

Anima
Poster.
Periher.
PL.
V. N.

Vulg.
RFNS
RSPT
DB

ABBREVIATIONES

In commento super libros de Anima.
" " " " Posteriorum.
" " " " Perihermeneias.
In Patrologia Latina Migne.
Versio Nova seu *Liber Psalmorum* iuxta novam e textibus primi-
geniis interpretationem latinam cura professorum Pont. Instit.
Biblici editus - Romae, 1945.
Vulgata translatio S. Scripturae.
Rivista di Filosofia Neo-scolastica.
Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.
Dictionnaire Biblique.

QUAESTIO DISPUTATA

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

Quaestio est

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

Et primo enim quaeritur, utrum virtutes sint habitus.

Secundo utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.

Tertio utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum.

Quarto utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

Quinto utrum voluntas sit subiectum virtutis.

Sexto utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

Septimo utrum in intellectu speculativo sit virtus.

Octavo utrum virtutes insint nobis a natura.

Nono utrum virtutes acquirantur ex actibus.

Decimo utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione.

Undecimo utrum virtus infusa augeatur.

Duodecimo de distinctione virtutum.

Decimotertio utrum virtus sit in medio.

Art. 1.

Et primo quaeritur UTRUM VIRTUTES SINT HABITUS.

ET VIDETUR QUOD NON, SED MAGIS ACTUS.

1. Augustinus (1) enim dicit in lib. *Retract.* [I, cap. IX], quod bonus usus liberi arbitrii

est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Praeterea, praemium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem; quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo simulamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro *de libero Arbitrio* [II, cap. XVIII et XIX]. Ergo virtutes sunt actus.

4. Praeterea, perfectio viae respondet perfectioni patriae. Sed perfectio patriae est actus, scilicet felicitas, quae in actu consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viae, scilicet virtus, actus est.

5. Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

6. Praeterea, Philosophus (2) dicit in I *Caeli et Mundi* [comm. 116], quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

Gratae vocatur, a D. Thoma magna reverentia collitur ac saepissime ut « auctoritas » allegatur.

(2) Id est ARISTOTELES, maximus inter graecos philosophos, olim Platonis discipulus et postea eius adversarius, qui scholae peripateticae exstitit fundator. Ob nimiam auctoritatem qua gavisus est in scholis, antonomastice Philosophus vocatur. N. Stagira in Tracia a. 384 a. Ch., † Chalcede a. 322. - Opera praecipua: *Organon*, seu *Logica*; *Physica*; *De anima*; *Metaphysica*; *Ethica ad Nicomacum*; *Ethica ad Eudemium*; *Politica*; *Rethorica*. - In eius opera D. Thomas instituit commentaria.

1 PARALL.: S. Th., I-II, q. 55, a. 1; II *Sent.* D. 27, a. 1; III, D. 23, q. 1, a. 3, q. a. 1, 3; II *Ethic.*, lect. 5.

(1) Id est AURELIUS AUGUSTINUS, n. Tagastae in Numidia a. 354 p. Ch., † Hypponae a. 430, episcopus eiusdem civitatis necnon Doctor Ecclesiae. - Praecipua opera: *Contra Academicos*; *Soliloquia*; *De immortalitate animae*; *De magistro*; *De libero arbitrio*; *De vera religione*; *De Trinitate*; *Confessiones*, *Retractationes*; *De Civitate Dei*. - Ipse qui inter maxima luminaria Ecclesiae computatur ac merito « Doctor

7. Praeterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Praeterea, Philosophus dicit in VII *Physic.* [text. 17 et 18], quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus; dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Praeterea, Augustinus dicit in lib. *de moribus Ecclesiae* [cap. xv], quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX *de Civit. Dei* [cap. xiii], est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

10. Praeterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Praeterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes, aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quae sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura. Similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur: *Philipp. II, 13. Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate* (3). Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur. Consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Praeterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, etc.

SED CONTRA, 1. Virtus, secundum Augusti-

(3) *Vulg.*: « Qui operatur in nobis et velle, et perficere pro bona voluntate ».

num [ut refertur lib. II *Sententiarum*, dist. 18], est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

2. Praeterea, Philosophus dicit in II *Ethic.* [cap. vi], quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

3. Praeterea, virtutes sunt in dormientibus; quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

RESPONDEO. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I *Caeli et Mundi* [comm. 116], quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I *Caeli et Mundi* [cap. xxxii], sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II *Ethic.* [cap. vi]; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII *Metaph.* [text. 17 et 18].

Et haec omnia conveniunt virtuti cuiuscunque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius; similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cuiuscunque alterius.

Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim *aliqua* potentia tantum agens; *aliqua* tantum acta vel mota; *alia* vero agens et acta.

Potentia igitur quae est *tantum agens*, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in seipsis completae.

Illae vero potentiae sunt *tantum actae* quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III *Ethic.* [comm. 8] dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Un-

de nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis.

Potentiae vero illae sunt *agentes et actae* quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subiecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit ut dicit Commentator (4) in III *de Anima* [comm. 18]. Et Augustinus in lib. *de Bono Coniugali* [cap. xxi] dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit.

Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus. Et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est: nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est.

Ex his etiam potest patere quod habitus virtutum ad tria indigemus.

Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habituales fuerint stabilita.

Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur. Nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens. Unde Philosophus dicit in V *Ethic.* [cap. iiii], quod repentina sunt ab habitu.

Tertio ut delectabiliter perfecta operatio compleatur. Quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cuiusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus, in II *Ethic.*, ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

(4) Ibn Rôshd (Averroës), philosophus et medicus arabus ex schola Hispanica n. Cordubae a. 1126, † in Marocho a. 1198. Maximus inter arabos commentatores Aristotelis (unde antonomastice « Commentator » vocatus est) et auctor operis « destructio destructionis » contra librum Algazelis (El-Gazali, theologi arabi n. 1058, † 1111) « destructio philosophorum ». - Praecipua doctrina eius est de unitate intellectus, contra quam scripsit D. Thomas opusc. *De unitate intellectus contra averroistas*. Cfr. I, q. 76, a. 2; *Cont. Gent.* II, c. 73; III, c. 43.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur *dupliciter*. *Uno modo* materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. *Alio modo* essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

Ad SECUNDUM dicendum, quod mereri *dupliciter* accipitur. *Uno modo* proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem. *Alio modo* improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit.

Praemium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad praemium; et sic debetur parvulis baptizatis. Et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

Ad TERTIUM dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum. Unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.

Ad QUARTUM dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato. Unde etiam Philosophus in I *Ethic.* [cap. vii] dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Ad QUINTUM dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo. Unde *Is., LIX, 2: Peccata vestra dividerunt inter vos et Deum vestrum* (5). Et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum vitiosum non tolluntur.

Ad SEXTUM dicendum, quod illa definitio Philosophi potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo* materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus eius qui potest ferre centum libras, est in eo in quantum potest ferre centum libras non in quantum ferre potest sexaginta. *Alio modo* potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod

(5) *Vulg.*: « Iniquitates vestrae dividerunt inter vos et Deum vestrum ».

potentia completur, sit aliud a potentia, siue non.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationalibus, ut dictum est.

Ad OCTAVUM dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet *quandoque* terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est eiusdem generis cum termino. *Quandoque* vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; et sic dispositio non est semper eiusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

Ad NONUM dicendum, quod dispositio dicitur *tribus modis*. Uno modo per quam materia disponitur ad formae receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tercio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

Ad DECIMUM dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quae non statim ex se deficiat, sua causa deficiente. Unde non est mirum, si deficiente coniunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suae immobilitati, quae intelligi non potest nisi sua causa manente.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod ad utraque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius [in corp.] positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia eleveetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus. Unde nunquam per formam habitalem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu

existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quae in passionibus medium constituit.

Art. 2.

