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 3): ergo magnificat etiam ipsam justitiam; est igitur major quam justitia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1), quod *jus-*

Nam si quæ major perfectio elucet in intellectualibus virtutibus, eam in primis cernitur in ratione, qua illæ differunt a moralibus. Sed hæc ratio non solum contrahit genus habitus, sed etiam genus virtutis: ergo si omnino virtutes intellectuales præstant moralibus, perfectiores erunt intellectuales moralibus, nonmodo ut utræque continentur in genere habitus, sed etiam, ut continentur in genere virtutis.—Secundum quid tamen morales sunt perfectiores, quia non modo efficiunt, ut sui actus sint boni ex proprio objecto, sed etiam ut voluntas, illis bene utatur.

(1) De his etiam supra, art. 1 corp. et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et 2-2, quæst. LVIII, art. 12, et quæst. CXXIII, art. 12, et quæst. CXL, art. 8 et *Sent.* III, dist. 35, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 32, quæst. III, art. 3 corp. et *Virt.* quæst. V, art. 3 corp.

titia sit præclarissima virtutum (1).

Respondeo dicendum, quod virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel minor, vel simpliciter, vel secundum quid. *Simpliciter* quidem dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est (art. 1); et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto, voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet (qu. LV, art. 5, et part. 1, qu LXXX). Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum: unde *justitia est præclarissima virtutum*, ut dicitur in V Ethic. (loc. cit,).

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent. Et ideo fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit in I Rhet. (cap. 9), quod *necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maxime honorant. Hæc quidem in bello*, scilicet fortitudo, *hæc autem*, scilicet justitia *et in bello, et in pace utilis est.*

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subjicit rationi appetitum circa ea quæ immediate ordinantur ad vitam, vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et venereis; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentia dicuntur esse principales etiam dignitate. *Secundum quid* autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quod adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti, sicut substantia est simpliciter dignior accidente; aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantia, inquantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberalitatis oportet quod fundetur super actum justitiæ: non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in II Polit. dicitur (cap. 3.) Unde liberalitas sine justitia esse non posset, quæ secernit suum a non suo, justitia autem potest esse sine liberalitate: unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo; sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideo in hoc est perfectior et major, quia in hac materia extirpat radicem, non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus; quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ, sed etiam ingerit

(1) (CONCLUSIO. *Justitia, cum inter omnes virtutes morales sit rationi propinquior, quia in voluntate consistens ordinat hominem non solum in seipso, sed etiam ad alterum, inter morales præstantissima est; quam in nobilitate fortitudo, et postea temperantia sequitur.)*

Nullam difficultatem habet. Nota ordinem inter virtutes morales. Istæ tres, scilicet justitia, fortitudo, et temperantia, simul cum prudentia, sunt principales etiam dignitate.

se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens, sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum, quod magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in IV Ethic. (cap. 3). Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V.

Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales (1).

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur: sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim in I Ethic. (cap. 2), quod *quales disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquemque addiscere, et usquequo, hæc præordinat*, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 8): cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quod prudentia sit major quam sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quod ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII Physic. (text. 17): sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur: ergo prudentia est major virtus quam sapientia.

3. Præterea, quanto cognitio est perfectior, tanto videtur esse major: sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quam de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in XIV de Trinit. (cap. 14), quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud (Job, XXXVI, 26); *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram:* ergo scientia est major virtus quam sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quam cognitio conclusionum: sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ: ergo intellectus est major virtus quam sapientia.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 7), quod *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1) magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcellit inter objecta omnium virtutum intellectualium; considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph. (cap. 1 et 2). Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus, inde est quod sapientia habet judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia vero circa causam altissimam *impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi,* ut dici-

---

(1) De his etiam supra, quæst. LVII, art. 2 ad 2. et infra, quæst. LXVIII, art. 7 corp. et *Eth.* lib. I, princ. et lib. VI, lect. 6 et 7.

(1) (Conclusio. *Sapientia, cum altissimam causam quæ Deus est, consideret, utque causa superior de omnibus aliis virtutibus intellectualibus judicet, easque omnes ordinet, inter virtutes intellectuales omnium maxima dicit debet).*

Clara est, nota responsiones ad argumenta in quibus aurea doctrina continetur.

tur in VI Ethic. (cap. 7), *maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo.* Unde dicendum est, sicut in eodem libro dicitur (ibid.), quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius e converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse a nemine judicatur*, ut dicitur I ad Corinth. II, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia, sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica, ministra sapientiæ, introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum, quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem, sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vita est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus; ideo actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in I de Anima, (text. 1), *una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem.* Si igitur subjecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in II de Cœlo, (text. 60), quod *magnum est de rebus cœlestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione*; et in I de Partibus animalium, (cap. 5), dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus, quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus.* Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maxime in statu hujus vitæ non potest perfecte advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in I Metaph. (cap. 2). Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum, quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei (1). Et ideo sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

ARTICULUS VI.

Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitiva, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 3), videtur quod fides comparetur ad spem et charita-

(1) Vide quæ dicta sunt in I parte quæst. XLV, art. 5.

(2) De his etiam 2-2, quæst. XXIII, art. 6, et *Quodl.* XXX, art. 4, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. II ad 3, et *Cont. Gent.* lib. II, cap. 43 ad 13, et *Virt.* quæst. II, art. 1 corp. fin. et ad 17, et art. 5 corp. et ad 4 et 1. *Cor.* XIII, lect. 3.

tem, sicut virtus intellectualis ad moralem: sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet (art. 3): ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo: sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem; præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 8), addit enim quemdam motum protensionis, in rem amatam: ergo spes est major charitate.

3. Præterea, *causa est potior effectu*. Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Math. I, in Glossa, quod *fides generat spem, et spes charitatem*: ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit in I ad Cor. XIII, 13; *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3), magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologicæ respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major altera, ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia. Et hoc modo charitas est major aliis; nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto, est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur (I. Joan. IV, 16); *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*.

Ad primum ergo dicendum, quod non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem (1), sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo. Primo quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam, sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quam cognitio; perficitur enim cognitio, secundum quod cognita sunt in cognoscente, dilectio vero secundum quod diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem nobilius est in seipso, quam sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; e converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundo, quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes, sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui

(1) (Conclusio. *Inter omnes theologicas virtutes charitas, quæ propinquius Deum respicit quam cæteræ, excellentissima est).*

Lutherani et Calvinistæ ex suo falso principio de sola fide justificante, inferunt charitatem esse simpliciter inferiorem fide. Aliqui etiam doctores catholici distinguentes in virtutibus *esse moris* et *esse physicum* seu naturæ, dixerunt in esse moris charitatem esse excellentissimam omnium virtutum, at in esse physico fidem excellere. Non solum autem in esse moris; sed etiam in esse naturæ est virtutum omnium præstantissima. Etenim Apostolus comparans charitatem aliis virtutibus, fidei ipsi et martyrio, eamdem omnibus ita præfert, ut sine ea nihil prodesse affirmet. Legatur celeberrimus locus I. Cor. XIII. Idem Apostolus Rom. XIII, 10, scribit: *Plenitudo legis est dilectio*: et Coloss. III, 14; *Super omnia autem hæc charitatem habete, quod est vinculum perfectionis:* et I. Timoth. I, 5; *Finis autem præcepti est charitas*. Christus ipse de dilectione Dei dixit, Matth. XXII, 38: *Hoc est maximum, et primum mandatum*. Quæ omnia tam aperta sunt, ut expositione non indigeant. Sed de hoc in 2-2æ iterum agendum erit.

(1) Ita cod. Tarrac.—Codex Alcat.: *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad charitatem*—Editi: *Quod hoc modo non se habent fides et spes*, etc.

pertinet ad virtutes theologicas, sed solum ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundum illud (Ephes. III, 19); *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.*

Ad secundum dicendum, quod spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quam aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiæ, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est (qu. LXII, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod causa perficiens est potior suo effectu; non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quam anima, ad quam disponit materiam, quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundum scilicet quod una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam.—2.° Utrum virtutes intellectuales.—3.° Utrum fides.—4.° Utrum remaneat spes.—5.° Utrum remaneat aliquid fidei vel spei.—6.° Utrum maneat charitas.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes angelis, ut dicitur Matth. XXII; sed ridiculum est in angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in X Ethic. (cap. 8): ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vita activa: sed vita activa non manet post hanc vitam, dicit enim Gregorius in VI Moral. (cap. 18): *Activæ vitæ opera cum corpore transeunt:* ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo: quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 10): sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eo quod sunt actus organorum corporalium: ergo videtur quod virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est, quod dicitur Sap. I, 15, quod *justitia perpetua est et immortalis* (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 1, et quæst. LXXVIII, art. 6 corp. et 2-2, quæst. LII, art. 3 ad 2, et *Sent.* III, dist. 33, quæst. I, art. 4, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 3, quæst. III, et *Virt.* quæst. V, art. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Quamvis non remaneant morales virtutes post hanc vitam quoad illarum materiam (quia nullus ibi erit concupiscentiæ aut rebus venereis, aut periculis, etc. locus), manebunt tamen in beatis quoad illud quod in ipsis rationis est).*

Doctrina communis est virtutes morales, (sive acquisitæ sive infusæ sint), quoad *habitum* quidem futuras in altera vita, sic ut quæ in voluntate existunt, etiam in anima a corpore separata perseverent, ut justitia, etc.; aliæ vero quæ in appetitu sensitivo sunt,

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XIV, de Trin. (cap. 9), Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in alia vita homines esse beatos *sola cognitione naturæ, qua nihil est melius aut amabilius*, ut Augustinus dicit ibidem, *ea scilicet natura quæ creavit omnes naturas*. Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futura vita existere, tamen alio modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis. Sic igitur dicendum est, quod hujusmodi virtutes morales in futura vita non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum, neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis, neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ. Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissime post hanc vitam, inquantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundum statum illud; et vis appetitiva omnino movebitur secundum ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit, quod *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum; ut prudentiæ sit nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissime inhærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari*. De justitia vero manifestum est (1) quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo; quia etiam in hac vita ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitia, quantum ad communicationes et distributiones, de fortitudine quantum ad terribilia et pericula, de temperantia, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum; ea enim quæ sunt activæ vitæ materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum, quod status post hanc vitam est duplex; unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt a corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem quando animæ iteratò corporibus suis unientur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc sunt; unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantia, inquantum utraque vis perfecte erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in anima, sed solum radicaliter in essentia ipsius, ut in I dictum est (p. I. qu. LXXVII, art. 8); unde nec hujusmodi virtutes

---

tantum maneant in anima separata, quasi in radice et in potentia quadam, quousque in resurrectione corporum, una cum ipsa potentia appetitus sensitivi, actu restituantur. Quoad *actum* vero non habebunt hujusmodi virtutes tunc eamdem rationem, sed quædam tantum similitudo actuum illarum tunc cernetur.—Scito, ait Cajetanus, quod distinctio litteræ de formali, et materiali non est de ipsa essentia virtutis, tota enim remanet, sed de actu ejus, quia non remanet refrænans, aut impellens, vel firmans passiones, quæ sunt materia ejus, sed perficiens appetitum ad sequendam rationem rectam; propterea dicitur, quod erunt quidem ibi virtutes, sed alio modo.

(1) Ita Nicolai, Ant Francus, Vives, et alii.—Romana, Veneta. et aliæ, *manifestius est.*

erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est (ibid.); sed justitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de ea dictum est (in corp.), quod est perpetua et immortalis, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actus, ut prius dictum est (ibid.).

ARTICULUS II.

Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneat post hanc vitam. Dicit enim Apostolus I ad Cor. XIII, 8, quod *scientia destruetur*, et ratio est, quia *ex parte cognoscimus:* sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium, quamdiu hæc vita durat: ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *De qualit.*), quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficile mobilis; non enim de facili amittitur nisi ex aliqua forti transmutatione vel ægritudine: sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem: ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad bene operandum proprium actum: sed actus intellectus non videtur esse post hanc vitam, eo quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in III de Anima, (text. 30); phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis: ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est, quod firmior est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium: sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particularium et contingentium, puta eorum quæ quis fecit vel passus est, secundum illud Luc. XVI, 25; *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala:* ergo multo magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut in I dictum est (p. I, qu. LXXIX, art. 6), quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu *possibili*, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporalium organorum, scilicet imaginativa et memorativa. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideo secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus. Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in III de Anima, (text. 8) dicit, quod *intellectus possibilis est in actu, cum fit singula, sicut sciens;*

(1) De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 2, et *Sent.* II, dist. 6, art. 4 ad 3, et dist. 34, art. 5, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 21, et *De Malo*, quæst. II, art. 12, et *Opusc.* II, cap. 118.

