

NOTE FOR SIXTH BOOK OF WISDOM, READING 4

Aristotle is very brief in this reading when touching upon a distinction between good and true. And we would probably miss it without the exposition of Thomas. The good is chiefly in things, but truth is chiefly in the mind or reason. Thomas often teaches and uses this distinction. Thus in the *Summa Theologiae*, he considers the goodness of God under his substance, but that God is truth under the operations of God after he has considered the understanding of God. In this text, he points out that knowledge takes place as the known is in the knower while love or desire is completed by the lover being inclined to the thing in itself:

...sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente: appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitivam. Et sic terminus appetitus quod est bonum, est in re appetibili: sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu.¹

And this is why in common speech, reason is said *to grasp* its object for what is grasped by the hand is contained in the hand. Or when reason wants to define something, it *takes* the genus and then *taking* the differences it adds them to the genus. But loving is more a *giving* of the heart to its object. Thus the song says “I left my heart *in* San Francisco” and Christ said that “*Where* your treasure is, *there* also shall your heart be.” And because truth is chiefly in the mind, there is the same knowledge of opposites, as the medical art is both a knowledge of health and of sickness and ethics, a knowledge of virtue and of vice. But there is not the same love of opposites for in things one opposite excludes the other and love tends to things in themselves. Thus if I know what virtue is, this helps me to know what vice is and knowing normal blood pressure helps me to know abnormal blood pressure. But the love of virtue excludes the love of vice and the love of health prevents one from loving sickness. Hence, the act of grasping something by reason is by a motion

¹ *Summa Theologiae*, Prima Pars, Q. 16, Art. 1, c.

from things to the soul while the act of the heart is by the motion from the soul to things:

...actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam.

Viciniore autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus; et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus.

Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res;

et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in III *De Anima*.²

In the following text, Thomas explains why the truth about something bad can be good:

Veritas est de his quorum ratio completur per operationem animae et fundamentum habent in re.

Non est autem inconueniens quod de re mala sit operatio animae bona; sicut etiam non ens in re dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, sicut patet ex IV *Metaph.*, text. 2, secundum Commentatorem.

Unde si procedatur a bonitate veritatis secundum quod completur in operatione animae ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidenti; hoc enim quod est mala esse, accidit huic quod est intelligibile vel significabile sicut est in re, in quo consistit ratio veri, ut scilicet significetur vel intelligatur aliquid sicut est in re. Unde nihil prohibet dicere quod mala esse est verum; sed haec veritas qua vere dicitur vel significatur mala esse, est bonum quamvis mala esse sit malum.³

² Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, Q. 2, Art. 3, Ad 7

³ *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist XLVI, Q. I, Art. 2, Ad 1

Although knowledge of the bad can be good, love of the bad cannot be good. This is connected with the good and the bad being in things and love tending toward, or being an inclination to, the thing in itself. But the bad is known by being in reason according to the way of reason and not to the way it is in things. Sickness as it is in things; that is, in the body, is always a bad thing as such. But sickness as it is in reason in the form say of a definition does not make reason bad. Rather it enables or perfects reason in knowing what sickness is. Since there is the same knowledge of opposites, and therefore of good and the bad opposed to it, all knowledge would be bad if it were bad to know the bad. As it is, all knowledge *as such* is good as the Philosopher says in the beginning of the first book *About the Soul*.

Note also that in this text it is said that truth has a foundation in things. A distinction about that foundation will be considered later in this note where we will read Thomas distinguishing between what has a proximate foundation in things, what has a remote foundation in things, and what has no foundation in things.

In the Fifth Book of Wisdom, Thomas saw that the words *substance being* and *one* are names of the subject of wisdom or first philosophy, but the word *perfect* is the first name pertaining to the properties of being and one. The words *true* and *good* name more the perfections of being and one. Thomas often discusses how perfection pertains diversely to true and good as in this text:

duplex est perfectio; scilicet prima et secunda: prima perfectio est forma uniuscuiusque, per quam habet esse; unde ab ea nulla res destituitur dum manet; secunda perfectio est operatio, quae est finis rei, vel id propter quod ad finem devenitur et hac perfectione interdum res destituitur. Ex prima autem perfectione resultat ratio veri in rebus; ex hoc enim quod res formam habet, artem divini intellectus imitatur, et sui notitiam in anima gignit. Sed ex parte secundae consequitur in ipsa ratio bonitatis, quae consurgit ex fine; et ideo malum simpliciter invenitur in rebus, non autem falsum.⁴

⁴ *De Veritate*, Q, I, Art. 10, Ad 3 in second group

Another text where Thomas develops this connection between true & good and form & end:

Si autem consideremus obiecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod obiectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim eius obiectum ens et verum;

sed obiectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam eius obiectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae.