Secundo quaeritur UTRUM DEFINITIO VIRTUTIS QUAM AUGUSTINUS PONIT SIT CONVENIENS.

Scilicet: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur* [ut I Sent., dist. 18, refertur ex eo].

ET VIDETUR QUOD SIT INCONVENIENS.

1. Virtus enim est bonitas quaedam. Si ergo ipsa est bona: aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni *bona*, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: *Virtus est bona qualitas mentis* etc.

5. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Praeterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia; ergo non debet poni in definitione virtutis *bonum*, sicut differentia qualitatis vel virtutis.

7. Praeterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas*.

8. Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas*.

9. Praeterea, nulla differentia praedicatur

2 PARALL.: S. Th., I-II, q. q. 55, a. 4; II Sent., D. 27, a. 2.

in abstracto de specie unde dicit Avicenna (1) [lib. V *Metaph.*, cap. vi], quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas*.

10. Praeterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Praeterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas mentis*.

12. Praeterea, secundum Augustinum [XII de Trin., cap. iii, iv et xii], mens nominat superiorem partem animae. Sed aliqua virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis*.

13. Praeterea, subiectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae; quia dicit Augustinus (2), quod in mente est intelligentia, memoria et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*.

15. Praeterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur*.

16. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Praeterea, Augustinus in libro de lib. Arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur *qua nullus male utitur*.

18. Praeterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

19. Praeterea, removens prohibens ponitur

(1) IBN SINA (a Latinis Avicenna vocatus) philosophus, medicus, theologus arabus e secta hispanica, commentator Aristotelis. Propria doctrina eius est de transcendentia intellectus agentis ac de infusione specierum intelligibilium. Cfr. S. Th., I, q. 84, a. 3; C. G., II, c. 42; Opusc. De substantiis separatis. - Natus est Bocharae a. 980 p. Ch., † Hamadán a. 1037.

(2) I de Spiritu et Anima. Auctor huius operis est ALCHERUS CLARAVALLENSIS (circ. 1165). Cfr. S. Thomam, de Anima, 12, 1m: « Dicendum quod liber iste de Spiritu et Anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse ».

movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Praeterea, Augustinus dicit [collig. ex tract. LXXII in Ioan.]: *Qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te*. Ergo etc.

21. Praeterea, ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae.

Sicut enim dictum est [art. praec.], virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius [loc. cit.] dictum est. Et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis.

Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*: secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*.

Ad hoc vero quod virtus facit subiectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subiectum ipsum: et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis in quantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est.

Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed quia aliquid est bonum. Unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum morale.

AD TERTIUM dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare. Bonum autem et malum sunt quasi forma et obiectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum. Et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operandum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus specie secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

AD QUARTUM dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatibus; et ideo ratio non est ad propositum.

AD QUINTUM dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi subternitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

AD SEXTUM dicendum, quod obiectio illa procedit de bono naturae, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod *bona* et *qualitas* non dicunt diversos actus, sed unum.

AD OCTAVUM dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

Additio venerandi sacrae Theologiae Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Praedicatorum.

AD NONUM dicendum quod differentia, sicut et genus, praedicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non praedicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto.

Nam in substantiis compositis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in praedicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter praedicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse specie.

Sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concretive dicta

non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, iustitia et universaliter, virtus) praedicatur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

AD DECIMUM dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et obiecto bono bonitate moris. Similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum bonitate moris; similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus eius reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de obiecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu.

Nam in ipsa virtute tria possumus considerare.

Primum est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suae naturae. Unde Philosophus dicit in VII Phys. [com. 16], quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam*. Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturae; unde Augustinus dicit in III de lib. Arb. [cap. IV]: *Quod perfectioni naturae deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscuiusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae*.

Secundum est id quod eius essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quae bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscuiusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suae naturae; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia.

Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, et ordinatus secundum rationem. Unde virtus est perfectio potentiae in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus eius reddit bonum. Et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum.

Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

AD UNDECIMUM dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales; unde comprehendit sub se intelle-

ctum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam.

Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu. Virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis. Virtutes vero morales et aliae virtutes simpliciter, quae respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur: sicut iustitia facit non solum quod homo sit promptus ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur; Grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi: non tamen facit ut homo semper congrue loquatur, quia potest Grammaticus barbarizare, aut solocismum facere.

Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quae sub mente continentur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod mens nominat illud genus potentiae quae est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Huiusmodi autem potentiae sunt ratio seu voluntas, quae sunt principium primum movens et imperans actum cuius homo est dominus; et dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, in quantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum. Moventur enim ab appetitu superiori, in quantum ei obediunt; et hoc modo secundum quod participant rationem, et sunt aptae natae rationi obedire, possunt esse subiectum virtutis humanae.

Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et huiusmodi potentiae, quae importantur per mentem, possunt esse subiectum virtutis.

Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiae rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant mentem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animae. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur; oportet dicere, quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius. Et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animae, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quae in suis actibus a materia et a conditionibus materiae recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria, non sicut accidentia in subiecto, sed sicut partes in toto.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quaedam est specia-

lis, quae constituitur solum circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia iustitiae; et talis rectitudo est propria iustitiae, nec ponitur in definitione virtutis. Quaedam vero est rectitudo generalis, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod vivere dupliciter sumitur.

Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventibus essendi principium; unde Philosophus in II de Anima [com. 97] dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis.

Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quae est homini maxime delectabilis, et circa quam praecipue versatur, dicitur vita ipsius; unde Philosophus, in I Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, id est operatur, et hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, in quantum per eam ipse recte operatur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter.

Uno modo sicut obiecto; et sic aliquis potest male uti virtute, puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea.

Alio modo tamquam principio elicitive mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute et hoc modo nullus potest male uti virtute. Est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quaedam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cuiusmodi sunt virtutes quae respiciunt potentiam appetitivam; sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad iusta operandum, sed etiam facit ut iuste operetur.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod solum maxima bona sunt quibus nullus male utitur tamquam obiectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri. Virtutibus autem, quae non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam obiecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitive.

Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitive mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod sicut virtutes acquisite augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infu-

sae augentur per actionem Dei, a quo causantur.

Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, praeparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem, quia meritum sine caritate esse non potest.

Ex quibus patet quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

Ad DECIMUMNONUM dicendum est, quod prohibens virtutem est peccatum. Liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum: quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel praeparationem seu conatum liberi arbitrii praecedentem caritatem, praevenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Rom., III, 24: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*.

Ad VICESIMUM dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae formaliter iustificantis, sed eius effectus unde tota operatio pertinet ad gratiam et ad Deum, qui iustificando effective infundit gratiam. Illa vero quae per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

Ad VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiae. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae, et praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus (3) [homil. XXIV in

epist. ad Eph.], quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos.

Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae effimur consortes naturae, ut dicitur I Petr., II, secundum cuius acceptionem dicimur regenerari in filios Dei.

Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitae; ita ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae per modum cuiusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis infusae.

Item virtus est bona qualitas quae bonum facit habentem: haec enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cuius est immediatum principium. Sed bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiae nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine.

Mens etiam iam in definitione virtutis posita dicit potentiam animae, quae est subiectum virtutis; potentia autem in definitione gratiae importat essentiam animae, quae est ipsius gratiae subiectum.

Item vivere positum in definitione virtutis importat operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiae, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute.

Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum: tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiae non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

eo exaratorum, in quibus excellentiae doctrinae unitur venustas formae. Praesertim memoranda: *Homiliae in V. et N. T.*; Tractatus: *De sacerdote*; *De inani gloria*; *De liberis educandis*; et opus *De virginitate*; etc.

Art. 3.

Tertio quaeritur UTRUM POTENTIA ANIMAE POSSIT ESSE VIRTUTIS SUBIECTUM.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Quia secundum Augustinum [lib. II de lib. Arb., cap. XVIII et XIX], virtus est quae recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae sed secundum essentiam. Ergo potentia animae non est virtutis subiectum.