(1) (Conclusio. *Virtutes intellectuales post hanc vitam in hominibus manent secundum id quod est in ipsis formale, videlicet intelligibiles species in intellectu servatas; non manent autem quoad materiale, scilicet ipsa phantasmata).*

Intellectuales virtutes, quoad substantiam quidem post hanc vitam permanebunt; nam perseverabunt in mente habitus ipsi et species intelligibiles. Non retinebunt autem eumdem modum operationis, quoad phantasiæ usum, quo in hac vita adjuvatur operatio virtutum intellectualium, ut docetur in textu. Vide quæ notata sunt in I. parte, qu. LXXXV, usque ad LXXXIX.

cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu. Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur locus specierum, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vita, applicando ad ipsa species intelligibilis, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXV, art. 1 et 2), corrupto corpore corrumpuntur. Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales: unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est (art. præc.).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientia, et quantum ad modum intelligendi; quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum, quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata, non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum, quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXIX, art. 1), et sic scientia manet; non tamen secundum eumdem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est (art. præc.).

ARTICULUS III.

Utrum fides maneat post hanc vitam (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia: sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est (art. præc.): ergo et fides.

2. Præterea, I. ad Cor. III, 11, dicitur; *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu: sed sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur: ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum: sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfecta; sicut in angelo simul potest esse cognitio *verspertina* cum cognitione *matutina;* et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum: ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, II ad Cor. V, 6; *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem:* sed illi qui sunt in gloria, non peregrinantur a Domino, sed sunt ei præsentes: ergo fides non manet post hanc vitam in gloria (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 5, et 2-2, quæst. IV, art. 4 ad 1, et quæst. XVIII, art. 2 corp. fin. et quæst. VII, art. 3 ad 3, et *Sent.* III, dist. 31, art. 1, quæst. II et III, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 5 ad 6 fin. et *Virt.* quæst. V, art. 4 ad 10.

(2) (CONCLUSIO. *Cum fides sit qua quis credit quod non videt, beatus autem id videat quo beatificatur, impossibile sim-*

Respondeo dicendum, quod oppositio est per se et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, inquantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum, in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in v Physic. (text. 19). Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum, quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublata, tollitur species rei; sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque vero imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, inquantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remota, nihilominus substantia rei remanet.

Manifestum est autem quod imperfectio cognitionis est de ratione fidei; ponitur enim in ejus definitione: fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. XI, 1, et Augustinus dicit (trac. 40 in Joan.) *Quid est fides? Credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet, et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei: unde manifestum est, quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulterius considerandum est, utrum simul possit esse cum cognitione perfecta; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfecta Est igitur considerandum, quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter; uno modo ex parte *objecti* cognoscibilis; alio modo ex parte *medii*: tertio modo ex parte *subjecti*. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in angelis. Nam cognitio *matutina*

---

pliciter est illam simul cum beatitudine in eodem permanere subjecto).

Duplex hujus articuli sensus est. Prior, an illa cognitio quæ nunc dicitur fides, maneat in patria secundum substantiam, manensque eadem numero, fiat perfecta et clara; ita ut cognitio qua hic Deus cognoscitur per fidem, et ea qua post hanc vitam cognoscitur per speciem, sit una, tantum differens accidentaliter, scilicet quod nunc sit imperfecta et inevidens, illic vero perfecta et evidens: sicut eadem manet substantia hominis in ætate virili quæ fuit in puerili, remota solum imperfectione. Posterior, an dato quod cognitio quæ modo est fides, non possit manens eadem, fieri perfecta visio, saltem hoc fiat, quod in eodem subjecto simul maneat fides cum clara et intuitiva Dei visione quæ est in patria. Juxta priorem sensum negativa responsio est indubitata, quia unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam; fides autem et clara Dei visio sunt conditiones specie inter se differentes. Juxta posteriorem responderi potest affirmative; quia lumen majus non extinguit minus, et ita lumen gloriæ non extinguit lumen fidei. His non obstantibus, S. Thomas censet impossibile esse quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto. Hæc autem opinio cum quadam restrictione tenenda est, nam circa idem objectum dari simul possunt fides et etiam notitia evidens, ut in 2-2æ qu. 1, videbimus.

est de rebus secundum quod habent esse in Verbo, cognitio autem *vespertina* est de iis, secundum quod habent esse in propria natura, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte vero medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliqua conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte vero subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione *opinionis* est, quod accipiatur unum cum formidine alterius oppositi, unde non habet firmam inhæsionem: de ratione vero *scientiæ* est, quod habeat firmam inhæsionem cum visione intellectiva, habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. *Fides* autem medio modo se habet, excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæsionem, deficit vero a scientia in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem, quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est; quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio, sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto: potest enim unus homo cognoscere eamdem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quod beatificatur, ut supra dictum est (qu. III, art. 8). Unde manifestum est, quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, quia non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum, quod fides est fundamentum quantum ad id quod habet de cognitione; et ideo, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quæ supra dicta sunt (in corp.)

ARTICULUS IV.

Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales: sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. 9): ergo multo magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor: sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in sæculum, et in damnatis timor pœnarum; ergo spes pari ratione potest permanere.

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XVIII, art. 2, et *Sent.* III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. II, et *Virt.* quæst. IV, art. 4.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium: sed in beatis est desiderium futuri boni, et quantum ad gloriam corporis quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litter. (cap. 35), et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli. XXIX, 29, *Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient*; et I. Petr. I, 12, dicitur; *In quem desiderant angeli prospicere*: ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, Rom. VIII, 24; *Quod videt quis, quid sperat?*: sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum: ergo non sperant (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto opposita perfectione perfecto; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti, est enim *actus existentis in potentia, inquantum hujusmodi*. Unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus; non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione diximus (qu. XL, art. 1 et 2): et ideo, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi forte ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est timor; *servilis* et *filialis*, ut infra dicetur (2-2, qu. XIX, art. 2). Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloria, nulla possibilitate ad pœnam remanente. Timor vero filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum, et quantum ad hunc actum manet, et timere separationem ab ipso, et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim a Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud (Prov. I, 33); *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato*. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est (qu. XL, art. 1); et ideo timor qui remanet in gloria, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quam in beatis spes gloriæ, quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successione secundum quamdam æternitatis

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum spes sit qua id speramus quod non habemus, in patria vero omne quod speravimus, jam habeamus, impossibile est post hanc vitam in statu gloriæ spem permanere.*)

Juxta sententiam S. Thomæ, Scoti, S. Bonaventuræ, Valentiæ, et aliorum, spes, quæ est virtus theologica, non manet in beatis. Et ratio patet in textu. Hanc doctrinam jam tradiderunt Patres. Ita S. Joannes Chrysostomus; *cessat fides et spes quando advenerint bona credita et sperata*. Et S. Anselmus: *Fides cessabit, et spes finem habebit, sola vero charitas in æternum perseverabit*. Idem docet Benedictus XI, in Extrav. *Benedictus Deus. Visio hujusmodi, idest divinæ essentiæ, ejusque fruitio actum fidei, et spei in eis, scilicet beatis, evacuat; prout fides, et spes proprie theologicæ sunt virtutes, etc. Quicumque autem deinceps prædictarum nostrarum determinationum, ac singularium ipsarum, contrarium scienter, et pertinaciter tenere, conferre, prædicare, docere aut defendere verbo, vel scripto præsumpserit, contra eum, sicut contra hæreticum, modo debito procedatur.*

participationem, in qua non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est proprie timor; nam, sicut supra dictum est (qu. XLII, art. 2), timor nunquam est sine aliqua spe evasionis, quæ omnino in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dicta (in corp. et qu. XXXIII, art. 2). Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, proprie loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est (qu. XL, art. 1). Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non proprie dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non proprie dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V.

Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. Remoto enim eo quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. de Causis, (prop. 1), quod *remoto rationali remanet vivum, et remoto vivo, remanet ens*: sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica: ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud (Eph. I, 18); *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*: sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur (Psalm. XXXV, 10); *In lumine tuo videbimus lumen*; lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguitur, claritate solis superveniente: ergo videtur quod ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quod subtrahitur materia; potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissa pecunia, sed actum habere non potest: objectum autem fidei est veritas prima non visa: ergo, hoc remoto per hoc quod videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est, quod fides est quidam habitus simplex: simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet: cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est (art. 3), videtur quod totaliter tollatur (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 31, quæst. II, art. 1, quæst. I et III, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et *Virt.* quæst. V, art. 44 ad 10.

(1) (CONCLUSIO. *Nihil omnino spei remanere in gloria potest; fidei vero aliquid remanet, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere, ipsa videlicet cognitio.*)

Clare patet in littera. Vide notas præcedentium articulorum. Num et qua ratione cesset in patria habitus fidei optime explicat Cajetanus hoc loco.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma, et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Quod quidem, si sic intelligatur quod maneat non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio, spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quod eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patria, hoc est omnino impossibile. Non enim, remota, differentia alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero, sicut remota differentia constitutiva albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque vero nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero, differentia remota, sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remota forma. Genus enim et differentia non sunt partes speciei, alioquin non prædicarentur de specie (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materia et forma in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus. Sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia vero ab eo quod est sicut forma, species vero ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam, animal autem dicitur, quod habet naturam sensitivam, rationale, quod habet intellectivam, homo vero, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quod cum differentia non sit nisi designativa generis, remota differentia, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quod eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet, quod nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patria, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum, quod remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum: unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideo convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideo frustra talis habitus remaneret.

(1) In aliis edit., paucis tamen, deest: *Alioquin non prædicarentur de specie.*

ARTICULUS VI.

Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non maneat post hanc vitam in gloria, quia, ut dicitur I. Corinth. XIII, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte*

(1) De his etiam infra, quæst. III, art. 3 ad 2, et *Sent.* III, dist. 31, quæst. II, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et *Virt.* quæst. II, art. 12 ad 20.

est, id est, quod est imperfectum: sed charitas viæ est imperfecta: ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta: sed objectum amoris est bonum apprehensum: cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quod non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis (1) per continuum augmentum: sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantumcumque augeatur: ergo videtur quod charitas viæ non remaneat in patria.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. Corinth. XIII, 8; *Charitas nunquam excidit* (2).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 3) quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil probibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea, perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum, quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo, quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei: unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum, quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via et in patria; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum, quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in IX Ethic. (cap. 5); Deus autem quanto perfectius cognoscitur, tanto perfectius amatur.

(1) An legi debet; *perfectioris?*

(2) (Conclusio. *Cum charitas sit virtus perfecta, nullam in sui ratione imperfectionem continens, eam in gloria permanere haud dubium est.)*

Clara est, et bene probatur. Nota vero quod charitas sive quoad habitum sive quoad actum, una eademque est specie in via et in patria. Ratione ta-

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS.—(In octo articulos divisa).

Consequenter considerandum est de donis.

Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum dona differant a virtutibus.—2.° De necessitate donorum.—3.° Utrum dona sint habitus.—4.° Quæ, et quod sint.—5.° Utrum dona sint connexa.—6.° Utrum maneant in patria.—7.° De comparatione eorum ad invicem.—8.° De comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS I.

Utrum dona differant a virtutibus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur a virtutibus. Gregorius enim in I Moral. (cap. 12), exponens illud Job I: *Nati sunt ei septem filii*, dicit: *Septem no-*

bis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis Sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur; et inducit illud quod habetur Isa. XI, 1; *Requiescet super eum spiritus.... intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritus Sancti dona: ergo septem dona Spiritus Sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus in libro I de Quæstionibus Evangelii, (qu. 8), exponens illud quod habetur Matth. XII; *Tunc vadit, et assumit septem alios Spiritus*, etc. dicit: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus Sancti*, id est, septem donis: sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis: ergo dona non distinguuntur a virtutibus communiter dictis

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*, etc.; similiter definitio doni convenit virtutibus infusis, est enim donum *datio irreddibilis*, secundum Philosophum in IV Top. (cap. 4): ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur inter dona, sunt virtutes; nam, sicut supra dictum est (qu. LVII, art. 2), sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet: pietas autem species est justitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis: ergo videtur quod dona et virtutes non distinguantur.

Sed contra est, quod Gregorius (loc. cit.) distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job a tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et in II Moral. (cap. 26) distinguit eadem septem dona a quatuor virtutibus cardinalibus quas dicit significari per quatuor angulos domus (1).

Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est (qu. LV, art. 3 et 4): ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio, ut donum, esse perfectivum alicujus ad bene operandum, præsertim cum supra dixerimus (qu. LXIII, art. 3), quod virtutes quædam nobis sunt infusæ a Deo. Unde secundum hoc donum a virtute distingui non potest: et ideo quidam posuerunt quod dona

men status, multæ desunt charitati in via perfectiones, quæ tribuendæ sunt charitati in patria. Hæc igitur simpliciter perfectio dicenda est. Vide Mazzella, de Virtutibus infusis, Disput. VI, art. 6.