Unde et ipsum bonum, in quantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, in quantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum.⁵

Note that Thomas says in the above text that the object of reason is being and the true (“est enim eius obiectum ens et verum”). One interesting distinction where we see that true is closer to being than good is the distinction between necessary and contingent. Consider the following two texts of Thomas, one of which is about the true and the other about being:

objectum intellectus est verum, cuius differentiae sunt necessarium et contingens; non autem sunt differentiae boni inquantum huiusmodi, quod est objectum appetitus. Et ideo necessarium et contingens magis possunt diversificari intellectum quam voluntatem.⁶

Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibles sunt adimpleantur, ut ex supra dictis patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se

⁵ *Quaestiones Disputatae de Malo*, Q. VI, corpus

⁶ *Scriptum super Lib. III Sententiarum*, Dist. XVII, Art. I, Sol. III, Ad 3

divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.⁷

Necessary and contingent are differences of being and true, but not of the good as such. And in the Second Book of Wisdom, Aristotle spoke of the disposition or order of things in being and in truth as the same. This is something of a paradox in that good and bad are in things while truth is primarily in the reason or understanding.

And in this text, Thomas says that the true is *magis motivum in ratione obiecti* and the good is *magis motivum secundum rationem finis*:

...ex hoc ipso quod quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum, et magis motivum in ratione obiecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis⁸

Many modern thinkers seem to prefer the will to reason or to put the will above reason. One reason for this could be democratic customs which make them love liberty above all other goods. Another reason could be because they understand no higher cause than the mover and the will is a mover and the mover is better than the moved. In the following text, Thomas distinguishes between reason and the will in reference to liberty and also points out that the superiority of the will as mover is not to be better simply. (So the moderns may be deceived by confusing what is so in some way with what is so simply):

Praeterea, illud quod est liberum sui, est nobilius eo quod non est liberum, Sed intellectus non est liber sui, cum possit cogi; voluntas autem est libera, cum cogi non possit. Ergo voluntas est nobilior intellectu.

...libertas voluntatis non ostendit eam esse nobiliorem simpliciter, sed nobiliorem in movendo: quod ex sequentibus patebit.⁹

⁷ *Summa Contra Gentiles*, Liber III, Caput LXXII, 2nd argument

⁸ *Quaestiones Disputatae de Malo*, Q. VI, Ad 12

⁹ *De Veritate*, Q. 22, Art. 11, Sed Contra 2 and Ad 2

In the following text, Thomas explains why reason can be said to be coerced, but not the will:

intellectus aliquid naturaliter intelligit, sicut et voluntas aliquid naturaliter vult; sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut et voluntati.

Intellectus enim si habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis, sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit secundum voluntatis inclinationem, fit secundum hominis inclinationem, et per hoc non potest esse violentum.

Sed operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quae est voluntas; ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrarium per intellectum.¹⁰

Thomas elaborates upon the will as a mover in this text:

Sed movere per modum causae agentis est voluntatis, et non intellectus: eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod in seipsis sunt; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt per modum spiritualem in anima. Agere autem et moveri convenit rebus secundum esse proprium quo in seipsis subsistunt, et non secundum quod sunt in anima per modum intentionis; calor enim in anima non calefacit, sed in igne. Et sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus; et praeterea actus voluntatis est quadam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio moventis secundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum causae agentis, et non intellectus...

Cum autem aliqua potentia super aliam fertur, comparatur ad eam secundum suam proprietatem...unde et ipsa voluntas, cum fertur super potentias animae, fertur in eas ut in res quasdam quibus convenit motus et operatio, et inclinatur

¹⁰ *De Veritate*, Q. 22, Art 5, Ad 3

unamquamque in proprium operationem. Et sic non solum res exteriores movet voluntas per modum causae agentis, sed etiam ipsas animae partes.