2. Praeterea, nobilius est esse gratiae quam naturae. Esse autem naturae est per essentiam animae, quae est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiae, quod est per virtutes, non est per potentias; et sic potentia non est virtutis subiectum.

3. Praeterea, accidens subiectum esse non potest. Sed potentia animae est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animae non potest esse virtutis subiectum.

4. Praeterea, si aliqua potentia animae est virtutis subiectum, et quaelibet; cum quaelibet potentia animae vitiis impugnetur, contra quae virtutes ordinantur. Sed non quaelibet potentia animae potest esse virtutis subiectum, ut post patebit. Ergo virtutis subiectum potentia esse non potest.

5. Praeterea, principia activa in naturis aliorum agentium subiecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiae animae sunt quaedam activa principia; sunt enim principia operationum animae. Ergo aliorum accidentium subiecta esse non possunt.

6. Praeterea, anima subiectum est potentiae. Si ergo potentia subiectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subiectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animae est subiectum virtutis.

7. Praeterea, in lib. I Poster. [in praedicam. qualitatis] dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA, 1. Cuius est actio, eius est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animae. Ergo et ipsae virtutes.

2. Praeterea, Philosophus dicit in I Ethic. [cap. ult.], quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationales per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subiecta virtutum.

3 D. 33, q. 2, a. 4, q. a. 1.

III Sent., D. 38, q. 2, a. 4, q. a. 2; De Verit.,

RESPONDEO. Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis.

Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subiectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praebere: nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subiecto sustentatum, aliud accidens sustentat.

Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subiecti: nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subiectum. Non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum praebere; sed quia subiectum est receptivum unius accidentis altero mediante. Et per hunc modum dicitur potentia animae esse habitus subiectum.

Nam habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subiecta; quia virtus animae inest, potentia mediante.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod vivere in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra [art. praec.] dictum est.

Ad SECUNDUM dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam. Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

Ad TERTIUM dicendum, quod potentia non est per se subiectum, sed in quantum est per animam sustentata.

Ad QUARTUM dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subiectum.

Ad QUINTUM dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliquorum habituum subiecta. Aliae autem potentiae animae sunt passivae: principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.

(3) Id est S. IOANNES a sac. VI vocatus CHRYSOSTOMUS propter eius magnam facundiam et altissimam doctrinam, n. circa a. 354, † 407. Fuit episcopus constantinopolitanus, et magnus Pater Ecclesiae, et maximus orator. Ingens est numerus operum ab

Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad ali- quod accidens quod non est in potentia re- spectu alterius accidentis.

Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in propo- sito non accidit, ut supra [in corp. art.] di- ctum est.

Art. 4.

Quarto quaeritur UTRUM IRASCIBILIS ET CONUPISCIBILIS POSSINT ESSE SUBIE- CTUM VIRTUTIS.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensuali- tate, cuius partes sunt irascibilis et concupi- scibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis sub- iectum virtutis esse non possunt.

2. Praeterea, eiusdem potentiae sunt habi- tus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. *Ethic.* [lib. VIII, cap. XIII], quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Praeterea, nullum corruptibile est subie- ctum perpetui; unde Augustinus [*de quant. Animae*, cap. v] probat animam esse perpe- tuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non re- manent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est per- petua et immortalis, ut dicitur *Sapient.* I, v. 15 (1); quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

4. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in or- gano corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de iustitia, quod est rectitudo sola men- te perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant aequaliter, ratione. — Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicun- tur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest vir- tuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec in quantum ratio- ne participant, possunt irascibilis et concupi- scibilis esse virtutis subiectum.

4 PARALL.: S. Th., I-II, q. 56, aa. 4, 5 ad 1; III Sent., D. 38, q. 2, a. 4, q. 2; De Verit., q. 24, a. 4, ad 9.

(1) Vulg.: « Iustitia enim perpetua est et immor- talis ».

6. Praeterea, sicuti irascibilis et concupi- scibilis, quae pertinent ad sensibilem appeti- tum, subserviunt rationi; ita et potentiae ap- prehensivae sensitivae. Sed in nulla appre- hensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Praeterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio; omne enim finitum con- sumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in I *Physic.* [comm. 37]; et sic sensualitas in hac vita possit totaliter curari. Quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellio- nem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. — Sed contra, ho- mo est id quod est in quantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur infe- riores vires animae rationi si praedicta re- bellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset com- petens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

9. Praeterea, ad rationem virtutis non suf- ficit quod peccatum viteatur. Perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in *Psal.* XXXIII, v. 15, dicitur: *Declina a malo, et fac bo- num* (2). Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in lib. *de Spiritu et Ani- ma*. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Praeterea, in eodem libro dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irasci- bili odium vitiorum. Sed in eodem est desi- derium virtutis et virtus, cum quaelibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum vo- luerit, ut dicit Commentator in III *de Anima* [comm. 18]. Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia ut dicitur in III *Ethic.* [cap. v], sensus nullius actus do- minus est. Ergo non potest esse habitus vir- tutis in irascibili et concupiscibili.

12. Praeterea, proprium subiectum parifi- catur propriae passioni. Virtus autem parifi- catur rationi, non autem irascibili et concu- piscibili, quae sunt nobis et brutis commu- nes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratio- ne, non autem in irascibili et concupiscibili.

(2) V. N.: « Recede a malo, et fac bonum ».

13. Praeterea, *Rom.* VII, dicit Glossa (3) [ordin. ex August. super illud: *Concupiscen- tiam nesciebam*]: *Bona est Lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum pro- hibet*. Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem, sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

SED CONTRA, 1. Est quod Philosophus [lib. III *Ethic.*, cap. x], dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium parti- um. Partes autem irrationabiles, id est sen- sibilis appetitus, sunt irascibilis et concupi- scibilis, ut habetur in III *de Anima*. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse vir- tutes.

2. Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili (prius enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad *Rom.* VIII); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit; et sic etiam virtus, quae est pec- cato mortali contraria.

3. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter ti- morem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur huiusmodi passiones sint in ira- scibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod circa quae- stionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant.

Ab omnibus enim conceditur aliquas vir- tutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudi- nem in irascibili; sed in hoc est differentia.

Quidam enim distinguunt *duplicem* irasci- bilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad na- turam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non tamen illae quae sunt in inferiori parte ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia

(3) Glossa ordinaria quae est velut commentarium totius Scripturae Sacrae a Valafrido Strabone (+ 849) comparatum notulis excerptis ex operibus SS. Patrum et praesertim S. Augustini, Hieronymi, Gregorii Ma- gni, Isidori, Bedae et Rabani Mauri. Minus frequen- ter etiam S. Ambrosius et S. Ioannes Chrysostomus citantur. Fuit maximae utilitatis et auctoritatis a saec. IX ad XVI, ut patet in operibus Petri Novariensis et D. Thomae Aquinatis. Fuit velut fons scripturisticus et patristicus theologiae latinae. - Anselmus Laudunen- sis (+ 1117) aliam Glossam exaravit, scilicet *interli- nearem*, quae explicabat verba obscuriora vel acqui- voca S. Scripturae mediantibus verbis declarativis po- sitis inter lineas Vulgatae. Etiam hac Glossa D. Tho- mas saepe usus est. Cfr. Vigouroux, DB, t. III, p. 1, Paris 1912, coll. 256-257.

quaestione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum in III *Ethic.* [cap. x], oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet.

Cum enim virtus, ut supra [art. 1 et 2 hu- ius quae.] dictum est, nomen quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines convenient; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cuius homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut dige- rere, et augeri, et alia huiusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cuius ho- mo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est, quod huiusmodi actus contingit esse *triplex* principium. *Unum* sic- ut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ra- tio vel voluntas. *Aliud* est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori in quantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. *Tertium* autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius.

Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter. Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedi- mentum aliquod; ut patet in manu et pede. Appetitus autem inferior habet propriam in- clinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in *Politica* sua [lib. I, cap. III], quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes ci- vitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis.

In membro igitur exteriori non est neces- sarium aliquid perfectivum actus humani, ni- si naturalis eius dispositio, per quam na- tum est moveri a ratione; sed in appetitu in- feriori, qui rationi repugnare potest, est ne- cessarium aliquid quo operationem quam ra- tio imperat, absque repugnantia prosequatur.

Si enim immediatum operationis principium

sit imperfectum, oportet operationem esse imperfectam, quantumcumque perfectio adsit superiori principio. Et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente.

Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt obiecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibilis aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus.

Quando igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata, mansuetudo circa iras: talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subiecto. Quando autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subiecto; sicut castitas, quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinencia, quae sunt circa delectationes in cibis et potibus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum et secundum habitum.

Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrunt tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus eorumdem, si per se accipiuntur, non possunt esse actus virtutis, sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis. Et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt.

Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

Ad SECUNDUM dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalis est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim

imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad TERTIUM dicendum, quod supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animae est radix potentialium. Et similiter virtutes quae ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostenditur.

Ad QUARTUM dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.

Ad QUINTUM dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subiectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subiectum.

Ad SEXTUM dicendum, quod virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praeviae rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, in quantum praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet, scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

Ad OCTAVUM dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationalis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. Et ideo ex

Art. 5.

Quinto quaeritur UTRUM VOLUNTAS SIT SUBIECTUM VIRTUTIS.

ET VIDETUR QUOD SIC.

1. Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequire ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. — Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III *Ethic.* [cap. v]: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Praeterea, etiam inest animae cognoscitivae aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum; et tamen respectu huius cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu eius ad quod naturaliter inclinatur.

4. Praeterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut iustitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Praeterea, Philosophus in IV *Ethic.* dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII *Ethic.*; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

6. Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, I ad Cor. XIII (1). Sed caritatis subiectum esse non potest nisi

conditione humanae naturae sibi relictas provenit ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad NONUM dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur. Hoc autem est aliquid bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat, non tamen solum habet actum hunc; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio irae et audaciae, sed etiam spei.

Ad DECIMUM dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animae est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agent; tamen in homine secundum quod participant aliquam rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in *Politico* [lib. I, cap. III] dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum; quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed dispoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod licet istae vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cuius unaquaque particula invenitur alicuius concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

5 PARALL.: S. Th., I-II, q. 56 a. 6; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a 1; D. 27, q. 2, a. 3, ad 5; *De Verit.*, q. 24, a. 4, ad 9; *De Virtut.*, q. 1, a. 12, ad 10; q. 2, a. 2.

(1) *Corinth.* XIII, 13: «Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec: maior autem horum est caritas».

voluntas; non enim est eius subiectum concupiscibilis inferior, quae solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subiectum virtutis.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo coniungimur. Sed id quod coniungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

8. Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de S. Victore (2), in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

9. Praeterea, secundum Augustinum [lib. I *Retract.*, cap. ix], voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit [lib. VI *contra Iulianum*, cap. vi], quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit, videtur quod virtus sit in eadem.

11. Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

SED CONTRA. 1. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I *Ethic.* Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

2. Praeterea, ad eundem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum; quia ostensum est [art. praeced.] quod in irascibili et concupiscibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod

(2) Hugo dictus DE S. VICTORE ex nomine celeberrimi monasterii parisiensis S. Victoris, philosophus ac theologus mysticus, natus in oppido Hartingam in Saxonia a. 1096, † Parisiis a. 1141. Magister ac praeses scholae monasterii, tanquam fundator scholae Victorinorum consideratur, et titulo «Didascalus» honoratur. — Opera: *Summa sententiarum*; *De sacramentis*; *De Archa Noë mystica*; *De Archa Noë moralis*; *De Archa animae*; et alia plura.

ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

RESPONDEO. Dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subiicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae: nam eius obiectum est bonum. Unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad bonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis.

Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui.

Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes.

Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit iustitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia huiusmodi. Nam iustitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V *Ethic.* [cap. i].

Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto; scilicet caritas et iustitia. Cuius signum est, quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo: unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones, sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in VII *Physic.* [com. 20 et seq.]. Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium obiectum voluntatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati iudicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

AD SECUNDUM dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra [in corp. art.] dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.

AD TERTIUM dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat. Et ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine *Poster.* [lib. II, com. ultimo]. Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta [in corp. art.].

AD QUINTUM dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus [in corp. art.].

Et per hoc patet responsio AD SEXTUM et SEPTIMUM; nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

AD OCTAVUM dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeelegantur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos remouentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus.

Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat.

Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X *Ethic.* [cap. iv]; et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis reprobatur.

Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua philosophi tractaverunt, ad huiusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

AD NONUM dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subiectum cuiuslibet virtutis.

AD DECIMUM dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, in quantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subiecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

AD UNDECIMUM dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi; et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis super inducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

AD PRIMUM vero eorum quae IN CONTRARIUM obiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae. Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

AD SECUNDUM dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta [in corp. art.].

Art. 6.

Sexto quaeritur UTRUM IN INTELLECTU PRACTICO SIT VIRTUS SICUT IN SUBIECTO.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Quia secundum Philosophum in II *Ethic.* [cap. ii], scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subiungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Praeterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

6 PARALL.: S. Th., I-II, q. 56, a. 3.

4. Praeterea, virtus secundum Tullium (1) [lib. IV *de Invent.*], agit in modum naturae. Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II *Physic.* [com. 159], ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Praeterea, virtus, secundum Philosophum in II *Ethic.* [cap. vi], est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

SED CONTRA, 1. Est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, virtus humana est cuius subiectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis humanae.

3. Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediatur rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

RESPONDEO. Dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet.

Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeeistente; inclinatio enim in finem absque praeeistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus

animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis.

Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente. Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare.

Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cuius virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale iudicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur.

Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus huius boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et huiusmodi.

Et eadem ratione naturale iudicium; quod est uniforme, et ad huiusmodi bonum quaearendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cuius est inter diversa conferre, invenire et diiudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaearendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad diiudicandum de aliqua conclusione alicuius scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere.

Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte diiudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte diiudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cuius subiectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni: sicut iustitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus.

Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus sta-

tuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde Philosophus dicit [II *Ethic.*, cap. vi] quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius (2) in XXII *Moral.* [cap. i], quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practica pertinet universale iudicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et huiusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit iudicium rationis intercepti, ut non recte diiudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare.

Sed ad prudentiam pertinet recte iudicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda; quod quidem iudicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est [in corp. art.].

AD SECUNDUM dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod iudicium recte servet in ipso actu contra omnes passionem, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

AD TERTIUM dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis interceptum per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

AD QUARTUM dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi. Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sic-

(2) S. GREGORIUS, cognomento MAGNUS, n. c. 540, + 604 p. Ch., Pontifex Summus, Doctor Ecclesiae. Praeter epistolas, supersunt eius praeclara opera: *Liber regulae pastoralis*; *Moralia in Iob*; *Homiliae in Evang.* et in *Ezech.*; *Dialogi de vita et miraculis Patrum italicorum*; etc. — Inducitur a D. Thoma praesertim multis interpretationibus (tropologicis) Sacrae Scripturae et textibus circa quaestiones theologiae moralis et asceticae.

ut ponit Philosophus exemplum de caeco, in VI *Ethic.*, qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

AD QUINTUM dicendum, quod bonum et verum sunt obiecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae; quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle.

Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, in quantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam in quantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, in quantum homo vult intelligere verum.

Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod et finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

AD SEXTUM dicendum, quod Philosophus in II *Ethic.* [cap. vi], definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI *Ethic.* [cap. III, v, VI et VII]. Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in II *Ethic.* [cap. v et cap. VIII].