(1) (CONCLUSIO. *Virtutes a donis sic distinguuntur, quod dona sunt quidam habitus hominem perficientes ad hoc, ut instinctum atque motionem Spiritus Sancti prompte sequatur; virtutes autem sunt habitus hominem perficientes ad hoc, ut imperium atque motionem rationis prompte sequatur.)*

Doni vocabulum diversis modis accipitur in Sacris Litteris.—1 Communiter pro quocumque munere divinitus concesso hominibus, ut Jacobi I, 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est, descendens a Patre luminum*. Juxta eamdem acceptionem virtus ipsa fidei dicitur *Dei donum*, Ephes. II. 8.; et alibi aliæ virtutes.—2. Accipitur pro quibusdan divinis numeribus, quæ proprie dici solent gratiæ gratis datæ, et tribuuntur quibusdam hominibus, ut efficacius aliorum saluti spirituali prodesse queant: unde legitur I. Cor. XII, 7. seqq. *Unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ*, etc.—3. Dona in Scripturis dicuntur peculiari ratione ornamenta quædam spiritualia, quibus creduntur affici justi: sicut enim Christus Dominus cujus imagini justos oportet *esse conformes* (ad Rom. VIII.) illis ornatus fuit, ita ad eos etiam accommodant Sancti Patres locum illum Isaiæ XI, 2,

non essent a virtutibus distinguenda (1).

Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore. Unde alii dixerunt dona a virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut e converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia, scientia, intellectus, et consilium*, et tria ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo, pietas et timor*, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis, virtutes vero, secundum quod est facultas voluntatis; quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam, alias vero in vi appetitiva, vel affectiva. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitiva, et omnia dona in ratione.

Quidam vero considerantes quod Gregorius dicit in II Moral. (cap. 26), quod *donum Spiritus Sancti, quod in mente sibi subjecta format prudentiam, temperantiam, justitiam et fortitudinem, eamdem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt quod virtutes ordinantur ad bene operandum, dona vero ad resistendum tentationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes tentationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus, unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipue patet de charitate, de qua dicitur (Cant. VIII, 7); *Aquæ multæ non potuerunt extinguere charitatem.*

Alii vero considerantes, quod ista dona traduntur in Scriptura, secundum quod fuerunt in Christo, ut patet (Isa. XI), dixerunt quod virtutes ordinantur simpliciter ad bene operandum; sed dona ordinantur ad hoc, ut per ea conformemur Christo, præcipue quantum ad ea quæ passus est, quia in passione ejus præcipue hujusmodi dona resplenduerunt. Sed hoc etiam non videtur esse sufficiens, quia ipse Dominus præcipue nos inducit ad sui conformitatem, secundum humilitatem et mansuetudinem (Matth. XI, 29); *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*, et secundum charitatem (Joan. XV, 12); *Diligatis invicem, sicut dilexi vos.* Et hæ etiam virtutes præcipue in passione Christi resplenduerunt.

Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturæ, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur (Isa. XXI, 2); *Requiescet super eum spiritus sapientiæ et intellectus*, etc. Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista

---

seq. *Et requiescet super eum... Spiritus sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis, et replevit eum Dominus Spiritu timoris Domini.* Quo loco commemorantur a Propheta ea dona, de quibus propriè disputatio præsens instituitur. Scotus cum aliis censet dona non distingui reipsa a tribus virtutibus theologicis et quatuor cardinalibus; sed esse has ipsas virtutes, inquantum divinitus conceduntur hominibus, ita ut differentia inter dona et virtutes tantum sit secundum rationem formalem; sed theologi communius sequuntur sententiam S. Thomæ in littera expositam.

(1) Scotistæ negant dona a virtutibus distingui, et eorum sententiam Sylvius reputat probabilem. Doctrina quoque contraria quam B. Thomas hic propugnat est æque probabilis, et eam tenent præter Cajetan. Conrad. Medin., Bonaventura, Richardus (Sent III, dist. 34), Henricus Gand. (quodlib. quæst. XXIII), Antonius (p. 4, tit. 10, cap. 2), Valentia (tom. II, disp. 5, quæst. VIII). Tannerus (disp. III, quæst. 6), etc.

septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens; unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est (qu. IX, art. 4 et 6); et etiam Philosophus dicit hoc in cap. de Bona fortuna (1). Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et hæc est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a doctore. Manifestum est autem, quod virtutes humanæ perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur (Isa. L, 5); *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii*; et Philosophus etiam dicit in cap. de Bona Fortuna, quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliare secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio*, quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis; habent tamen aliquid superveniens (1) rationi communi virtutis, inquantum sunt quædam divinæ virtutes perficientes hominem inquantum est a Deo motus. Unde et Philosophus in VII Ethic. (cap. 1) supra virtutem communem ponit quamdam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri.

Ad secundum dicendum, quod vitia, inquantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus; inquantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis. Idem enim contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur.

Ad tertium dicendum, quod definitio illa datur de virtute secundum communem modum virtutis. Unde si volumus definitionem restringere ad virtutes, prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*, intelligendum est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici *id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius*, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus.

Ad quartum dicendum, quod sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum secundum quod operatur ex instinctu divino. Et similiter dicendum est de aliis (2).

---

(1) Scilicet cap. 8, libri VII, *Magnorium Moralium*, a principio.

(1) Ita cum cod. aliisque editis passim.—Codex Tarrac., *supereminens*.

(2) Utrum dona actualiter operentur ad omnes virtutum actus ex gratia Spiritus Sancti procedentes, an ad aliquos dumtaxat, dicendum est probabiliter, quod solum ad aliquos; nam *dona perficiunt hominem ad altiores actus*, ut in fine corporis dicitur. Unde qu. LXX, art. 2, ait quod *beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis, magis attribuuntur donis quam virtutibus*.

ARTICULUS II.

Utrum dona sint homini necessaria ad salutem (1).

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod dona non sint necessaria homini ad salutem (2). Dona enim ordinantur ad quamdam perfectionem ultra communem perfectionem virtutis: non autem est homini necessarium ad salutem, ut hujusmodi perfectionem consequatur, quæ est ultra communem statum virtutis, quia hujusmodi perfectio non cadit sub præcepto, sed sub consilio: ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

2. Præterea, ad salutem hominis sufficit quod homo se bene habeat et circa divina, et circa humana: sed per virtutes theologicas homo se habet bene circa divina, per virtutes autem morales circa humana: ergo dona non sunt homini necessaria ad salutem.

3. Præterea, Gregorius dicit in II Moral. (cap. 26), quod *Spiritus Sanctus dat sapientiam contra stultitiam, intellectum contra hebetudinem, consilium contra præcipitationem, fortitudinem contra timorem, scientiam contra ignorantiam, pietatem contra duritiam, humilitatem contra superbiam*: sed sufficiens remedium potest adhiberi ad omnia ista tollenda per virtutes: ergo dona non sunt necessaria homini ad salutem.

Sed contra, inter dona summum videtur esse sapientia, infimum autem timor: utrumque autem horum necessarium est ad salutem, quia de sapientia dicitur (Sap. VII, 28); *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*, et de timore dicitur (Eccli. I, 28); *Qui sine timore est, non poterit justificari*: ergo etiam alia dona media sunt necessaria ad salutem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quædam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum. Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius Spiritus Sancti instinctus, per consequens est necessarium donum. Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo: primo quidem naturali perfectione, secundum scilicet lumen naturale rationis; alio autem modo quadam supernaturali perfectione per virtutes theologicas, ut dictum est supra (qu. LXII, art. 1). Et quamvis hæc secunda perfectio sit major quam prima, tamen prima perfectio perfectiori modo habetur ab homine quam secunda. Nam prima habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta; imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam, aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur; sed id quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum po-

---

(1) De his etiam infra, art. 3 ad 1 et 3.

(2) Saltem absoluta necessitate qualis illa est, sine qua finis non habetur, et quæ proinde appellatur etiam *necessitas ad esse*; sicut per oppositum necessitas congruentiæ appellatur dumtaxat *necessitas ad bene esse;* de qua hic non quæritur. (Nicolai).

(1) (Conclusio. *Dona Spiritus Sancti sunt homini necessaria, ut iis a Deo ad finem supernaturalem consequendum efficaciter moveatur.)*

Affirmat S. Doctor, dona esse necessaria ad salutem, et præcipua ratio est quia salutis causa hominibus tribuuntur. Revera id quod universe ad salutem omnibus tribuitur, constitutum est aliqua lege Dei ordinaria, atque adeo ex ea lege est necessarium ad salutem. Alias rationes habet in textu.

test illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinæ, potest per se operari, sed discipulus ejus, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari nisi ab eo instruatur. Sic igitur quantum ad ea quæ subsunt humanæ rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini, homo potest operari, per judicium rationis; si tamen etiam in hoc homo adjuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis. Unde secundum philosophos, non quicumque habebat virtutes morales acquisitas, habebat virtutes heroicas vel divinas.

Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus Sancti, secundum illud (Rom. VIII, 14); *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt..... et hæredes*, et (Psalm. CXLII, 10) dicitur; *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in hæreditatem illius terræ beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu Sancto. Et ideo ad illum finem consequendum necessarium est homini habere donum Spiritus Sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia præcedunt præcepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

Ad secundum dicendum, quod per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, ratione jam dicta (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod rationi humanæ non sunt omnia cognita neque omnia possibilia, sive accipiatur ut perfecta perfectione naturali, sive accipiatur ut perfecta theologicis virtutibus; unde non potest quantum ad omnia repellere stultitiam et alia hujusmodi, de quibus ibi fit mentio. Sed ille cujus scientiæ et potestati omnia subsunt, sua motione ab omni stultitia et ignorantia et hebetudine et duritia et cæteris hujusmodi nos tutos reddit: et ideo dona Spiritus Sancti, quæ faciunt nos bene sequentes instinctum ipsius, dicuntur contra hujusmodi defectus dari.

ARTICULUS III.

Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus Sancti non sint habitus. Habitus enim est qualitas in homine manens; est enim *qualitas difficile mobilis*, ut dicitur in Prædicamentis (cap. De qualit.): sed proprium Christi est quod dona Spiritus Sancti in eo requiescant, ut dicitur (Isa. XI) et Joan. I, 33, dicit; *Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat.* Quod exponens Gregorius in II Moral. (cap. 27), dicit: *In cunctis fidelibus Spiritus Sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

2. Præterea, dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei, sicut dictum est (art. 1 et 2): sed inquantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.

3. Præterea, sicut dona Spiritus Sancti sunt ex inspiratione divina, ita donum prophetiæ: sed prophetia non est habitus; non enim spiritus prophetiæ adest prophetis semper, ut Grego-

rius dicit in prima hom. super Ezechiel: ergo neque etiam dona Spiritus Sancti sunt habitus.

Sed contra est id quod Dominus dicit discipulis de Spiritu Sancto loquens (Joan. XIV, 17); *Apud vos manebit, et in vobis erit.* Spiritus autem Sanctus non est in hominibus absque donis ejus: ergo dona ejus manent in hominibus: ergo non solum sunt actus vel passiones, sed etiam habitus permanentes (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), dona sunt quædam perfectiones hominis, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum Spiritus Sancti. Manifestum est autem ex supra dictis (qu. LVI, art. 4, et LVIII, art. 1), quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam, secundum quod participat aliqualiter rationem, inquantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum Sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad prompte obediendum rationi. Unde et dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibidem solvit dicens quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus Sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.* Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est (art. 2): unde quantum ad ea Spiritus Sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum, quod prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem: salutis: unde non est simile.

(1) (CONCLUSIO. *Quia homo sic a Spiritu Sancto agitur, ut etiam ipse agat, inquantum est liberi arbitrii, necessarium est dona Spiritu Sancti habitus esse, quibus homo perficitur ad prompte Spiritui Sancto obediendum.)*

Bene probatur in littera; et hæc sententia S. Doctoris communissime sequitur a theologis.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. In illa enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet sapientia, intellectus, scientia, et consilium, quod pertinet ad prudentiam, nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet pietas, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet fortitudinis donum, nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam: ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ: sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo: ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maxime ordinant nos ad Deum: cum ergo dona perficiant hominem, secundum quod movetur a Deo, videtur quod debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

(1) De his etiam 2-2, quæst. VIII, art. 6, et *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 2 et dist. 35, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Isa XI, lec. 2

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et eo delectatur: amor autem, spes et delectatio sunt passiones condivisæ timori: ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur sapientia, quæ regit ipsum, fortitudini autem consilium, pietati vero scientia: ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum: inconvenienter ergo septem dona Spiritus Sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, Isaiæ XI (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitiva. Ratio autem est speculativa et practica; et in utraque consideratur apprehensio veritatis quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per intellectum, practica vero per consilium: ad recte autem judicandum speculativa quidem per sapientiam, practica vero per scientiam perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per pietatem; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per fortitudinem contra timorem periculorum; contra concupiscentiam vero inordinatam delectabilium per timorem, secundum illud Prov. XV, 27; *In timore Domini declinat omnis a malo*, et Psal. XVIII, 120; *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui.* Et sic patet quod hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quam morales.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) [Conclusio. *Septem sunt Spiritus Sancti dona, quibus homo tam in ratione quam in appetitu perficitur ad virtutum opera consummanda; donum scilicet sapientiæ, intellectus, consilii, fortitudinis, scientiæ, pietatis et timoris.*]