Ad quintum dicendum, quod quaelibet potentia preeminet alteri in hoc quod est proprium sibi: sicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem sentit per se, quam visus, qui sentit ipsum per accidens; et similiter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas; et voluntas perfectius comparatur ad bonum quod est in rebus, quam intellectus. Unde quamvis intellectus simpliciter sit nobilior voluntate, ad minus respectu aliquarum rerum; tamen secundum rationem movendi, quae competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.¹¹

The question of whether the reason or the will is superior is involved. Here is one text leading us into the consideration of that question:

in rebus omnibus duplex perfectio invenitur: una qua in se subsistit, alia qua ad res alias ordinatur. et utraque perfectio in rebus materialibus finita et terminata est; quia et formam unam determinatam habet per quam in una tantum specie est; et etiam per determinatam virtutem ad res quasdam sibi proportionatas habet inclinationem et ordinem, sicut grave ad centrum.

Ex utraque autem parte res immateriales infinitatem habent quodammodo, quia sunt quodammodo omnia: sive in quantum essentia rei immaterialis est exemplar et similitudo omnium sicut in Deo accidit; sive quia habet similitudinem omnium vel actu vel potentia, sicut in angelis et animabus accidit; et ex hac parte accidit eis cognitio.

Similiter etiam ad omnes res inclinationem et ordinem habent, ex qua parte accidit eis voluntas, secundum quam omnia placent vel displicent vel actu vel potentia.

¹¹ *De Veritate*, Q. 22, Art. 12 in C and Ad 5

Et secundum quod aliquam immaterialitatem participant, secundum hoc cognitionis et voluntatis participativa fiunt. Unde et animalia cognoscunt, inquantum species sensibilibus immaterialiter in organis sensuum recipiuntur et secundum intentiones spiritualiter ex rebus perceptas per appetitum sensibilem ad diversa inclinantur.

Patet ergo quod cognitio pertinet ad perfectionem cognoscentis qua in seipso perfectum est; voluntas autem pertinet ad perfectionem rei secundum ordinem ad alias res; et ideo objectum cognoscitivae virtutis est verum quod est in anima, ut dicit Philosophus in VI Meta., objectum autem appetitivae bonum quod est in rebus, ut ibidem dicitur.

Potest ergo comparari potentia cognoscitiva ad appetitivam tripliciter.

Primo secundum ordinem; et sic cognitiva potentia naturaliter prior est, quia prius est perfectio rei in seipsa quam secundum ordinem ad aliam.

Secundo, quantum ad capacitatem; et sic sunt aequales, quia sicut cognoscitiva est respectu omnium, ita et appetitiva; unde etiam mutuo se includunt, quia intellectus et voluntatem cognoscit et voluntas ea quae ad intellectum pertinent appetit vel amat.

Tertio possunt comparari secundum eminentiam vel dignitatem; et sic se habent ut excedentia et excessa, quia si consideretur intellectus et voluntas et quae ad ipsa pertinent, ut quaedam proprietates et accidentia ejus in quo sunt, sic intellectus est praestantior, et quae ad ipsum pertinent. Si autem considerentur ut potentiae, id est secundum ordinem ad actus et objecta, sic voluntas et quae ad ipsam pertinent excedit.

Si autem quaeratur quid harum simpliciter dignius sit, dicendum quod res quaedam sunt anima superiores et quaedam inferiores. Unde cum per voluntatem et amorem homo in ipsas res volitas et amatas quodammodo trahatur,

per cognitionem autem e converso res cognitae in cognoscente efficiantur per sui similitudines; earum quae sunt supra animam, est nobilior et altior amor quam cognitio; illarum vero quae sunt infra animam, est cognitio potior. Unde etiam multarum rerum quarum est malus amor, est bona cognitio.¹²

There is also an imperfection in reason's way of doing that is not found in the will's way of doing. This imperfection is in taking from images or from sensible things in order to understand. The will does not have this kind of imperfection as Thomas explains in the following two texts:

Ad primum igitur dicendum quod dona possunt dici *virtutes*, inquantum perficiunt ad bene operandum, et *humanae* secundum quod operationes quae ex donis eliciuntur non sunt communes hominibus et brutis; sed sunt supra virtutes, inquantum *ultra humanum modum* perficiunt.