Art. 7.

Septimo quaeritur UTRUM IN INTELLECTU SPECULATIVO SIT VIRTUS.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Virtus enim omnis ordinatur ad actum; virtus enim est quae opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III *de Anima* [comment. 46]. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II *Ethic.* [cap. vi]. Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Praeterea, intellectus speculativus praecipue perficitur habitu scientiae. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiae et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtus ordinatur ad ali-

7 PARALL.: S. Th., I-II, q. 56, a. 3; III *Sent.*, D. 23, q. 1, a. 4, q. a. 1.

(1) MARCUS TULLIUS CICERO, vir politicus, scriptor, orator ac philosophus romanus, n. Arpini a. 106, + Formis a. 43 a. Ch. — Eclectismus quemdam moralem proficitur satis affine doctrinae Academiae ut ipsemet fateatur (Tusc. V, 4). Suprema tamen principia moralitatis ut sunt Dei existentia, providentia, libertas, immortalitas animae, existentia legis naturalis etc. strenue defendit. Saepius a D. Thoma citatur. — Opera philosophica: *Quaestiones academicae*; *Tusculanae disputationes*; *De finibus*; *De natura Deorum*; *De officiis*; *Rethorica*; *De republica*; *De amicitia*; etc.

quid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I *Metaph.* [comment. 2]. Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Praeterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum, immo *scienti bonum, et non facienti peccatum est illi* (1), ut dicit Iacobus, iv, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

SED CONTRA, 1. Fides est in intellectu speculativo, cum sit eius obiectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

2. Praeterea, verum et bonum sunt aequae nobilia. Nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum: et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cuius obiectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cuius obiectum est verum, poterit esse virtus.

RESPONDEO. Dicendum quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod unuscuiusque virtus est, ut Philosophus dicit [II *Ethic.*, cap. vi], quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem, quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum.

Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni.

Bonum autem sub ratione boni est obiectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se, prout praecedat voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae poten-

(1) *Vulg.*: «Scienti igitur bonum facere, et non facienti, peccatum est illi».

tiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt.

Illi igitur habitus qui sunt intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod eius intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti. Non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia in quantum est volita, sed secundum quod directe tendit in obiectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit.

Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; in quantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode.

Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit [tract. XXVI in Ioan.], quod credere non potest homo nisi volens. Ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subiacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subiacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem obiecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit.

Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est [art. praeced.]: non quidem ita quod ex voluntate determinetur obiectum prudentiae, sed solum finis; obiectum autem ipsa perquirat: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirat vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur.

Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes diversimode se habent ad voluntatem.

Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum huiusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et

sapientia et ars. Non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens.

Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia.

Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio: non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio.

Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere.

Et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici: quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

AD SECUNDUM dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentialium humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonus suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem.

Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens.

Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis huiusmodi habitibus.

AD TERTIUM dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra [in corp. art.] dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiore felici-

itati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiore per modum praeparationis, vel per modum meriti.

AD QUINTUM dicendum, quod per actum scientiae, aut alicuius talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum ut dictum est [in corp. art.]. Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens; et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod Philosophus dicit [VI *Ethic.*, cap. vi], quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam Grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens Grammaticam.

Art. 8.

Octavo quaeritur UTRUM VIRTUTES
INSINT NOBIS A NATURA.

ET VIDETUR QUOD SIC.

1. Dicit enim Damascenus (1), III lib. [*Orthod. Fidei*, cap. xiv]: *Naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.*

2. Praeterea, *Matth.*, iv, 23 [super illud: *Circuibat Iesus docens* (2) etc.], dicit Glossa [ordin.]: *Docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*

3. Praeterea, *Rom.* ii, 14, dicitur, quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Praeterea, Antonius (3) dicit in sermone ad monachos: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

8 PARALL.: S. Th., I-II, q. 55, a. 4; I *Sent.*, D. 17, q. 2, a. 1; II, D. 39, q. 2, a. 1; III, D. 33, q. 1, a. 2, q. a. 1; *De Vert.*, q. 1, a. 1; II *Ethic.*, I, 1.

(1) Id est IOANNES qui a loco originis (Damasco) DAMASCENUS vocatur. N. circa finem saec. vii, † Damasci circa a. 749 p. Ch. — Doctor Ecclesiae renuntiatus est. Opus eius praecipuum quod velut *Summa totius theologiae* merito habetur et ἡ πρώτη ὑπόθεσις inscribitur, in tres partes dividitur quarum ultima, sub titulo «De fide orthodoxa anno 1151 latine inscribitur, et ab auctoribus Medii Aevi cognoscitur, qui illud opus maxime faciunt.

(2) *Vulg.*: «Et circuibat Iesus totam Galileam, docens in synagogis eorum.

(3) Vocatus Pater Monachorum. Aegyptius, auctor celeberrimae regulae monachalis. Mortuus anno 356.

5. Praeterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura; et eadem ratione aliae virtutes.

6. Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II *de libero Arbitrio* [cap. vi]. Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit *super Genes. ad litteram*. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura. — Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. [cap. xiv]: *Manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est praeter naturam devenimus et in malitia sumus*. Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectae virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Praeterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura videtur quod totaliter sit a natura.

9. Praeterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationalibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum. — Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Praeterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

12. Praeterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Praeterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quae est subiectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Praeterea, naturale est cuius principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod

movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Praeterea, cuius est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quaedam Glossa, *Hebr.*, 1, quod voluit Deus inseminare omni animae initia sapientiae et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Praeterea, contraria sunt eiusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim *Sap.*, XII, v. 10: *Erat enim naturalis malitia eius*; et *Ephes.*, II, 3, dicitur: *Eramus natura filii irae* (4). Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Praeterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur; dicit enim Philosophus in III *de Anima* [cap. XIII], quod appetitus superioris, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivae; sicut sphaera superior movet inferiorem sphaeram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo huiusmodi virtutes sunt naturales.

18. Praeterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus caelestium corporum; nam principium activum caelestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim Philosophus in II *Ethicor.*: *Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine*. Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI *Ethic.* [cap. XIII], quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et *Iob*, XXXI, 18: *Ab infantia crevit mecum misratio, et de utero egressa est mecum* (5). Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

SED CONTRA, 1. Naturalia per peccatum non amittuntur; unde Dionysius (6) dicit [IV cap.

(4) *Vulg.*: « Et naturalis malitia ipsorum ».

(5) *Vulg.*: « Et eramus natura filii irae ».

(6) *Vulg.*: « Quia ab infantia mea crevit mecum misratio; et de utero matris meae egressa est mecum ».

(7) DIONYSIUS AREOPAGITA, Pseudo-Dionysius, vel Pseudo-Areopagita, vel Dionysius Mysticus, diversimode ab auctoribus vocatur, et diversimode actus eius assignatur et schola. Quidam ponunt scripta sub hoc nomine nobis oblata circa finem saec. v p. Ch., et

de divin. Nomin.], quod data naturalia in daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

2. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, et ea quae sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

3. Praeterea, ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

4. Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

RESPONDEO. Dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adaptionem scientiarum et virtutum.

Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae (7) [I *Phys.*, comm. 32] qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent.

Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato (8) [I *Metaph.*, comm. 6], vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et

sub influxu neo-platoniorum. Cfr. Altaner, *Patrologia*, ed. 1940, p. 349 ss. — Alii, ut P. C. PÉRA, O. P., (RSPT, 1936, pp. 5-75) et D. C. MAZZANTINI, (RFNS, 1937, pp. 411-421) putant ea adscribenda esse cuidam asseclae Basilii Magni (n. c. 330, † 379). — Eius doctrina maximum influxum habuit in auctores Medii Aevi qui Dionysium Areopagitam tanquam discipulum Apostoli habebant. Ab eo D. Thomas quam maxime dependet. Opera: *De divinis nominibus*; *De mystica theologia*; *De caelesti hierarchia*; *De ecclesiastica hierarchia*; *Epistolae* (decem ad diversos). — Memorandum est *Commentarium in « De div. Nominibus »* a D. Thoma confectum, qui saepissime etiam alia opera Areopagite citat.