Septenarius numerus donorum Spiritus Sancti constat ex Isaia XI, 2: *Et requiescet super eum... Spiritus sapientiæ et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum Dominus Spiritu timoris Domini.* Eodem numero ac ordine, ac Isaias, dona illa recensent Sancti Patres, Ambrosius lib. V. de Spir. Sancto, cap. 20, Hieronymus in cap. XI, Isaiæ, Augustinus lib. II. de Doctr. Christ. cap. 7. aliique. Potest autem ille numerus sic declarari: Spiritus Sanctus aut intellectum movet, aut appetitum: si intellectum, vel perficit eum quantum ad apprehensionem, ut divina bene capiat ac penetret, et ad hoc est donum intellectus; vel perficit quantum ad judicium, quo homo statuat qua ratione erga res omnes tam divinas quam humanas easque sive in generali sive in particulari se habere debeat; et si quidem perficiat in generali circa res divinas, ad hoc est donum sapientiæ; si generatim circa res humanas, est donum scientiæ; si circa particularia agibilia, est donum consilii. Quod si Spiritus Sanctus moveat appetitum, vel eum perficit in his quæ sunt ad alterum, et ad hoc est donum pietatis; vel in his quæ sunt ad seipsum, idque vel ut nulla difficultate retrahatur a prosecutione boni ardui, et est donum fortitudinis; vel ut illicitas delectationes respuat, et est donum timoris. Hanc distributionem colligimus partim ex præsenti articulo, partim ex articulo 6. quæst. VIII in 2-2. Unde consequens est quatuor esse dona, quæ pertinent ad intellectum, scilicet sapientiæ, scientiæ, intellectus, et consilii; tria vero quæ ad appetitum, scilicet pietatis, fortitudinis, et timoris.

dona Spiritus Sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad bene vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilium, sed factibilium, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 4). Potest tamen etiam dici quod quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum Sanctum, qui est principaliter movens, non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dum ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem, ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum, quod nomen justitiæ imponitur a rectitudine rationis, et ideo nomen virtutis est convenientius quam nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei pietas nominatur, ut Agustinus dicit in X de Civ. Dei (cap. 1): et ideo convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

Ad tertium dicendum, quod animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem: unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum, quod amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quod Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et ideo non est nomen virtutis theologicæ, sed doni quod eminentius retrahit a malis quam virtus moralis.

Ad quintum dicendum, quod per sapientiam dirigitur et hominis intellectus, et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquam directivo, ex parte quidem intellectus donum intellectus, ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipue sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V.

Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus, I. Cor. XII, 8; *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum:* sed sapientia et scientia inter dona Spiritus Sancti computantur: ergo dona Spiritus Sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, Augustinus dicit in XIV de Trin. (cap. 1), quod *scientia non polleant fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide:* sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris: ergo videtur quod dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius in I Moral. (cap. 15), dicit quod *minor est sapientia, si intellectu careat, et valde inu-*

(1) De his etiam 2-2, quæst. XIX, art. 9 corp. et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 3, et *Sent.* III, dist. 36, art. 5, et *Virt.* quæst. V, art. 2 ad 6, et I, *Cor.* III.

tilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat; vile est consilium (1) *cui opus fortitudinis deest, et valde fortitudo destruitur* (2), *nisi per consilium fulciatur; nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit.* Ex quibus videtur quod unum donum possit sine alio haberi: non ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa.

Sed contra est, quod ibidem Gregorius præmittit dicens: *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quod semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus Sancti: ergo dona Spiritus Sancti sunt connexa per hoc quod se invicem reficiunt (3).

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra (art. 3), quod sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparatione ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem. Spiritus autem Sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. v, 5; *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam. Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentia, ita dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habeat, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quod sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat intantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientia et scientia; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus Sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quod hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de scientia, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientia prædicto modo accepta, secundum quod est gratia gratis data, quod patet ex hoc quod subdit; *Aliud enim est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ nonnisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum, quod sicut uno modo connexio virtutum cardi-

---

(1) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et edit. passim.—Nicolai, *nec utile est consilium.*—Alii, *inutile est consilium.*

(2) Ita cum Gregorio Mss.—Editi plures, *destituitur.*

(3) (Conclusio. *Sicut nostra ratio per prudentiam perficitur, ita per charitatem Spiritus Sanctus in nobis habitat: unde manifestum est dona Spiritus Sancti in charitate connexa esse, sicuti virtutes morales in prudentia connectuntur).*

Docet omnia hujusmodi dona esse connexa in charitate, non quia charitas proprie pendet ex illis, sed quoniam nullum eorum habetur sine charitate, per quam, cum Spiritus Sanctus menti unitur, omnia dona simul eidem menti infundit, sicut fuit in Christo Domino. Et ob hoc, virtutes theologicæ ac præsertim charitas, antecellunt donis, quia nimirum dona ex illis, tamquam ex fonte et radice procedunt.

nalium probatur per hoc quod una earum perficitur quodammodo per aliam, ut supra dictum est (qu. LXV, art. 1), ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quod unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens: *Valde singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragelur.* Non ergo datur intelligi quod unum donum possit esse sine alio; sed quod intellectus, si esset sine sapientia, non esset donum, sicut temperantia, si esset sine justitia, non esset virtus.

ARTICULUS VI.

Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dona Spiritus Sancti non maneant in patria. Dicit enim Gregorius in II Moral. (cap. 26), quod *Spiritus Sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem:* sed in patria non erunt aliqua tentamenta, secundum illud Is. XI, 9: *Non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo:* ergo dona Spiritus Sancti non erunt in patria.

2. Præterea, dona Spiritus Sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est (art. 3), frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorumdam donorum in patria esse non possunt; dicit enim Gregorius in I Moral. (cap. 15), quod *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ.* Hæc autem non competunt statui patriæ: ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

(1) De his etiam 2-2, quæst. VIII, art. 7, et part. III, quæst. VII, art. 5 ad 3. et *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 3, et dist. 35, quæst II, art, 2. quæst. III, et art. 4, quæst. III.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vita contemplativa, ut sapientia et intellectus, quædam in vita activa, ut pietas et fortitudo: sed activa vita cum hac vita terminatur, ut Gregorius dicit in VI Moral. (cap. ult.). ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritus Sancti.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in libro de Spiritu Sancto, (I, cap. 20). *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cujus non brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu* (1).

Respondeo dicendum, quod de donis dupliciter possumus loqui; uno modo quantum ad essentiam donorum, et sic perfectissime erunt in patria, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est, quia dona Spiritus Sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus Sancti, quod præcipue erit in patria, quando *Deus erit omnia in omnibus,* ut dicitur I. Cor. XV, 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo. Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsenti habent operationem circa aliquam materiam, circa

(1) (CONCLUSIO. *Dona Spiritus Sancti quoad ipsorum materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria; remanebunt autem, idque perfectissime, quantum ad essentiam donorum, quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus Sancti motionem perfectissime sequetur.)*

Intelligendum est, habitus donorum permansuros in altera vita, quoniam sunt ornamenta quædam præstantiora virtutibus moralibus, quas jam diximus, quoad habitum mansuras. Actus vero non manebunt ejusdem rationis, sed succedent alii præstantiores, qui erunt similes secundum aliquam analogiam, eo modo quo supra dictum est de actibus virtutum moralium.

quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et secundum hoc non manebunt in patria, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est (qu. LXVII, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur ibi de donis secundum quod competunt statui præsenti, sic enim donis protegimur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritus Sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius in singulis donis ponit aliquid quod transit cum statu præsenti, et aliquid quod permanet in futuro. Dicit enim (loco cit.), quod *sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit*; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit, quod *in eo quod audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat*, quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Jerem. XXXI, 34, sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit, quod *prohibet esse præcipitem*, quod est necessarium in præsenti, et iterum quod *ratione animum replet*, quod est necessarium etiam in futuro. De fortitudine vero dicit, quod *adversa non metuit*, quod necessarium in præsenti, et iterum quod *confidentiæ cibos apponit*, quod permanet etiam in futuro. De scientia vero unum tantum ponit, scilicet quod *ignorantiæ jejunium superat*, quod pertinet ad statum præsentem; sed quod addit, *In ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate vero dicit, quod *cordis viscera misericordiæ operibus replet*, quod quidem secundum verba pertinet tantum ad statum præsentem, sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus, pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore vero dicit, quod *premit mentem, ne de præsentibus superbiat*, quod pertinet ad statum præsentem, et quod *de futuris cibo spei confortat*, quod etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem, sed potest etiam ad statum futurum pertinere, quantum ad confortationem de rebus hic speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII.

Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ XI (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod dignitas donorum non attendatur secundum enumerationem qua enumerantur Isa. XI. Illud enim videtur esse potissimum in donis quod maxime Deus ab homine requirit: sed maxime requirit Deus ab homine timorem; dicitur enim Deuter. X, 12; *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach. I, 6 dicitur; *Si ego Dominus, ubi timor meus?*: ergo videtur quod timor, qui enumeratur ultimo, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus I. Timoth. IV, 8, quod *pietas ad omnia utilis est*: sed bonum universale præfertur particularibus bonis: ergo *pietas*, quæ penultimo enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit judicium hominis, consilium autem ad inquisitionem pertinet: sed judicium præeminet inquisitioni: ergo scientia

(1) De his etiam Isa. XI, lect. 2.

est potius donum quam consilium, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem; sed ratio est eminentior quam vis appetitiva: ergo et scientia est eminentius donum quam fortitudo, quæ tamen primo enumeratur: non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I de Serm. Dom. in monte, (cap. 4): *Videtur mihi septiformis operatio Spiritus Sancti, de qua Isaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere,* de quibus fit mentio Math. v, *sed interest ordinis; nam ibi* (scilicet in Isaia) *numeratio ab excelsioribus cœpit, hic vero ab inferioribus* (1).

Respondeo dicendum, quod dignitas donorum dupliciter potest attendi; uno modo simpliciter, scilicet per comparationem ad proprios actus, prout procedunt a suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparationem ad materiam. Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparationis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est (art 3): unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus, et scientia, prudentiæ et arti, ita tamen quod sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus. Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quod sapientia et intellectus omnibus præferuntur; partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quod consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad primum ergo dicendum, quod timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quod sit cæteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis, ut aliquis recedat a malo, quod fit per timorem, ut dicitur (Proverb. XVI), quam quod operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum, quod pietas non comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de qua præmittit quod *ad modicum utilis est.*

Ad tertium dicendum, quod scientia etsi præferatur consilio ratione judicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ; nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in III (Ethic. cap. 3) sed judicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum, quod dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparationem ad actus, prout egrediuntur a potentiis; ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet con-

(1) (CONCLUSIO. *Donorum dignitas, ordini qui apud Isaiam est, respondet: idque partim simpliciter, quo modo sapientia et intellectus omnibus præferuntur, partim secundum ordinem materiæ, quo modo consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.)*

In dignitate donorum sapientia semper tenet primum locum, timor autem ultimum. De dignitate cæterorum non omnes consentiunt.

silium et fortitudo in arduis locum habent, scientia autem et pietas etiam in communibus: et ideo consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes sint præferendæ donis (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in XV de Trinit. (cap. 18), de charitate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum Sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.* Sed charitas est virtus: ergo virtus est potior donis Spiritus Sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter videntur esse potiora: sed virtutes sunt priores donis Spiritus Sancti; dicit enim Gregorius in II Moral. (cap. 26), quod *donum Spiritus Sancti in subjecta mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eamdem mentem septem mox virtutibus, id est, donis, temperat, ut contra stultitiam sapientiam, contra hebetudinem, intellectum, contra præcipitationem, consilium, contra timorem, fortitudinem, contra ignorantiam, scientiam, contra duritiam, pietatem, contra superbiam det timorem:* ergo virtutes sunt potiores donis.

3. Præterea, *virtutibus nullus male uti potest*, ut Augustinus dicit in II de Lib. Arbitr. (cap. 19), donis autem potest aliquis male uti; dicit enim Gregorius in I Moral. (cap. 18), quod *hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat, ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor, dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat:* ergo virtutes sunt digniores donis Spiritus Sancti.

Sed contra est, quod dona dantur in adjutorium virtutum contra defectus, ut patet in auctoritate inducta, et sic videtur quod perficiant illud quod virtutes perficere non possunt: sunt ergo dona potiora virtutibus (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. LVII, LVIII et LXII), virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quædam virtutes *theologicæ*, quædam *intellectuales*, quædam *morales*. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur, virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur, virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritus Sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quod subdantur motioni divinæ. Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas, ita virtutes theologicæ

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXIX, art. 1 ad 1, et 2-2, quæst. IX, art. 1 ad 3 et *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 1 ad 5, et dist. 35, quæst. II, art. 3, et quæst. II ad 2, et *Virt.* quæst. II, art. 2 ad 17.