Ad quintum dicendum quod voluntas non habet aliquam imperfectionem de ratione sua in nobis quantum ad modum suae operationis, sicut intellectus qui cognoscit accipiendo a phantasmatibus. Unde in statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus.

Et ideo non potest accipi supra illam virtutem quae est in voluntate, aliquod donum perficiens ad agendum nobiliori modo quam sit modus virtutis.

Et ideo cum donum non sit supra virtutem nisi de ratione modi, non erit inconveniens quod virtus perficiens voluntatem quantum ad sui supremum, dignior sit quolibet dono.¹³

1. Dona enim perficiunt ad modum altiore quam virtus. Ergo singulis virtutibus debent respondere singula dona. Sed inter theologicas virtutes soli fidei videntur dona aliqua respondere

¹² *Scriptum Super Lib. III Sententiarum*, Dist XXVIII, Q. I, Art IV, Resp.

¹³ *Scriptum Super Lib. III Sententiarum*, Distinctio XXXIV, Quaest. I, Art. I, Ad 1 & Ad 5

sicut intellectus et sapientia. Ergo videtur quod debeant esse alia dona quae respondent spei et caritati.

Ad primum igitur dicendum quod fides est in intellectu, spes autem et caritas in voluntate, ut prius dictum est.

Intellectus autem humanus ex sua natura habet imperfectionem in modo intelligendi, quia spiritualia non potest percipere nisi deveniens in ea ex sensibilibus; sed voluntas non habet ex sui natura aliquem modum imperfectionis, ut dictum est.

Et ideo caritati et spei non respondet aliquod donum quod perfectiori modo operatur: imperfectio enim quae est in actu spei, non est ex modo operandi, sed magis ex distantia objecti.¹⁴

In the following text, Thomas has an extremely interesting before and after. Truth is after the being of things, he says, but before knowledge:

Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei.

Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidem veritatis effectus.¹⁵

¹⁴ *Scriptum Super Lib. III Sententiarum*, Distinctio XXXIV, Quaest. I, Art. II, Obj. 1 & Ad I

¹⁵ *De Veritate*, Q. 1, Art. 1, c.

Thomas here says that knowledge is an effect of truth. Thus, although truth is primarily in the mind and not in things, yet this does not mean that truth is an effect of our knowledge. Rather our knowledge is an effect of truth. We could not know the conformity of our mind and things if they were not conformed.

The following text makes a distinction which in part might seem to contradict the previous text insofar as it speaks of truth as *following* the act of reason or the understanding, but perhaps it clarifies the previous text:

...veritas est in intellectu...sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum.

Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est.

Cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscat veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur.¹⁶

When reason judges things to be as they are, it is true. But when reason reflects upon this and knows the conformity of itself to things, then it knows truth. And in this way, knowledge of the truth is an effect of truth. This also helps us to understand why it is possible not to know that you know for it is difficult to know yourself.

In the following text, Thomas explains why reason knows truth only in its second act and points out that the perfection of reason is the true as known:

¹⁶ *De Veritate*, Q. I, Art. 9, corpus

...verum...secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens.

Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur.

Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem.

Hanc autem nullo modo sensus cognoscit...

Intellectus autem conformitatem suam ad rem intelligibilem cognoscere potest: sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo...

Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera: non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen *veri*. Perfectio enim intellectus est verum ut cognitum.¹⁷

Although many truths are hard for us to know, that there is truth is known through itself:

veritatem autem esse, est per se notum.¹⁸

Indeed, if someone said that *truth does not exist*, he would be hard put to say whether his statement is true or false.

¹⁷ *Summa Theologiae*, Prima Pars, Q. 16, Art. 2, corpus

¹⁸ Thomas Aquinas, *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist. III, Art. II, C.

In the following text, Thomas indicates that truth is an equality of the mind with things and that the mind is false when it says more or less than things:

bonum virtutum intellectualium consistit in hoc quod verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus et vocis ad rem. Et quia aequalitas est medium inter majus et minus, ideo oportet quod bonum virtutis intellectualis in medio consistat, ut scilicet dicatur de re hoc quod est. Si autem excedat vel in plus vel in minus, erit falsum quod se habet ad virtutes intellectuales, sicut vitium ad morales; et hoc inquantum intellectus absolute aliquid considerat; inquantum vero de uno in aliud discurrit, accipitur medium non solum secundum commensurationem ad rem, sed secundum commensurationem conclusionum ad principia, vel eorum quae sunt ad finem in operativis.

sicut dicit Philosophus in X Meta. (1053a 321-33, l. 2 nn 1956-1960) mensura intellectus nostri est res. Et ideo secundum quod adaequatur rei, est rectum ipsius. Nihilominus et principia sunt regula conclusionum, et intelligens est quodammodo regula principiorum.¹⁹

Shakespeare also speaks of truth as a mean between two extremes, one of which is more and the other less than the truth.