(7) ANAXAGORAS, philosophus graecus, n. Clazomene a. 500 a. Ch., † Lampsaci in Ionia a. 430. Scripsit quoddam opus *de Natura*, cuius plura fragmenta conservantur. Aristoteles cum laudat tanquam hominem sapientem inter ebrios et vaniloquentes.

(8) PLATO (Aristocles Atheniensis, vocatus Plato) philosophus graecus, n. Athenis a. 427, † ib. a. 347 a. Ch. — Unus ex maximis philosophis non tantum antiquitatis, sed fere totius historiae. Post plura itinera et varia tentamina ut suam doctrinam ad praxim reduceret, scholam Athenis fundavit cui nomen Academia, cuique maxima ingenia interfuerunt, inter quae Aristoteles insc. Doctrina eius praecipua est de transcendentia mundi idealis. Plurimos scripsit dialogos: *Euthyphron* (de sanctitate); *Meno* (de virtute); *Cratylus* (de significatione nominum); *Phaedon* (de immortalitate animae); *Convivium* (de amore); *Parmenides* (de ideis); *Theaetetus* (de scientia); *Sophista* (de ente); *Timaeus* (de mundo); *Philebus* (de bono); scripsit etiam libros *De Republica*; *Leges*; et alia.

quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam.

Tertia est via Aristotelis media [II *de gener. Animal.*, cap. III, XVIII et XIX], quae ponit, quod formae praexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale.

Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedita scientiae et virtutis: et hoc videtur Plato posuisse [I *Metaph.*, comm. 6]; qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum.

Alii vero dixerunt, quod scientiae et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cuius influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium.

Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est, quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adaptionem scientiae et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat.

Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subiecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aëris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem, quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus, et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subiectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis et principium activum virtutis.

Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: Omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: Malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter

nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiruntur; sive sit practica, sive sit speculativa.

Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium actuum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis. Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa.

Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaedibiles rationi: unde naturaliter sunt susceptivae virtutis, quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum.

Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae unde et omnibus sunt communes.

Est autem aliqua inchoatio virtutis, quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicuius virtutis. Et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretionem inclinationem huiusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum.

Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.

Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu. Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis.

Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in II Phys. [com-

ment. 49]; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM, TERTIUM, QUARTUM et QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali. Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid huiusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex natura habet homo alicqualiter quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

AD OCTAVUM dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse, eo quod aliqua pars eius sit a natura et aliqua non, sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

AD NONUM dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propinquae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

AD DECIMUM dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis. Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura: quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis. Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicuius virtutis, inclinantur ad vitium con-

trarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis.

Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum. Homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. [capit. vi]. Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

AD DUODECIMUM dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. de natura Boni [cap. iii]. Unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informant, sicut intellectus possibilis; et ideo non requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, in quantum bonum intellectum est obiectum voluntatis.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc principium non agit per modum naturae; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est AD DECIMUMQUINTUM.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, in quantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii irae propter peccatum originale, quod est peccatum naturae.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiectibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturae; sicut generans in elementis, et motor corporum caelestium. Sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes

et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est [in corp. art.].

AD VICESIMUM dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.

Art. 9.

Nono quaeritur UTRUM VIRTUTES ACQUIRANTUR EX ACTIBUS.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Dicit enim Augustinus [lib. VI contra Iulianum, cap. vi], quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Praeterea, Augustinus dicit [super illud Apostoli, Rom. xiv, 23: Omne quod non est ex fide, peccatum est] (1): Omne infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus. Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. cap. ii, 8: Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: nec quis gloriatur; Dei enim donum est (2). Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Praeterea, Bernardus (3) dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII Ethic. [cap. i]. Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. cap. viii, 21: Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det (4). Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

5. Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim

9 PARALL.: S. Th., I-II, q. 51, a. 2; q. 63, a. 2; II Sent., D. 44, q. 1, a. 1, ad 6; III, D. 33, q. 1, a. 2, q. a 2; II Ethic., 1. 1.

(1) Vulg.: « Omne autem quod non est ex fide, peccatum est ».

(2) Vulg.: « Gratia enim estis salvati per fidem, et hoc ex vobis, Dei enim donum est ».

(3) BERNARDUS, « Doctor mellifluus » vocatus. Plurima opera theologica et mystica conscripsit, doctrina et pietate praeclara. Sunt memoranda: Sermones et tractatus; Comm. in Cantica Canticorum; De diligendo Deo; etc. (1090-1151).

(4) Vulg.: « Et ut scivi quoniam aliter non possem esse continens, nisi Deus det ».

potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut Philosophus dicit in I *Ethic.* [capit. ix]. Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra Apostolum, *Rom. vi, 23: Gratia Dei vita aeterna* (5).

7. Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, lib. *de libero Arbitrio*, quia virtute nullus male utitur, Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud *Iacob. i, 17: Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum* (6). Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. *de libero Arbitrio* [lib. I, cap. xix], nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducat in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiratur; aut acquiratur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II *Ethic.* [cap. iv, et lib. V, cap. vi]; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Praeterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu eius. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosus, aut ex actibus vitiosus. Non ex vitiosis quia illi magis

destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosus, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed dicendum, quod virtus causatur ex actibus virtuosus imperfectis. — Sed contra nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I *Caeli et Mundi*. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Praeterea, ut dicitur in II *Ethic.* [capit. vi], virtus est quae bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiratur novus habitus.

18. Praeterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

19. Praeterea, secundum Apostolum, II *Cor. xii, 9, virtus in infirmitate perficitur* (7). Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Praeterea, cum virtus sit qualitas, mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per Philosophum in VII *Physic.* Si ergo virtus acquiratur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva: quod est contra Augustinum, qui dicit [loc. cit. in arg. 1], quod est bona qualitas mentis.

21. Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X *Ethicorum* [cap. viii]. Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III *Ethic.* [cap. v]. Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo huiusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

SED CONTRA, 1. Dionysius dicit [iv cap. *de divin. Nomin.*], quod bonum est virtuosius

(7) *Vulg.*: « Nam virtus in infirmitate perficitur ».

quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

2. Praeterea, secundum Philosophum in II *Ethic.*, operationes sunt causae eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

3. Praeterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

RESPONDEO. Dicendum quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus unuscuiusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem; unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur.

Bonum autem proprium unuscuiusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliquid a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum.

Non enim idem est bonum hominis in quantum est homo, et in quantum est civis.

Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis. Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, III *Polit.*, quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis.

Homo autem non solum est civis terranae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, *Ephes. ii, 19: Estis cives Sanctorum, et domestici Dei* (8), etc. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrena

(8) *Vulg.*: « Sed estis cives sanctorum, et domestici Dei ».

civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet.

Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur.

Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentialium apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducit in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi. Unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.

Diversimode tamen reducit in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cuiuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliquammodo assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum.

Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur

(5) *Vulg.*: « Gratia autem Dei, vita aeterna ».

(6) *Vulg.*: « Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est; descendens a Patre luminum ».

ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinatur, determinatur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura.

Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis.

Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis. Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim Philosophus, II *Ethicorum* [cap. vi], quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.

Et sic dicendum AD SECUNDUM, TERTIUM et QUARTUM.

Ad QUINTUM dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.

Ad SEXTUM dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat in X *Metaph.*

Ad SEPTIMUM dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

Ad OCTAVUM dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata; sicut

aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII *Phys.* [comm. 28 et 30]. Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.

Ad NONUM dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo iuvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

Ad DECIMUM dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, in quantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis in quantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem. Unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam. Et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem.