(1) (CONCLUSIO. *Quamquam omnes virtutes theologicæ (quia per eas homo Spiritui Sancto moventi unitur) omnibus donis præferendæ sint; aliis tamen quibuscumque virtutibus dona quæ vires animæ in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem perficiunt, sunt potiora.)*

Satis explicatur in littera, nec alia explicatione opus est.

præferuntur donis Spiritus Sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit in I Moral. (cap. 12), quod *neque ad denarii perfectionem septem filii*, id est, septem dona, *perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt*. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum Sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem, quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum: unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas est virtus theologica, de qua concedimus quod sit potior donis.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis, sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus, posteriora vero virtutibus theologicis. Alio modo, ordine generationis seu dispositionis, sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona, quia per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritus Sancti, secundum quod per charitatem informantur, quæ *non agit perperam*, ut dicitur (I. Corint. XIII, 4). Et ideo sapientia et intellectu, et aliis hujusmodi nullus male utitur, secundum quod sunt dona Spiritus Sancti. Sed ad hoc quod a charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de beatitudinibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum beatitudines a donis et virtutibus distinguantur.—2.° De præmiis beatitudinum, utrum pertineant ad hanc vitam.—3.° De numero beatitudinum.—4.° De convenientia præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS I.

Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudines a virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim in lib. I de Serm. Dom. in monte, (cap. 4) attribuit beatitudines in Matth. V enumeratas donis Spiritus Sancti. Ambrosius autem super Lucam (cap. 6, sup illud: *Beati pauperes*) attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus: ergo beatitudines non distinguuntur a virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet *ratio* et *lex æterna*, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 3 et 4): sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritus Sancti, ut ex dictis patet (qu. LXVIII, art. 1): ergo non potest esse aliquid aliud pertinens

(1) De his etiam infra, quæst. LXX, art. 2 corp. et *Sent.* III, dist. 34, quæst. 1, art. 4, et *Isa.* XI, lect. 1, et *Matth.* V.

ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona: non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes: ergo beatitudines non distinguuntur a donis et virtutibus.

Sed contra est, quod quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas, et luctus, et pax: differunt ergo beatitudines a virtutibus, et a donis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. II et III), beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit in I Ethic (cap. 9), quod *pueri dicuntur beati propter spem*: et Apostolus dicit (Rom. VIII, 54); *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quod aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquat ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum, et præcipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æterna, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus Sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. Et ideo beatitudines distinguuntur quidem a virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur habitibus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est (qu. LXVIII, art. 8). Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus Sancti.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa probat, quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum, quod mititas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de justitia et misericordia. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia, circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est (qu. LXVIII, art. 4).

ARTICULUS II.

Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est (art. præc.): sed objectum spei beatitudo est futura: ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea (Luc. VI), ponuntur quædam pœnæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis qui*

(1) (CONCLUSIO. *Beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, sicut actus distinguuntur ab habitibus.*)

Beatitudines apellantur opera quædam eximia virtutum, ac præcipue donorum, quatenus peculiari quadam ratione conducunt ad veram ac cœlestem beatitudinem adipiscendam. Beatitudines distinguuntur a virtutibus et donis, non quasi sint habitus ab illis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus. Hæc quæstio et quæ sequitur, ait Cajetanus, lectione frequenti, meditationeque jugi egent, non expositione.

(1) De his etiam 2-2, quæst. VIII, art. 5, et *Matth.* V.

estis saturati, quia esurietis; væ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis: sed istæ pœnæ non intelliguntur in hac vita, quia frequenter homines in hac vita non puniuntur, secundum illud (Job, XXI, 13); *Ducunt in bonis dies suos*: ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hac vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit in XIX de Civit. Dei (1). Plena etiam saturitas nonnisi in futura vita habetur, secundum illud (Psal. XVI, 15); *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*. Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinet, secundum illud (Joan. III, 2); *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*: ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I de Sermone Domini in monte, (cap. 4); *Ista quidem in hac vita compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus, nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest* (2).

Respondeo dicendum, quod circa ista præmia expositores Sacræ Scripturæ diversimode sunt locuti: quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam (cap. 5, sup. illud: *Beati pauperes*). Augustinus vero (loc. sup. cit.) dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis (hom. XV in Matth.), quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primo quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis, etiam in hac vita. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus, et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere. Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita, sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea vero quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam, vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est de futura beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. XXVII, 7; *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum*.

Ad secundum dicendum, quod mali, etsi interdum in hac vita temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in I Confess. (cap. 12); *Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus*. Et Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. 4) de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc*

---

(1) Quid simile habet cap. 4 et 20, sed melius de Serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Omnia quæ in beatitudinibus ponuntur tamquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic ad futuram vitam pertinent, vel aliqua beatitudinis inchoatio, et sic ad præsentem vitam spectant.)*

Nota triplicem opinionem expositorum Sacræ Scripturæ, et doctrinam ad mentem eorum traditam. Lege attente responsiones ad argumenta.

trahit, illud autem illuc; et postea concludit: *Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intense.* Et similiter e converso boni, etsi in hac vita quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt a spiritualibus etiam in hac vita, secundum illud Matth. XIX, 29, et Marc. X, 30; *Centuplum accipietis.... etiam in hoc sæculo.*

Ad tertium dicendum, quod omnia illa præmia perfecte quidem consummabuntur in vita futura, sed interim etiam in hac vita quodammodo inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit (loc. cit.), potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vita, Spiritum Sanctum, qui *Paracletus*, (id est, consolator), dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vita illo cibo, de quo Dominus dicit Joan. IV, 34: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei.* In hac etiam vita consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest; similiter etiam in hac vita, qui motus suos pacificant, ad similitudinem Dei accedentes, *filii Dei* nominantur. Tamen hæc perfectius erunt in patria.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur beatitudines (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est (art. 1): donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia et intellectus:* nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam: ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut scientia et consilium: nihil autem ponitur inter beatitudines quod directe ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur: ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vita activa timor ponitur ad paupertatem pertinere, pietas autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ: nihil autem ponitur directe ad fortitudinem pertinens: ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in Sacra Scriptura tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job. V, 17, dicitur; *Beatus homo qui corripitur a Deo;* et in Psal. I, 1 dicitur; *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*; et Proverb. III, 13; *Beatus vir qui invenit sapientiam*: ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra, videtur quod superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritus Sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, Luc. VI, ponuntur quatuor tantum beatitudines: superflue ergo enumerantur septem vel octo Matth. V (1).

Respondeo dicendum, quod beatitudines istæ convenientissime enume-

(1) De his etiam *Sent.* III. dist. 34, quæst. I, art. 4.

(1) (Conclusio. *Convenienti quodam numero expressæ fuerunt beatitudines actibus virtutum et donis respondentes, Math, cap.* V.)

Optima est hujus articuli doctrina, magnoque fructu fidelibus potest prædicari. Dignus sane est hic articulus, ut memoriæ litteraliter mandetur. Sancti Patres de beatitudinibus fuse pertractant.

rantur. Ad cujus evidentiam est considerandum quod triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vita voluptuosa, quidam in vita activa, quidam vero in vita contemplativa. Hæ autem tres beatitudines diversimode se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo vero activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideo Dominus primo quidem posuit quasdam beatitudines, quasi removentes impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus: primo quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; a quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderate eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur (Matth. v): *Beati pauperes spiritu*, quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundo vero voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones, sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequela autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur; *Beati mites*. A sequela vero passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderate hujusmodi passionibus utendo; donum vero eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo, quinimo, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo: unde tertia beatitudo ponitur; *Beati qui lugent*. Activa vero vita in his consistit præcipue quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum: unde quarta beatitudo ponitur; *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Circa spontanea vero dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis, sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur (Lucæ xiv, 12): *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres tuos*, etc., *sed voca pauperes et debiles*, etc., quod proprie est misereri, et ideo quinta beatitudo ponitur: *Beati misericordes*. Ea vero quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideo non ponuntur in beatitudinibus tanquam merita, sed tanquam præmia. Ponuntur autem tanquam merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur: unde sexta beatitudo ponitur; *Beati mundo corde*. Quantum vero ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud (Isaiæ xxxii. 17); *Opus justitiæ pax*: et ideo septima beatitudo ponitur, *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum, quod, actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis;

sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis ratione jam dicta (corp.) Videre enim Deum respondet dono intellectus, et conformari Deo quadam filiatione adoptiva pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum, quod in his quæ pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 2): et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vita activa, quos scilicet eliciunt, sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuuntur eis actus operativi, in quibus dirigunt, sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum, quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari; quorum unum est conformitas materiæ, et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur, ita scilicet quod esuries et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum, mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam (cap. 6, super illud: *Beati pauperes*) quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*; est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas vero et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit a cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum, et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribuere: præcipuè enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud (Eccl. I, 18); *Qui addit scientiam, addit et dolorem*; ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum vero præcipue movet consilium Dei, secundum illud (Dan. IV, 24); *Consilium meum regi placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum.* Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. I de Serm. Domini in monte, (cap 4.)

Ad quartum dicendum, quod necesse est beatitudines omnes quæ in Sacra Scriptura ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur, *Beatus vir qui corripitur a Domino*, pertinet ad beatitudinem luctus; quod vero dicitur, *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis: quod vero dicitur, *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum, quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritus et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum, quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas: unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam et temporalem et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abuntia bonorum exteriorum, quod excludit per hoc quod dicit; *Beati pauperes.* Secundum est, quod sit bene homini

quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi, et hoc excludit per secundum quod ponit, *Beati qui esuritis*. Tertium est, quod sit homini bene quantum ad cordis jucunditatem, et hoc excludit tertio dicens, *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor, et hoc excludit quarto dicens, *Beati eritis cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit (loc. cit.), *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem.*

ARTICULUS IV.

Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cœlorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur: posito ergo regno cœlorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cœlorum ponitur pro præmio et in prima beatitudine et in octava: ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit, lib. I, de Serm. Domini in monte, (cap. 4), in præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minus quam regnum cœlorum: ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis (2).

Respondeo dicendum, quod præmia ista convenientissime assignantur, considerata conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas (art. præc.). Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractionem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrena aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam: quorum utrumque importat regnum cœlorum, per quod homo consequitur excellentiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt item homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ vero duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum, a quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his

---

(1) De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. I, art. 4.

(2) (Conclusio. *Quoniam in beatitudinum enumeratis præmiis, Evangelista convenientiam ad merita quibus præmia tribuuntur, observavit, beatitudinum præmia convenientissime expressa esse fatendum est.)*

Observandum est, quod omnia præmia quæ beatitudinibus adscribuntur, esse unum re, scilicet vita æterna. Sapientissime hic proposita quæstio exponitur, nec aliquid addere licet. Vide appendicem in fine hujus quæstionis.

beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam, saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam per quam ab omni miseria liberentur.

Aliæ vero duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clare videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituere vero pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatorem, quia est Deus unitatis et pacis; et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfecta conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit (hom. XV in Matth.), omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit; et ideo oportuit quod per diversa bona nobis nota describeretur, observata convenientia ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia, et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui.—Vel secundum Ambrosium (sup. illud Luc. VI; *Beati pauperes*), pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem, nam plus est possidere terram regni cœlorum, quam simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacifice possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quam habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari, quam simpliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia vero excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quam meruerit, vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curia regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regia filius regis habet.

APPENDIX XXII.

(AD 1-2æ. QUÆST. LXIX.)

DE BEATITUDINIBUS EVANGELICIS.

Octo beatitudines, omnibus notas, numeravit Christus Dominus apud Matthæum capite quinto, earumque tum rationes, tum præmia exposuit. De quibus multa præclare scribunt Sancti Patres. Nos ex omnibus (brevitatis causa) duos seligemus, alterum Ecclesiæ Græcæ lumen divum Gregorium Nyssenum, alterum lumen ac decus Latinæ, divum Augustinum: quorum sententiis alternatim brevissimæ positis Domini sententiam de beatitudinibus exponere enitemur.