King Lear, Act IV, Sc. 7, Kent:

All my reports go with the modest truth,
Nor more nor clipp'd, but so.

King Henry IV, Part One, Act II, Sc. 4, Falstaff:

Let them speak.
If they speak more or less than truth,
they are villains and the sons of darkness.

¹⁹ *Scriptum Super Lib. III Sententiarum*, Dist. XXXIII, q. I, Art. III, Sol. III & Ad

Othello, Act II, Sc. 3, Montano to Iago:

If partially affin'd, or leagu'd in office,
Thou dost deliver more or less than truth,
Thou art no soldier.

But what does it mean to say more or less than the truth? When reason says that what-is (in things) is and what-is-not (in things) is not, it is speaking truly. But when it says what-is is not or what-is-not is, it is speaking falsely. To say *what-is is not* is to subtract from the truth or to say less than the truth. To say that *what-is-not is* is to add to the truth or to say more than the truth. The courtroom oath “to tell the truth, the whole truth and nothing but the truth. “ in its second and third phrases is not just emphasizing that one should tell the truth, but they are excluding the two ways of speaking false. Swearing to tell the whole truth excludes saying *what-is is not*. And swearing to tell nothing but the truth excludes saying what-is-not is.

Returning to the closeness of being and true, one should note in the following text of Thomas how being does not express fully the definition of true:

ista definitio, verum est id quod est, non perfecte exprimit rationem veritatis, sed quasi materialiter tantum, nisi secundum quod esse significat affirmationem propositionis, scilicet ut dicatur id esse verum quod sic esse dicitur vel intelligitur ut in re est; et sic etiam falsum dicatur quod non est, id est quod non est ut dicitur vel intelligitur; et hoc in rebus inveniri potest.²⁰

However, as Thomas points out, one sense of the word *being* can mean true. And this also is a sign of true being closer to being than good.

In the following text, Thomas speaks of *true* being said of the thing insofar as it is the cause of truth:

²⁰ *De Veritate*, Q. I, Art 10, Ad 1 in first group

Verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur inquantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, inquantum est causa.

Unde res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa; et similiter dicitur falsa res quae nata est facere, quantum ad id quod apparet exterius de ipsa, falsam apprehensionem, sicut aurichalcum dicitur aurum falsum.

Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens, ut dicit Philosophus, V Metaph., text. 34²¹

In the following text, Thomas brings out a distinction of what is outside the soul in comparison to the truth which is in the soul:

extra animam duo invenimus, scilicet rem ipsam, et privationes et negationes rei; quae quidem duo non eodem modo se habent ad veritatem, quia non eodem modo se habent ad intellectum.

Res enim ipsa ex specie quam habet divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum, per similitudinem sui receptam in anima, cognitionem de se facit.

Sed non ens extra animam consideratum, neque habet aliquid unde intellectui divino aequetur, neque unde cognitionem sui faciat in intellectu nostro. Unde quod intellectui cuicumque aequetur, non est ex seipso non ente, sed ex seipso intellectu, qui rationem non entis accipit in seipso. Res autem quae est aliquid positivum extra animam, habet aliquid in se unde vera dici possit.

Non autem ita est de non esse rei, sed quidquid ei attribuitur est ex parte intellectus. Cum dicit ergo: Veritatem non esse,

²¹ *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist. XIX, Q. V, Art. I, c.

est verum; cum veritas quae hic significatur, sit de non ente, nihil habet nisi in intellectu. Unde ad destructionem veritatis quae est in re, non sequitur nisi esse veritatis quae est in intellectu.

Et ita patet quod ex hoc non potest concludi nisi veritas quae sit in intellectu, quae est aeterna; et oportet utique quod sit in intellectu aeterno; et haec est veritas aeterna.²²

Non-being does not make the truth of negative statements as an efficient cause of that truth:

non esse non est causa veritatis negativarum propositionum quasi faciens eas in intellectu; sed anima ipsa hoc facit conformans seipsam non enti quod est extra animam; unde non esse extra animam existens, non est causa efficiens veritatis, sed quasi exemplaris. Obiectio autem procedebat de causa exemplari efficiente.²³

A good summary of these points is given by Thomas in the following text:

Res autem existens extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet; unde veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum.

Sed negationes vel privationes existentes extra animam non habent aliquam formam, per quam vel imitentur exemplar divinae artis, vel ingerant sui notitiam in intellectu humano; sed quod adaequentur intellectui, est ex parte intellectus, qui earum rationes apprehendit.

Sic ergo patet quod cum dicitur lapis verus et caecitas vera, non eodem modo veritas se habet ad utrumque: veritas enim

²² *De Veritate*, Q. 1, Art 5, Ad 2

²³ Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q 1, Art 8, Ad 7

de lapide dicta claudit in sui ratione entitatem lapidis, et superaddit habitudinem ad intellectum, quae causatur etiam ex parte ipsius rei, cum habeat aliquid secundum quod referri possit; sed veritas dicta de caecitate non includit in seipsa privationem quae est caecitas, sed solummodo habitudinem caecitatis ad intellectum; quae etiam non habet aliquid ex parte ipsius caecitatis in quo sustentetur, cum caecitas non adaequetur intellectui ex parte alicuius quod in se habet.²⁴

We said before that truth has a foundation in things. In the following text, Thomas distinguishes the two ways that a thought of our reason can have a foundation in things from the way in which it could have no foundation in things:

ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam.

Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine "homo" et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum proprie de re dicatur.

Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam; et huiusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit, sicut significatum huius nominis "genus" non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et huiusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus

²⁴ *De Veritate*, Q I, Art 8, C

aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et huiusmodi.

Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam vere: et ideo ista conceptio est falsa.

Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei.²⁵

And here is another text of Thomas giving the same distinction:

ratio in intellectu rerum tripliciter se habet.

Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur, ut quando apprehenditur forma lapidis.

Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo in re est, ut quando quis imaginatur chimaeram vel aliquid huius modi.

Alquando apprehendit aliquid cui subest in re natura quaedam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quando apprehendit intentionem generis substantiae, quae in re est natura quaedam, non determinata secundum se ad hanc vel illam speciem; et huic naturae apprehensae, secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis, quae quidem ratio non est in re.

Ita etiam est in huiusmodi relationibus, quas intellectus noster attribuit Deo. Invenit enim in ipso virtutem, et essentiam, et operationem, qua creatura producitur in ipsum

²⁵ *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist II, Q. 1, Art. III, Solutio

relationem habens; et ideo essentiae illi vel operationi habitudinem attribuit, et secundum quod intelligit, nomina relativa imponit.

Unde patet responsio ad primum: quia intellectus noster neque cassus neque vanus est, quia habet aliquid respondens in re, quamvis non secundum modum quo est in ratione;

sicut etiam intellectus mathematicorum non est falsus neque vanus est, quamvis nulla linea sit abstracta a materia in re, sicut ipsi considerant.

Unde dicit Philosophus, II Physic., text. 18: "Abstrahentium non est mendacium."²⁶

In the following text, Thomas again touches upon this threefold distinction, but gives examples that considerably broaden our understanding of this distinction and its importance, Notice where truth comes in this distinction:

eorum quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas.

Quaedam enim sunt quae secundum esse totum completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis.

Quaedam autem sunt quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimerae.

Quaedam autem sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in

²⁶ *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist XXX, Q. 1, Art. III, Solutio and Ad 1

intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio secundum quam dicitur species:

et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad id quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis.

Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus VI *Metaph.*, text. 8, quod verum et falsum sunt in anima; sed bonum et malum in rebus.

Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam simulationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re.

Ad 5: semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae.²⁷

Since what is found in things outside the understanding soul can also be found in an immaterial way in the reason of the soul and there are also in the understanding soul what is not found in things outside it, being as true would seem to be of greater extent than being divided according to the ten figures of predication. *Ens rationis* is said of what is in reason but not in things or beings outside the understanding soul. What is the distinction of *ens rationis*? Thomas touches upon it in this text:

²⁷ *Scriptum super Lib. I Sententiarum*, Dist XIX, Q. V, Art. I, Solutio and Ad 5

Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat.²⁸

A being of reason or *ens rationis* may be either a negation or privation (lack) which is distinguished from a *positio* or placing something in things or a relation which is divided against *absoluta* in this text. We find both of these beings of reason in what is convertible with being.