Prima igitur beatitudo et ejus præmium proponitur a Domino illis verbis: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Quam Domini

sententiam interpretans D. Gregor. Nyssenus in lib. de Beatitudinib. orat. I. "Qui sponte, inquit, sua earum rerum omnium, quæ per vitium et nequitiam "intelliguntur, inops et egenus est, ac nihil ex diabolicis opibus in suis concla- "vibus reconditum habet, sed Spiritu fervet, ac per hoc malorum sibi pauper- "tatem colligit, et quærit, ille fuerit, qui a Domino in ea, quæ beata habetur "egestate versari ostenditur: cujus egestatis fructus est regnum cœlorum.„ Et D. Augustinus lib. I. de sermone Domini in monte, (cap. 2). "Legimus, inquit, "scriptum de appetitione rerum temporalium.„ *Omnia vanitas et præsumptio Spiritus.* Ecclesiast. 6. "Præsumptio autem Spiritus, audaciam et superbiam "significat. Vulgo etiam magnos Spiritus superbi habere dicuntur, et recte: "quandoquidem Spiritus etiam ventus vocatur, sicut scriptum est Psal. 148. *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum,* Quis vero nesciat, superbos "inflatos dici, tanquam vento distentos? Unde est etiam illud Apostoli I, ad Corinth. 8. *Scientia inflat, charitas vero ædificat.* Quapropter recte hic intel- "liguntur pauperes spiritu humiles et timentes Deum, id est, non habentes "inflantem spiritum, etc. Superbi autem appetunt, et diligunt regna terrarum. "Beati autem pauperes spiritu, quoniam ipsorum est et regnum cœlorum.„

Secunda beatitudo: *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Præclare autem divus Gregorius Nyssenus orat. 2, de beatitudinibus: "Iracundia pro- "cul summota, quieta, blandaque vita transigitur. Quod nihil aliud nisi leni- "tas est; cujus finis, beatitudo atque cœlestis terræ hæreditas est.„ Et D. Augustinus lib. I, de sermone Domini in monte, capite tertio: "Rixentur, inquit, "immites, et dimicent pro terrenis ac temporalibus rebus. Beati autem mites, "quoniam ipsi hæreditate possidebunt terram, de qua in Psal. 141, dicitur: *Spes mea es tu, portio mea in terra viventium.* Significat enim quandam soli- "ditatem et stabilitatem hæreditatis perpetuæ, ubi anima per bonum affectum "tanden in suo loco requiescit sicut corpus in terra.„

Tertia beatitudo: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sic autem divus Gregorius Nyssenus oratione tertia de beatitudinibus: "Cum duo, inquit, "sint secula, duplexque vita, atque item lætitia duplex, alia quidem in hoc "seculo, alia vero in eo, quod per spem nobis propositum est beatificum fuerit "existimandum: si quis portionem lætitiæ per vera bona in sempiternum secu- "lum recordat, tristitiæ vero munus in hac brevi ac temporaria vita expleat, "non in damno ac detrimento ponens, si aliqua rerum earum privetur, quæ in "hac vita suaves ac jucundæ sunt, sed si dum illis fruitur ac potitur, meliorum "ac potiorum bonorum jacturam faciat.„ Et in eamdem sententiam præclare quoque divus Augustinus libro primo de sermone Domini in monte, capite quarto: "Luctus, inquit, est tristitia de amissione charorum bonorum. Conversi "autem ad Deum, ea quæ in hoc mundo chara amplectebantur, amittunt. Non "enim gaudent his rebus, quibus ante gaudebant. Et donec fiat in illis amor "æternorum, non nulla mœstitia sauciantur Consolabuntur ergo a Spiritu "Sancto, qui maxime propterea paracletus nominatur, id est, consolator, ut "temporalia amittentes æterna lætitia perfruantur.„

Quarta beatitudo: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Hanc beatitudinem ita exponit divus Gregorius Nyssenus oratione quarta de beatitudinibus: "Quoniam, inquit, unus quidem genere appetitus est "cibi et potionis, diversa vero ad utrumque horum affectio est, ut summum "nobis boni desiderium præscriberet, beatos indicat eos, qui duobus his affec- "tibus, (id est, vehementi desiderio, quod instar famis et sitis sit) ad justi- "tiam moventur„. Et infra: "Omnis, inquit, virtus justitiæ nomine hic signifi- "catur, qua esurientes et sitientes, beatos indicat Dominus, satietatem eorum

"quæ expetuntur (ut scilicet in summo bono omnia continentur) promittens.„ Et divus Augustinus: "Amatores, inquit, veri et inconcussi boni, illo cibo satu- "rabuntur, de quo ipse Dominus dici; *Meus cibus est, ut faciam voluntatem Patris mei*, quod est, *justitia*: et illa aqua de qua quisquis biberit, fiet in "eo fons aquæ salientis in vitam æternam.„

Quinta beatitudo: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Ubi divus Gregorius Nyssenus oratione quinta de beatitudinibus: "In multis, inquit, locis Scripturæ divinæ nomine misericordis nominatur nu- "men divinum, etc. Si ergo misericordis appellatio Deum decet: ad quid aliud "hic te sermo hortatur, nisi ut Deus fias, tanquam formatus et insignitus pro- "pria nota Deitatis?„ Et divus Augustinus capite sexto: Beatos, inquit, dicit "eos qui subveniunt miseris. Quod eis ita rependitur, ut de miseria libe- "rentur.„

Sexta beatitudo: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* In quam Domini sententiam divus Gregorius Nyssenus oratione sexta: "Deus inquit, "spectaculo propositus est iis, qui cor expurgatum habuerint.„ Et infra; "Pro- "missio quidem certe tanta est, ut superet extremum terminum beatitudinis. "Quid enim aliquis post ejusmodi bonum aliud desideraverit, cum omnia ha- "bet in eo quem viderit? Nam videre in usu Scripturæ, idem etiam significat "quod habere: Quemadmodum illud in Psal. 127. *Ut videas bona Hierusalem*, id est, *ut invenias*. Et: *Tollatur impius ne videat gloriam Domini*, per non "videre, non participem esse, Propheta significante. Ergo qui Deum videt, "adeptus est vitam sine fine, æternam incorruptibilitatem, immortalem beati- "tudinem, regnum sine fine, lætitiam continentem, verum lumen, spiritualem "et dulcem vocem, gloriam inaccessam, perpetuam exultationem, omne deni- "que bonum.„ Et divus Augustinus libro, primo de sermone Domini in monte, capite septimo: "Ergo, inquit, stulti sunt, qui oculis istis exterioribus Deum videre "quærunt, cum corde videatur; sicut Sapientiæ primo scriptum est: *In simplici- "tate cordis quærite illum.* Hoc est enim mundum cor quod est simplex cor. "Et quemadmodum lumen hoc videri non potest, nisi oculis mundis, ita nec "Deus videtur nisi mundum sit illud, quo videri potest.„

Septima beatitudo: *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Qua de re pulchre divus Gregorius Nyssenus oratione septima de beatitudinibus: "Pacificus, inquit, est is, qui pacem alteri dat. At nemo præbere alteri potest id, "quod ipse non habeat. Vult igitur, te priorem esse plenum pacis bonorum, "deinde vero præbere eam indigentibus.„ Et divus Augustinus in dicto libro capite octavo: "In pace, inquit, perfectio est, ubi nihil repugnat: et ideo fi- "lii Dei pacifici, quoniam nihil in his resistit Deo, et utique filii similitudi- "nem patris habere debent. Pacifici autem in semetipsis sunt, qui omnes animi "sui motus componentes et subjicientes rationi, id est, menti et spiritui, car- "nalesque concupiscentias habentes edomitas, sunt regnum Dei. In quo ita sunt "ordinata omnia, ut quod est in homine præcipuum et excellens, imperet cæ- "teris, non reluctantibus quæ sunt nobis bestiisque communia.„

Octava beatitudo: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* "Ecce (inquit divus Gregorius Nyssenus ubi supra, oratione octava) finis et eventus divinorum certaminum, et propter "Deum susceptorum periculorum et laborum remuneratio, sudorum præmium, "quo regnum cœlorum athletæ consequuntur.„ Et divus Augustinus in dicto libro, capite octavo: "Pace,„ inquit, intrinsecus constituta, atque firmata, quas- "cumque persecutiones ille, qui foras missus est, (diabolus princeps hujus se- "culi) forinsecus concitaverit, auget gloriam, quæ secundum Deum est, et

"ideo sequitur, Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam "ipsorum est regnum cœlorum.„

Apud Lucam autem capite sexto tantum numerat Dominus beatitudines quatuor, nempe primam, tertiam, quartam et octavam, ex dictis: eo quod, ut notat Sanctus Thomas sermonem tunc Christus habuit ad turbas, quæ non erant ita capaces, ut omnes beatitudines essent illis exponendæ, sed tantum aliquæ, ut ibi exponit perspicue divus Thomas.

Sanctus tamen Ambrosius libro quinto in Lucam in illis octo beatitudinibus quas Sanctus Mattheus recensuit, dicit contineri has quatuor, quas memoravit Lucas, et vicissim illas octo in his quatuor, id est, posse has ad illas revocari, et illas ad has, quod non est difficile, neque etiam illud quod addit: "Hic enim„ (Lucas) quatuor velut virtutes amplexus est Cardinales; ille (Mat- "thæus) in illis octo mysticum numerum reseravit, pro octava enim multi scri "buntur Psalmi:„ significat enim his ultimis verbis Ambrosius, voluisse Matthæum numerare beatitudines octo hujus vitæ, ut mysterio octonari inumeri (qui solet in Psalmis significare Dominicam resurrectionem, quæ octavo die contingit, numerando hebdomadam a die Solis) memoriam et spem nobis excitaret consummatæ gloriæ qua virtutum merito assequemur, quando similiter atque caput nostrum Christus resurgemus.

Illud obscurius quod in verbis Ambrosii continenter sequitur: "Et manda- "tum, inquit, accipis octo illis partem dare, fortasse benedictionibus. Sicut "enim spei nostræ octava perfectio est, ita octava summa virtutum est.„ Qui locus Ambrosii obscurissimus est. Sed potest ita intelligi: mandatum quod memorat continetur illis verbis Ecclesiastæ II. "Da partem septem, nec non et "octo,„ id est, quam poterit multis, beneficium impende, sine ullo termino, atque adeo non tantum septem, sed etiam octo et deinceps. Per id autem quod Ambrosius addit, *fortasse benedictionibus*, significare videtur, illo eodem præcepto dandi partem octo, fuisse mystice conmendatum nobis, ut impendamus in hac vita studium et partem curarum illis octo beatitudinibus, seu benedictionibus exercendis. Forte etiam significare voluit illis verbis Ambrosius mysticum sensum ejus præcepti in eo positum, quod futurum sit, ut iis qui beneficium aliis impertiverint, et studio illarum octo beatitudinum seu benedictionum in hac vita vacaverint, similiter impertiat seipsum Deus pro parte et mercede, quippe qui in Scriptura nominatur *pars hæreditatis nostræ*.

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de fructibus.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum fructus Spiritus Sancti sint actus.—2.° Utrum differant a beatitudinibus.—3.° De eorum numero.—4.° De oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS I.

Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat. V, sint actus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat (Gal. V), non sint actus. Id enim cujus est alius fructus, non debet dici fructus, sic enim in

infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim (Sap. III, 15); *Bonorum laborum gloriosus est fructus*; et (Joan. IV, 36), *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam*: ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in X de Trinit. (cap. 10), *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit*: sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se: ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritus Sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides, et castitas: virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est (qu. LV, art. 1): ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est, quod dicitur (Matth. XII, 33); *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur a Sanctis: ergo ipsi actus humani dicuntur fructus (1).

Respondeo dicendum, quod nomen fructus a corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus fructus id quod ex planta producitur, cum ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet. Qui quidem fructus ad duo comparari potest; scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen fructus in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis, quasi arboris, id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructus, sed id quod est ultimum, delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ fructus non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui. Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producitur, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si vero procedat ab homine secundum altiorem virtutem, quæ est virtus Spiritus Sancti, sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus Sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim Joan III, 9; *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum; sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, inquantum sunt effectus quidam Spiritus Sancti in nobis operantis habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum: unde dicitur Eccli. XXIV, 23; *Flores mei fructus honoris et honestatis*.

Ad secundum dicendum, quod cum

(1) (Conclusio. *Spiritus Sancti fructus, inquantum ab homine non quidem secundum facultatem suæ rationis, sed secundum altiorem vim, quæ Spiritus Sancti virtus est, procedunt, actus humani dici possunt.*

Fructus Spiritus Sancti describi possunt esse bona opera per gratiam Spiritus Sancti facta, in quibus homo delectatur. Hos autem fructus recenset Apostolus ad Galat. v. 22, dicens: *Fructus Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.*

dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter: uno modo, secundum quod ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam: sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine, in medicina autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicina autem austera nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est, quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosis non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosis. Unde Ambrosius dicit in lib. de Paradiso, (cap. 13), quod *opera virtutum dicuntur* fructus, *quia suos possessores sancta et sincera delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum, quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit quod *fides est credere quod non vides*; *et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II.

Utrum fructus a beatitudinibus differant (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus a beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est (qu. LXIX, art. 3): sed dona perficiunt hominem, secundum quod movetur a Spiritu Sancto: ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus Sancti.

(1) De his etiam ad Gal. v, lect. 9.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est rei, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est spei; sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura: ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est, quod sit quiddam ultimum et delectabile: sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est (qu. III, art. 1, et XI, art. 3): ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis: ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa: sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque: ergo fructus differunt a beatitudinibus (1).

Respondeo dicendum, quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quam ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis; sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam omnia virtuosa opera, in quibus homo delectatur, fructus dici possunt, non autem beatitudines, nisi perfecta excellentiaque fuerint, fructus a beatitudinibus differre manifestum est.*)

Beatitudines et fructus in eo conveniunt quod sunt actus quidam boni, non autem habitus, ut dona. Cum autem actus boni proficiscantur a virtutibus, et interdum etiam a donis, illud est inter utraque discrimen, quod fructus Spiritus Sancti censentur esse quicumque actus virtutum, quatenus sunt quidam effectus hominis tum ultimi tum per se delectabiles, et aliqua ratione etiam a gratia Spiritus Sancti, tamquam

etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quam virtutibus; ut supra dictum est (qu. LXIX, art. 1 et 3).

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum, quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideo in nullo distinguitur a beatitudine æterna futura. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideo non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum, quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quam de ratione fructus, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS III.

Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret (Gal. v) duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom. VI, 22; *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*; et Isa. XXVII, 9 dicitur; *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum*: non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est (art. 1): sed Dominus (Matth. XIII) ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet centesimum, sexagesimum, et trigesimum: ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile: sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apostolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti: superflue igitur hujusmodi fructus enumerantur.

4. Sed contra, videtur quod insufficienter et diminute enumerentur. Dictum est enim (art. præc.), quod omnes beatitudines fructus dici possunt: sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum: ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus (1).

Respondeo dicendum, quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ult. 2; *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim*. Quia vero fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum

---

ex quodam divino semine profecti. Beatitudines autem sunt quidam actus præstantiores, qui non modo a virtutibus, sed etiam a Spiritu Sancti donis proficiscuntur.—Ex dictis sequitur. 1. Beatitudines et fructus a virtutibus et donis differre sicut actus ab habitibus. 2. Omnem beatitudinem esse fructum Spiritus Sancti, non tamen e converso. 3. Beatitudines proprie esse adscribendas donis Spiritus Sancti, fructus autem virtutibus; tametsi beatitudines etiam proficiscantur a virtutibus, et fructus interdum etiam sint actus donorum. 4. Beatitudines et fructus in solis justis reperiri (Valentia).

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 34, quæst. I, art. 5 corp. et *Virt.* quæst. II, art. 1 ad 12, et *Gal.* v, lect. 6.

(1) (Conclusio. *Convenienti quodam numero duodecim fructus Spiritus Sancti, secundum diversum ejusdem in nobis processum, ab Apostolo enumerati sunt* (Galat v.)

Mira doctrina in hoc articulo continetur, quæ attente legi debet. Notat autem S. Doctor in responsione ad quartum, non fuisse Apostolo propositum eo loco omnes omnino actus persequi qui censeri possunt esse Spiritus Sancti fructus, sed tantum præcipuos.

fructuum secundum diversum processum Spiritus Sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc, ut primo mens hominis in seipsa ordinetur, secundo vero ordinetur ad ea quæ sunt juxta, tertio vero ad ea quæ sunt infra. Tunc autem bene mens hominis disponitur in seipsa, quando mens hominis bene se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 1 et 2); et ideo inter fructus spiritus primo ponitur *charitas*, in qua specialiter Spiritus Sanctus datur, sicut in propria similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom. V, 5; *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur gaudium. Omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud I. Joan. IV, 16; *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*: unde sequela charitatis est gaudium. Perfectio autem gaudii est pax quantum ad duo: primo quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfecte gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfecte cor habet in uno pacatum, a nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur Psal. CXVIII, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum*, quia scilicet ab exterioribus non perturbantur, quin Deo fruantur. Secundo quantum ad sedationem desiderii fluctuantis; non enim perfecte gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat pax, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno: unde post charitatem et gaudium tertio ponitur pax. In malis autem bene se habet mens quantum ad duo: primo quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad patientiam; secundo ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad longanimitatem. Nam carere bono habet rationem mali, ut dicitur in V Ethic (cap. 3).

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, bene disponitur mens hominis, primo quidem quantum ad voluntatem bene faciendi, et ad hoc pertinet bonitas: secundo quantum ad beneficientiæ executionem, et ad hoc pertinet benignitas; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis: tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerentur mala ab eis illata, et ad hoc pertinet mansuetudo, quæ cohibet iras: quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum, et ad hoc pertinet fides, si pro fidelitate sumatur. Sed si sumatur pro fide qua creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, bene disponitur homo: primo quidem quantum ad exteriores actiones per modestiam, quæ in omnibus dictis et factis modum observat: quantum ad interiores concupiscentias, per continentiam et castitatem, sive hæc duo distinguantur per hoc quod castitas refrenat hominem ab illicitis, continentia vero a licitis; sive per hoc quod continens patitur concupiscentias, sed non deducitur; castus autem neque patitur; neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominatur propter unitatem generis (1), quod in

(1) Ita post Garciam theologi emen-

multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum, quod fructus centesimus, sexagesimus et trigesimus non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalis dicitur significari per fructum trigesimum, continentia vidualis per sexagesimum, virginalis autem per centesimum. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa exponit: *Fides, id est, de invisibilibus certitudo.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat. (cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*): *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quod sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus, sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda, illa vero sectanda sint.* Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium, et pacem. Ideo tamen potius hæc quam alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

dant, et Nicolai ex Ms.—Cod. Alcan., aliique cum antiquis edit., *propter virtutem generis.*

ARTICULUS IV.

Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus Sancti non contrarientur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat (Gal. v). Contraria enim sunt in eodem genere: sed opera carnis non dicuntur fructus: ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, *unum uni est contrarium*: sed plura enumerat Apostolus opera carnis quam fructus Spiritus: ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primo ponuntur charitas, gaudium et pax, quibus non correspondent ea quæ primo enumerantur inter opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia et impudicitia: ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ibidem, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem* (2).

(1) De his etiam Gal. v, lect. 6, fine.

(2) (Conclusio. *Secundum communem rationem contrariantur fructus Spiritus Sancti operibus carnis, etsi secundum rationes proprias aliter sit: nihilominus singulis Spiritus Sancti fructibus opera carnis adaptari possunt.)*

Apostolus in eadem epistola ad Galat. v, indicat varia opera carnis, idest, quæ ex prava cupiditate oriuntur, tamquam contraria fructibus Spiritus Sancti, et sic ait: *Spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem: hæc enim sibi invicem adversantur, ut non quæcumque vultis, illa faciatis. Quod si spiritu ducimini, non estis sub lege. Manifesta sunt autem opera*

Respondeo dicendum, quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem, et hoc modo in communi fructus Spiritus Sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim Sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursum et motus deorsum contrariantur in naturalibus; ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus. Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum, et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur, quia, sicut dictum est (art. præc.), Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia. Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat. (loc. cit.) contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut fornicationi, quæ est amor explendæ libidinis a legitimo connubio solutus, opponitur charitas, per quam anima conjungitur Deo, in qua etiam est vera castitas. Immunditiæ autem sunt omnes perturbationes de illa fornicatione conceptæ, quibus gaudium tranquillitatis opponitur. Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur paci. Contra veneficia autem, inimicitias et contentiones, animositates, æmulationes et dissensiones opponuntur longanimitas ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum benignitas, et ad ignoscendum bonitas. Hæresibus autem opponitur fides, invidiæ mansuetudo, ebrietatibus et comessationibus continentia.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera vero vitiorum sunt contra rationem, ideo opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum, quod *bonum contingit uno modo, malum vero omnifariam*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quam fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis (in corp.)

---

carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, rixæ, dissensiones, sectæ, invidiæ, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia: quæ prædico vobis, sicut prædixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.

FINIS TOMI TERTII.

INDEX RERUM.

QUÆ IN HOC TERTIO VOLUMINE CONTINENTUR.

Pág.

Articuli selecti ex 1-2æ. V
PROLOGUS. 9

QUÆSTIO I.
De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum homini conveniat agere propter finem. 10
ART. II. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. 12
ART. III. Utrum humani actus recipiant speciem ex fine. 14
ART. IV. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ. 15
ART. V. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines. 17
ART. VI. Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem. 19
ART. VII. Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum. 21
ART. VIII. Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant. 22

QUÆSTIO II.
De his in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis. 23
ART. II. Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus. 25
ART. III. Utrum beatitudo hominis consistat in fama, sive gloria. 26
ART. IV. Utrum beatitudo hominis consistat in potestate. 28
ART. V. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono. 29
ART. VI. Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate. 30
ART. VII. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ. 33
ART. VIII. Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. 34

Pág.

QUÆSTIO III.
Quid sit beatitudo, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudo sit aliquid increatum. 37
ART. II. Utrum beatitudo sit operatio, 38
ART. III. Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum. 40
ART. IV. Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis. 41
ART. V. Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi an practici. 44
ART. VI. Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum. 45
ART. VII. Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet angelorum. 47
ART. VIII. Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ. 48

QUÆSTIO IV.
De his quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem. 50
ART. II. Utrum in beatitudine sit principalius visio quam delectatio. 52
ART. III. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio. 53
ART. IV. Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis. 54
ART. V. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus. 56
ART. VI. Utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis. 59
ART. VII. Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona. 61
ART. VIII. Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum. 62

Pág.

QUÆSTIO V.
De adeptione beatitudinis, in octo articulus divisa.

ART. I. Utrum homo possit consequi beatitudinem. 64
ART. II. Utrum unus homo possit esse beatior altero. 65
ART. III. Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus. 67
ART. IV. Utrum beatitudo habita possit amitti. 68
ART. V. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem. 70
ART. VI. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ. 72
ART. VII. Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quod homo beatitudinem consequatur a Deo. 74
ART. VIII. Utrum omnis homo appetat beatitudinem. 76

QUÆSTIO VI.
De voluntario et involuntario, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium. 78
ART. II. Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis. 81
ART. III. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. 82
ART. IV. Utrum violentia voluntati possit inferri. 84
ART. V. Utrum violentia causet involuntarium. 86
ART. VI. Utrum metus causet involuntarium simpliciter. 88
ART. VII. Utrum concupiscentia causet involuntarium. 89
ART. VIII. Utrum ignorantia causet involuntarium. 91

QUÆSTIO VII.
De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum circumstantia sit accidens actus humani. 94
ART. II. Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ a theologo. 95
ART. III. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum. 97
ART. IV. Utrum sint principales circumstantiæ, *propter quid*, et ea *in quibus est operatio*. 98

Pág.

QUÆSTIO VIII.
De voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas sit tantum boni. 100
ART. II. Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem. 102
ART. III. Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem et in id quod est ad finem. 103

QUÆSTIO IX.
De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas moveatur ab intellectu. 105
ART. II. Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. 107
ART. III. Utrum voluntas moveat seipsam. 109
ART. IV. Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio. 110
ART. V. Utrum voluntas moveatur a corpore cœlesti. 111
ART. VI. Utrum voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio. 113

QUÆSTIO X.
De modo quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur. 115
ART. II. Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo objecto. 118
ART. III. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu. 120
ART. IV. Utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus. 121

QUÆSTIO XI.
De fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ. 123
ART. II. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis. 124
ART. III. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis. 125
ART. IV. Utrum fruitio sit solum finis habiti. 127

Pág.

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis. 128
ART. II. Utrum intentio sit tantum ultimi finis. 129
ART. III. Utrum aliquis possit simul duo intendere. 130
ART. IV. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem. 131
ART. V. Utrum intentio conveniat brutis animalibus. 132

QUÆSTIO XIII.

De electione eorum quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis. 134
ART. II. Utrum electio conveniat brutis animalibus 135
ART. III Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis. 137
ART. IV. Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur. 138
ART. V. Utrum electio sit solum possibilium. 139
ART. VI. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere. 141

QUÆSTIO XIV.

De consilio quod electionem præcedit, in sex articulos divisa.

ART. I Utrum consilium sit inquisitio. 143
ART. II. Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem. 144
ART. III. Utrum consilium sit solum de his quæ a nobis aguntur. 145
ART. IV. Utrum consilium sit de omnibus quæ a nobis aguntur. 147
ART. V. Utrum consilium procedat ordine resolutorio. 148
ART. VI. Utrum consilium procedat in infinitum. 149

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ. 150
ART. II. Utrum consensus conveniat brutis animalibus. 151
ART. III Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem. 152
ART. IV. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem. 154

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa

ART. I. Utrum *uti* sit actus voluntatis. 156
ART. II. Utrum *uti* conveniat brutis animalibus. 157
ART. III. Utrum usus possit esse etiam ultimi finis. 158
ART. IV. Utrum usus præcedat electionem. 159

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis a voluntate, in novem articulos divisa.

ART. I. Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis. 161
ART. II. Utrum imperare pertineat ad animalia bruta. 162
ART. III. Utrum usus præcedat imperium. 163
ART. IV. Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus, vel diversi. 165
ART. V. Utrum actus voluntatis imperetur. 166
ART. VI. Utrum actus rationis imperetur. 167
ART. VII. Utrum actus appetitus sensitivi imperetur. 169
ART. VIII. Utrum actus animæ vegetabilis imperetur. 171
ART. IX. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. 172

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate et malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala. 174
ART. II. Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. 176
ART. III. Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantia. 178
ART. IV. Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine. 180

Pág.

ART. V. Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie. 181
ART. VI. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. 183
ART. VII. Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso. 185
ART. VIII. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. 187
ART. IX. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. 188
ART. X. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. 190
ART. XI. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali. 192

QUÆSTIO XIX.

De bonitate et malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

ART. I. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto. 194
ART. II. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto. 195
ART. III. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione. 197
ART. IV. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna. 198
ART. V. Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala. 199
ART. VI. Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. 202
ART. VII. Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 204
ART. VIII. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. 205
ART. IX. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 207
ART. X. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona. 208

QUÆSTIO XX.

De bonitate et malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori. 212
ART. II. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate et malitia voluntatis. 213
ART. III. Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actus. 215
ART. IV. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitia supra actum interiorem. 216
ART. V. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitia ad exteriorem actum. 218
ART. VI. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. 220

QUÆSTIO XXI.