Thomas often points out that privation or lack is not a being of nature (*ens naturae*), but only a being of reason (*ens rationis*):

...privatio non dicitur ens naturae, sed solummodo ens rationis²⁹

Caecum enim aliquid addit supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquod ens in natura, sed rationis tantum, secundum quod ens est comprehendens privationes....³⁰

Likewise, negations are beings of reason:

Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem...distinguit primam bonitatem, quae est bonitas prima, ab aliis bonitatibus.

Hoc autem quod non est recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis,

et tamen fundatur super simplicitatem bonitatis primae.³¹

Indeed all privations and negations would seem to be beings of reason:

²⁸ *De Veritate*, Q 21, Art. 1

²⁹ *De Veritate*, Q. 21, Art. 2, Ad 7

³⁰ *De Veritate*, Q. 21, Art. 1, corpus

³¹ Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 21, Art. 4, Ad 8

illa communitas qua aliquid praedicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum, quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis.³²

Hence, when Thomas is showing how transcendentals convertible with being add nothing real to being, he must discover whether the being of reason they add is a negation or relation of reason. In the case of one, it is a negation. But since true and good are said positively, they must add to being only a relation of reason:

Sic ergo supra ens, quod et prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum.

Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum.³³

Aristotle sets aside from the main consideration of the wise man these beings of reason only. In some places Thomas assimilates in their imperfect being some other things to these beings of reason, using the word *intentional* to name both:

...virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali.

Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura.

Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi virtus proportionata motui; motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in II *Phys*.

Et ideo virtus instrumenti inquantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum

³² Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 3, Art. 4, Ad 3

³³ Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. 21, Art. 1, corpus

suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in naturam, sed quoddam ens incompletum: sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili.

Et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima quod est ens diminutum, ut dicitur in VI *Meta*.

Et quia sacramenta non faciunt effectum spirituales nisi inquantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.

Ad primum ergo dicendum quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in VI *Meta*. (1026a 35). Et ideo talia entia incompleta, per se loquendo, non sunt in aliquo genere nisi per reductionem: sicut motus quantum ad suam substantiam reducitur ad illud genus in quo sunt termini motus, sicut imperfectum ad perfectum, quamvis ponatur in praedicamento passionis secundum quod importat ordinationem moventis ad motum, ut dicit Commentator in III *Phys*.

Unde et virtus haec quae est in sacramentis reducitur ad idem genus in quo est virtus completa principalis agentis quae est qualitas, vel in qua esset, si in genere esset; quia virtus increata non est in aliquo genere.³⁴

And some other texts where he teaches the same:

Ad quartum dicendum quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis: sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in lib. de *Sensu et Sensato* (437a 12) continet intentiones animae; quodammodo etiam in motu est

³⁴ *Scriptum Super Lib. IV Sententiarum*, Distinctio I, Quaest I, Art. IV. Quaestiuncula II, Responsio & Ad 1

virtus substantiae separatae moventis, secundum Philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in XVI *De animal*.³⁵

...quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente.

In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero enim est idem secundum proportionem sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de *Substantia orbis* (cap. 2) Ex quo patet quod illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente, inquantum huiusmodi, ut virtus activa. Et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus.

Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ut aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est; et forma introducta continetur in eo per modum intentionis: sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus.

Et hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor.

Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo et in causa univoca.

Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura: sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum perfectum esse in natura, quamvis non secundum completam rationem illius

³⁵ *Scriptum Super Lib. IV Sententiarum*, Distinctio I, Quaest I, Art. IV. Quaestiuncula II, Ad 4

speciei sive formae quam inducit in effectum, ut calor est in sole.

Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum: sicut etiam in mobili est forma quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus cuius virtute instrumentum agit; alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens et alterum motum.

Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive.³⁶

Duane H. Berquist

³⁶ *Scriptum Super Lib. IV Sententiarum*, Distinctio I, Quaest I, Art. IV. Quaestiuncula IV, Responsio