De his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati. 221
ART. II. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis. 223
ART. III. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti. 225
ART. IV. Utrum actus humanus, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. 227

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum aliqua passio sit in anima. 229
ART. II. Utrum passio magis sit in parte appetitiva quam in aprehensiva. 230
ART. III. Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas. 232

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum ab invicem, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. 233
ART. II. Utrum contrarietas passio-

Pág.

num irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali. 235
Art. III. Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium. 236
Art. IV. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem. 237

QUÆSTIO XXIV.
De bono et malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

Art. I. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri. 239
Art. II. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter. 240
Art. III. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. 241
Art. IV. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex sua specie. 243

QUÆSTIO XXV.
De ordine passionum ad invicem, in quatuor articulos divisa.

Art. I. Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel e converso. 245
Art. II. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. 247
Art. III. Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis. 248
Art. IV. Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor. 250

QUÆSTIO XXVI.
De passionibus animæ in speciali, et amore, in quatuor articulos divisa.

Art. I. Utrum amor sit in concupiscibili. 251
Art. II. Utrum amor sit passio. 253
Art. III. Utrum amor sit idem quod dilectio. 254
Art. IV. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiæ et amorem concupiscentiæ. 255

QUÆSTIO XXVII.
De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

Art. I. Utrum bonum sit sola causa amoris. 257
Art. II. Utrum cognitio sit causa amoris. 258

Pág.

Art. III. Utrum similitudo sit causa amoris. 260
Art. IV. Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris. 262

QUÆSTIO XXVIII.
De effectibus amoris, in sex articulos divisa.

Art. I. Utrum unio sit effectus amoris. 263
Art. II Utrum mutua inhæsio sit effectus amoris 264
Art. III. Utrum extasis sit effectus amoris. 266
Art. IV. Utrum zelus sit effectus amoris. 267
Art. V. Utrum amor sit passio læsiva amantis. 268
Art. VI. Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit. 269

QUÆSTIO XXIX.
De odio, in sex articulos divisa.

Art. I. Utrum causa et objectum odii sit malum. 270
Art. II. Utrum odium causetur ex amore. 272
Art. III. Utrum odium sit fortius quam amor. 273
Art. IV. Utrum aliquis possit habere odio seipsum. 274
Art. V. Utrum aliquis possit odio habere veritatem. 275
Art. VI. Utrum aliquid possit haberi odio in universali. 276

QUÆSTIO XXX.
De concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

Art. I. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo. 277
Art. II. Utrum concupiscentia sit passio specialis. 279
Art. III. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. 280
Art. IV. Utrum concupiscentia sit infinita. 282

QUÆSTIO XXXI.
De delectatione secundum se, in octo articulos divisa.

Art. I. Utrum delectatio sit passio. 284
Art. II. Utrum delectatio sit in tempore. 286

Pág.

ART. III. Utrum delectatio differat a gaudio. 287
ART. IV. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo. 288
ART. V. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, et intelligibilibus. 289
ART. VI. Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. 291
ART. VII. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis. 293
ART. VIII. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria. 294

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum operatio sit causa propria delectationis. 296
ART. II. Utrum motus sit causa delectationis. 296
ART. III. Utrum spes et memoria sint causæ delectationis. 298
ART. IV. Utrum tristitia sit causa delectationis. 299
ART. V. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis. 300
ART. VI. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis. 301
ART. VII. Utrum similitudo sit causa delectationis. 302
ART. VIII. Utrum admiratio sit causa delectationis. 303

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum delectationis sit dilatare. 305
ART. II. Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium. 306
ART. III. Utrum delectatio impediat usum rationis. 308
ART. IV. Utrum delectatio perficiat operationem. 309

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate et malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis delectatio sit mala. 310
ART. II. Utrum omnis delectatio sit bona. 312

Pág.

ART. III. Utrum aliqua delectatio sit optimum. 313
ART. IV. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. 315

QUÆSTIO XXXV.

De dolore et tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor sit passio animæ. 316
ART. II. Utrum tristitia sit idem quod dolor. 318
ART. III. Utrum tristitia sit contraria delectationi. 319
ART. IV. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. 302
ART. V. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. 322
ART. VI. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. 324
ART. VII. Utrum dolor exterior sit major quam interior. 326
ART. VIII. Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ. 328

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ seu doloris, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum. 329
ART. II. Utrum concupiscentia sit causa doloris. 331
ART. III. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris. 332
ART. IV. Utrum potestas, cui non potest resisti, sit causa doloris. 338

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi. 334
ART. II. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris. 336
ART. III. Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem. 337
ART. IV. Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones. 337

Pág.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ seu doloris, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem. 339
ART. II. Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum. 340
ART. III. Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum. 341
ART. IV. Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur. 342
ART. V. Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea. 343

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate et malitia tristitiæ seu doloris, in quatuor articulos divisa

ART. I. Utrum omnis tristitia sit mala. 344
ART. II. Utrum tristitia possit esse bonum honestum. 345
ART. III. Utrum tristitia possit esse bonum utile. 346
ART. IV. Utrum dolor corporis sit summum malum. 347

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, et primo de spe et desperatione, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. 349
ART. II. Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva. 350
ART. III. Utrum spes sit in brutis animalibus. 351
ART. IV. Utrum spei contrarietur desperatio. 352
ART. V. Utrum causa spei sit experientia. 354
ART. VI. Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes. 355
ART. VII. Utrum spes sit causa amoris. 356
ART. VIII. Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat. 356

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum timor sit passio animæ. 357

Pág.

ART. II. Utrum timor sit specialis passio. 359
ART. III. Utrum sit aliquis timor naturalis. 360
ART. IV. Utrum convenienter assignentur species timoris. 361

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum objectum timoris sit bonum vel malum. 362
ART. II. Utrum malum naturæ sit objectum timoris. 363
ART. III. Utrum timor sit de malo culpæ. 365
ART. IV. Utrum timor ipse timeri possit. 366
ART. V. Utrum repentina magis timeantur. 367
ART. VI. Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur. 368

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

ART. I. Utrum causa timoris sit amor. 369
ART. II. Utrum causa timoris sit defectus. 370

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum timor faciat contractionem. 371
ART. II. Utrum timor faciat consiliativos. 373
ART. III. Utrum timor faciat tremorem. 374
ART. IV. Utrum timor impediat operationem. 375

QUÆSTIO XLV.

De audacia, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum audacia sit contraria timori. 376
ART. II. Utrum audacia consequatur spem. 377
ART. III. Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ. 378
ART. IV. Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis. 380

Pág.

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum ira sit specialis passio. 381
ART. II. Utrum objectum iræ sit bonum vel malum. 382
ART. III. Utrum ira sit in concupiscibili. 384
ART. IV. Utrum ira sit cum ratione. 384
ART. V. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. 385
ART. VI. Utrum ira sit gravior quam odium. 387
ART. VII. Utrum ira sit ad illos solum ad quos est justitia. 388
ART. VIII. Utrum convenienter assignentur species iræ. 390

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, et de remediis ejus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. 391
ART. II. Utrum sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. 392
ART. III. Utrum excellentia irascentis sit causa iræ. 393
ART. IV. Utrum defectus alicujus sit causa ut contra eum facilius irascamur. 394

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum ira causet delectationem. 396
ART. II. Utrum ira maxime causet fervorem in corde. 397
ART. III. Utrum ira maxime impediat rationis usum. 398
ART. IV. Utrum ira maxime causet taciturnitatem. 400

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus sit qualitas. 401
ART. II. Utrum habitus sit determinata species qualitatis. 403
ART. III. Utrum habitus importet ordinem ad actum. 406

Pág.

ART. IV. Utrum sit necessarium esse habitum. 407

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum in corpore sit aliquis habitus. 410
ART. II. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam. 412
ART. III. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. 414
ART. IV. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. 415
ART. V. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. 417
ART. VI. Utrum in angelis sit aliquis habitus. 418

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum aliquis habitus sit a natura. 420
ART. II. Utrum aliquis habitus causetur ex actibus. 423
ART. III. Utrum per unum actum possit generari habitus. 424
ART. IV. Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi a Deo. 425

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus augeantur. 427
ART. II. Utrum habitus augeantur per additionem. 430
ART. III. Utrum quilibet actus augeat habitum. 432

QUÆSTIO LIII.

De corruptione et diminutione habituum, in tres articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus corrumpi possit. 433
ART. II. Utrum habitus possit diminui. 435
ART. III. Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere. 436

Pág.

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum multi habitus possint esse in una potentia. 438
ART. II. Utrum habitus distinguantur secundum objecta. 440
ART. III. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. 441
ART. IV. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur. 442

QUÆSTIO LV.

De virtutibus quantum ad earum essentias, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus humana sit habitus. 444
ART. II. Utrum virtus humana sit habitus operativus. 446
ART. III. Utrum virtus humana sit habitus bonus. 447
ART. IV. Utrum virtus convenienter definiatur. 448

QUÆSTIO LVI.

De subjecto virtutis, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus sit in potentiis animæ sicut in subjecto. 450
ART. II. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. 452
ART. III. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. 453
ART. IV. Utrum irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis. 455
ART. V. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis. 456
ART. VI. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis. 458

QUÆSTIO LVII.

De distinctione virtutum intellectualium, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. 459
ART. II. Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus. 461
ART. III. Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus. 463
ART. IV. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. 464
ART. V. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. 466

Pág.

ART. VI. Utrum eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ. 468

QUÆSTIO LVIII.

De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum omnis virtus sit moralis. 469
ART. II. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. 471
ART. III. Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem. 472
ART. IV. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. 474
ART. V. Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali. 475

QUÆSTIO LIX.

De distinctione virtutum moralium secundum relationem ad passiones, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus moralis sit passio. 476
ART. II. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. 478
ART. III. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia. 479
ART. IV. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. 481
ART. V. Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione. 482

QUÆSTIO LX.

De distinctione virtutum moralium ab invicem, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum sit una tantum virtus moralis. 483
ART. II. Utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones. 484
ART. III. Utrum circa operationes sit tantum una virtus moralis. 486
ART. IV. Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales. 487
ART. V. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum. 488

Pág.

QUÆSTIO LXI.
De virtutibus cardinalibus, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. 491
ART. II. Utrum sit quatuor virtutes cardinales. 492
ART. III. Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales quam istæ. 493
ART. IV. Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. 495
ART. V. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares. 497

QUÆSTIO LXII.
De virtutibus theologicis, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. 499
ART. II. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. 501
ART. III. Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ. 502
ART. IV. Utrum fides sit prior spe, et spes charitate. 503

QUÆSTIO LXIII.
De causa virtutum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus insit nobis a natura. 505
ART. II. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. 507
ART. III. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. 509
ART. IV. Utrum virtus quam acquirimus ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusa. 510

QUÆSTIO LXIV.
De medio virtutum, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales sint in medio. 512
ART. II. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. 513
ART. III. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. 515

Pág.

ART. IV. Utrum virtutes theologicæ consistant in medio. 516

QUÆSTIO LXV.
De connexione virtutum, in quinque articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ. 518
ART. II. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. 521
ART. III. Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus. 522
ART. IV. Utrum fides et spes possint esse sine charitate. 523
ART. V. Utrum charitas possit esse sine fide et spe. 525

QUÆSTIO LXVI.
De æqualitate virtutum, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtus possit esse major vel minor. 526
ART. II. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. 528
ART. III. Utrum virtutes morales, præemineant intellectualibus. 530
ART. IV. Utrum justitia sit præcipua inter virtutes morales. 531
ART. V. Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales. 533
ART. VI. Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas. 134

QUÆSTIO LXVII.
De duratione virtutum post hanc vitam, in sex articulos divisa.

ART. I. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. 536
ART. II. Utrum virtutes intellectuales maneant post hanc vitam. 538
ART. III. Utrum fides maneat post hanc vitam. 539
ART. IV. Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ. 541
ART. V. Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloria. 543
ART. VI. Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloria. 544

QUÆSTIO LXVIII.
De donis, in octo articulos divisa.

ART. I. Utrum dona differant a virtutibus. 545
ART. II. Utrum dona sint homini necessaria ad salutem. 549

Pág.

ART. III. Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus. 550
ART. IV. Utrum convenienter septem dona Spiritus Sancti enumerentur. 551
ART. V. Utrum dona Spiritus Sancti sint connexa. 553
ART. VI. Utrum dona Spiritus Sancti remaneant in patria. 555
ART. VII. Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiæ XI. 556
ART. VIII. Utrum virtutes sint præferendæ donis. 558

QUÆSTIO LXIX.

De beatitudinibus, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum beatitudines distinguantur a virtutibus et donis. 559
ART. II. Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant. 560

Pág.

ART. III. Utrum convenienter enumerentur beatitudines. 562
ART. IV. Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur. 565
APPENDIX XXII.—De beatitudinibus evangelicis. 566

QUÆSTIO LXX.

De fructibus Spiritus Sancti, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrum fructus Spiritus Sancti, quos Apostolus nominat ad Galat, V. sint actus. 569
ART. II. Utrum fructus a beatitudinibus differant. 571
ART. III. Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo. 572
ART. IV. Utrum fructus Spiritus Sancti contrarientur operibus carnis. 574

APPENDICES.

APPENDIX XXII. De beatitudinibus evangelicis. 574

S. THOMÆ AQUINA

SUMMA

THEOLOGICA

3