Unde et in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia, ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures. Et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt: quia primus actus facit aliquam dispositionem, et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit, et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavitibus lapidem.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentialis; unde illa definitio non est ad propositum.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosus et quodammodo non virtuosus. Actus enim praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosus quantum ad id quod agitur, in quantum scilicet homo agit fortia et iusta; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui

virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed quia inclinatur ad id quod ultimo potentia potest.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudine. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuascimus neque assuascimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed in quantum per eam informatur aliquo actus eius. Unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate, non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati. Est etiam materia alicuius virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati proximi subvenit. Et naturaliter est signum virtutis, quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movetur.

Ad VICESIMUM dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinet ad virtutem.

Ad VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva: et sic

non dicitur qualis ex naturali complexionem corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore; vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva: quae quidem potest esse ex naturali complexionem corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

Et per hoc patet responsio AD VICESIMUM-SECUNDUM; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem etc.

Art. 10.

Decimo quaeritur UTRUM SINT ALIQUAE VIRTUTES HOMINI EX INFUSIONE.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Quia in VII *Physic.* [com. 18] dicitur: *Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem.* Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. *Sed dicebatur*, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. — *Sed contra*, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa [super illud *Hebr.*, I, 5: *Cum sit splendor gloriae* (1)], *Deus insemnavit omni animae initia intellectus et sapientiae.* Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

4. Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae

10 PARALL.: S. Th., I-II, q. 51, a. 4; q. 63, a. 3, III *Sent.*, D. 33, q. 1, a. 2, q. a. 3.
(1) *Vulg.*: « Qui cum sit splendor gloriae ».

aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam aeternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eadem. *Probatio mediae.* Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia: uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt eiusdem speciei.

9. *Sed dicendum,* quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus. — *Sed contra,* secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiore.

10. Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum morale moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso di-

versi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro obiecto. Ergo ex hoc non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

11. Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus [I. VII *contra Iulianum*, cap. vii], quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III *Ethic.* [cap. x]. Ergo virtutes morales non sunt infusae.

12. Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III *Physic.* Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infunduntur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium: adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII *Ethic.* [cap. ix]. Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.

15. Praeterea, dicit Philosophus II *Ethic.* [cap. iii], quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operationem delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

16. Praeterea, ponamus quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III *Ethic.* [cap. ii, iii

et iv]. Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.

19. Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales. Sed sicut dicitur II *Ethic.* [cap. i, ii et iv], quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

SED CONTRA, 1. *Lucae*, xxiv, 49, dicitur: *Sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto* (2).

2. Praeterea, *Sap.*, viii, 7, de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem et iustitiam docet* (3), etc. Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.

3. Praeterea, actus virtutum quorumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiae.

RESPONDEO. Dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut iam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas.

Cuius ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus [II *Ethic.*, cap. vi], est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum et homo, et aliud in quantum civis. Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in

(2) *Vulg.*: « Vos autem sedete in civitate. quoad usque induamini virtute ex alto ».

(3) *Vulg.*: Sobrietatem enim, et prudentiam docet ».

III *Polit.* [cap. iii], quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum.

Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum; *unum* quidem quod est proportionatum suae naturae; *aliud* autem quod suae naturae facultatem excedit.

Cuius ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis; unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis; potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis. Unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus eius et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus.

Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est.

Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad fidem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliquam finem proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo.

Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione [artic. 8 et 9] dictum est.

Infunditur igitur divinitus homini ad pe-

ragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine conaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.

Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra [art. praec.] dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corporalem excedit: et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus: uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem: et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae: et haec est vera et perfecta hominis virtus.

Ad SECUNDUM dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa. Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad TERTIUM dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis. Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quicquid potest causare Deus.

Ad QUARTUM dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisite, non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisite non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut

fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

Ad QUINTUM dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum.

In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virtutum sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

Unde etiam patet solutio ad SEXTUM.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eandem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est eiusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediata a Deo, sit eiusdem speciei cum virtute acquisita.

Ad OCTAVUM dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma affectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita. Nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.

Ad NONUM dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum VI Metaph. [VI Topic., cap. ix].

Ad DECIMUM dicendum, quod actus alicuius habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornecatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritia;

ritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus.

Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur: nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiatur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperantur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis obiectum.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili, irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliquam rationem, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit [loco citato in argum.], quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducit; sed virtus eius est per hoc quod in superiora elevatur; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod quando aliquid passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondent potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicuius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quicquid Deus voluerit.

Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisite. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod passionibus ad malum inclinantibus non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose;

quia semper remanet collectatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit Apostolus, Gal., v. 17, quod caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem (4). Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passionibus modificantur, ut ab his homo non effrenatur.

Sed quantum ad aliquid praevalent in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalent quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam disuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalent virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passionibus etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde Apostolus, Rom., vii. 5: Cum essemus in carne, passionibus peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae (5).

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut Philosophus dicit III Ethic. [cap. vi], quod forti sufficit sine tristitia operari.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

(4) Vulg.: «Caro enim concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem».

(5) Vulg.: «Cum enim essemus in carne etc.».

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod *mos* non significat consuetudinem appetitivae virtutis; secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisite aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

Art. 11.

Undecimo quaeritur UTRUM
VIRTUS INFUSA AUGEATUR.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Praeterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essentiam augetur.

3. Praeterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Praeterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venalia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venalia aequipollerent uni peccato mortali; neque etiam minuitur per peccatum mortale: quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Praeterea, simile simili augetur, ut dicitur in II *de Anima* [cap. xxxviii]. Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit maius; sicut punctum additum puncto non facit lineam maiorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Praeterea, I *de Generatione* [com. 13] dicitur, quod augmentum est praexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Praeterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Praeterea, cuius causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducat. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII *Physic.* [text. 20], non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Praeterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium eius influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Praeterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Praeterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento: non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Praeterea, illud cuius ratio in superlativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albius est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlative consistit: est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri.

16. Praeterea, omne illud cuius ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili: est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

17. Praeterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid magis. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII *Physic.*, quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augeatur.

SED CONTRA, 1. Est quod dicitur I *Petr.*, II, v. 2: *Sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem* (1). Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit [tract. V in *Ioan.*], quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

RESPONDEO. Dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant sicut de substantiis iudicatur. Quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid huiusmodi; unde *aliqui* modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant ac si essent substantiae.

Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitatem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competere fieri sicut competit substantiis; et ideo non inveniunt ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subiecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subiecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit: dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum.

Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formae substantiae essent. Substantia autem augeri dicitur, in quantum ipsa est subiectum motus quo pervenitur de minori quantitate in maiorem, qui motus augmenti dicitur.

(1) *Vulg.*: « Sicut modo geniti infantes, rationabiles sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem ».

Et quia augmentum substantiae fit per aditionem substantiae ad substantiam; *quidam* aestimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quaelibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest.

Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi praeterea dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subiecti. Formae enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subiectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum *duorum* esse: vel quod subiectum addatur subiecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subiecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporales; quod etiam improbat Philo-sophus in IV *Physicorum*. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit, sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subiectum est anima, vel pars animae impossibile est etiam hoc fingere.

Unde *quidam alii* dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister Sententiarum (2) [lib. I *Sentent.*, dist. 17], aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti.

Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subiectum magis participare qualitatem; non enim est aliquid esse qualitatis nisi quod habet in subiecto. Ex hoc autem ipso quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto, vel secundum intensiorem actus, est ponere contradictoria esse simul.

Et ideo considerandum restat quomodo

(2) Id est PETRUS LOMBARDUS e Novaria, Mortuus 1160. Parisiis studuit in monasterio S. Victoris et postea episcopus Parisiensis renuntiatus est. Auctor fuit percelebris operis: *Libri IV Sententiarum*, quod maximam auctoritatem promeruit auctori suo, qui exinde « Magister Sententiarum » vocatus est. Opus istud D. Thomas praeclaris Commentariis ditavit. *Sententiae* P. Lombardi pluribus saeculis exsisterunt textus « officialis » praelectionum in scholis theologicis.

aliquae qualitates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt.

Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I *Periher.*; sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X *Metaph.* Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilibus quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem. Et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius.

Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum.

Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo.

Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum.

Alio modo ex comparatione formae ad subiectum; quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo: ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc Philosophus, VIII *Metaphys.* [comment. 10], assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantia-liter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album.

Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusus, quare non intenduntur et remittuntur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subiecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, in quantum subiectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas. Unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur.

Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad SECUNDUM dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subiectum; potest tamen dici variabilis, prout subiectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

Ad TERTIUM dicendum, quod motus alicuius rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. *Uno modo* quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. *Alio modo*, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhaerens essentiae; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum, quia de loco ad locum eius subiectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum, vel magis subiectum secundum eam, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad QUARTUM dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea secundum magis et minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

Ad QUINTUM dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminu-

tionis, ut Ambrosius probat; habet autem augmentum, scilicet Deum.

Ad SEXTUM dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augeatur, ut dictum est in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad SEPTIMUM.

Ad OCTAVUM dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subiectum motus, sed quia eius subiectum secundum ipsam movetur et augetur.

Ad NONUM dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in lib. *Physic.* Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Ad DECIMUM dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quantitatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter.

Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum; unde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut et dicitur aliquid maius album: non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus.

Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte obiecti in quod agit: et haec dicitur quantitas virtutis; quae magis dicitur propter quantitatem obiecti vel continentiam; sicut dicitur magnae virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensionis, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnae virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus.

Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium obiectorum: non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat. Sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat. Unde scientia potest augeri vel secundum numerum obiectorum, vel secundum intensionem eius in subiecto; virtus autem uno modo tantum.

Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut

ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animae; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari. Et sic distinguit Philosophus alterationem et passionem in II *de Anima* [comm. 57 et 58].

Ad DUODECIMUM dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quae praexistebat, perficiendo.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra [in corp. art.] dictum est; ita et potest eam augere.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est [loc. cit.]. Nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis: non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subiacet voluntati.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlacione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde Philosophus dicit, VII *Phys.* [comm. 17 et 18], quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis, vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, in quantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II *Ethic.* [capit. VI]; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

Art. 12.

Duodecimo quaeritur UTRUM VIRTUTES
INTER SE DISTINGUANTUR.

Quaeritur de distinctione virtutum.

ET VIDETUR QUOD NON RECTE VIRTUTES DISTINGUANTUR.

1. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi: quia sic essent infinitae virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum. Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentialium animae.

4. Praeterea, habitus distinguuntur per obiecta, sicut et potentiae. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentialium animae; et sic, virtutes non excedunt numerum potentialium animae.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Sed contra, principia distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinatur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut Tullius dicit [lib. II de Invent.], habitus in modum naturae rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Praeterea, virtus est dispositio perfecti

ad optimum. Sed fides et spes imperfectiorem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est (1), ut dicitur I Cor. XIII. v. 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

8. Praeterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Praeterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiae [cap. xv], nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuantur: ut sapientia, potentia et huiusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuantur Deo.

11. Praeterea, virtus theologica est cuius actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia: sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

12. Praeterea, finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitibus igitur virtutibus theologis, quibus hoc recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

14. Praeterea, prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Praeterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II Ethic. [cap. vi]:

(1) Vulg.: «Cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est».

ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI Ethic. [cap. v]. Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosos in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium. — Sed contra, Aristoteles dicit II Ethic., quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum. Obiectum autem appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Praeterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Praeterea, ea quae conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Praeterea, ea quae differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominantur se ad invicem: quia, ut Augustinus dicit [lib. VI de Trinit., cap. iv], oportet quod iustitia sit fortis et temperata, et temperantia iusta et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Praeterea, virtutes theologicae et cardinales, sunt principales quae morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Praeterea, tres ponuntur animae partes; scilicet rationalis, irascibilis et concupiscibilis.

Ergo si sunt aliquae virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Praeterea, aliae virtutes videntur istis principales; sicut est magnanimitas, quae operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV Ethic. [cap. ii]; et humilitas, quae est custos virtutum; mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quae dant de suo, videntur esse principales quam iustitia quae reddit alteri debitum. Ergo istae non sunt virtutes cardinales, sed magis aliae.

27. Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a Tullio [in lib. de Invent.], partes istarum quatuor: scilicet prudentiae, iustitiae, fortitudinis, et temperantiae. Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

SED CONTRA, est quod I Cor. XIII. 13, dicitur: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; et Sap. VIII. 7: Sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem (2).

RESPONDEO. Dicendum quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis eius. Ultima enim differentia constituit speciem: unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem.

Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: Virtus est, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit: ut patet in lib. Ethic. [I, cap. LXII]. Unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur.

Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est alicqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur alicqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis.

(2) Vulg.: «Sobrietatem enim, et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem».

12 PARALL.: S. Th., I-II, q. 62, a. 2; III Sent., D. 23, q. 1, a. 4, q. a. 3, ad 4; De Verit., q. 14, a. 3, ad 9.

Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum; sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile.

Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quae perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quae perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc Philosophus in lib. *Ethic.*, distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quae perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum, morales autem quae perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum.

Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI *Ethic.* [capit. III, IV, V, VI et VII].

Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis.

Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quae sunt in nobis, quae dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostrae, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quae sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigit ars aliqua; quorum rectam aestimationem passiones animae non corrumpunt.

Et ideo Philosophus ponit VI *Ethic.*, virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam et intellectum, prudentiam et artem.

Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eandem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Huiusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur; scilicet in passionibus irascibilis et in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et huiusmodi alia.

Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; un-

de si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo.

Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen iustitiae, cuius est dirigere, et aequalitatem in huiusmodi invenire.

Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque. Et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro obiecto.

Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscuiusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est in corp. art.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.

Ad TERTIUM dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiae eius, nisi quantum diversitatem potentialium consequitur

diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est.

Ad QUARTUM dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquid obiectum potentiae et habitus. Nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in *Ethic.* [lib. II, cap. v et vi]. Et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

Ad QUINTUM dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut Philosophus dicit I *Ethic.* Habitibus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

Ad SEXTUM dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum obiectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus, est naturae nostrae excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

Ad SEPTIMUM dicendum quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus dicit de proprietatibus Animalium, et in II de Cael. et Mund. [comm. 60]: Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus. Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

Ad OCTAVUM dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem in quantum confidit de Deo, et per caritatem in quantum diligit ipsum.

Ad NONUM dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni nisi in quantum est amatum; et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicuius passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, in quantum omnes movet ad suum finem.

Ad DECIMUM dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est art. 10 huius quaestionis.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur. Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subicit.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones: ita et in operativis sunt fines et ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod licet bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitivae virtutis et non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva. Nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

Ad DECIMUMQUARTUM dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem in quantum actus earum voluntati subduntur: utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem. Nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiae sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quae ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

Ad DECIMUMOCTAVUM concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per in-

tellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod facilius inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam, quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem. Similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae, sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod facilius obediatur rationi.

Ad VICESIMUM dicendum est, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri: in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est obiectum virtutis. Et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

Ad VICESIMUMSECUNDUM dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiae in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad VICESIMUMTERTIUM dicendum, quod quaedam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudem habet.

Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus eius sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur, et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem.

Immobiler enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III *Ethic.* [cap. iv]; persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis, et ideo virtus quae est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat.

Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde

virtus quae est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur.

In usu autem rerum exteriorum praecipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in huiusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum aequalitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur *iustitia*.

Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiae et iustitiae, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, id est firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, id est modum servare, et eadem ratio est in aliis.

De *prudencia* vero manifestum est quod quodammodo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad VICESIMUMQUARTUM dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmitur sicut ostium in cardine.

Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I *Corinth.*, III, 11: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est*; spes ancora, *Heb.* VI, 19: *Sicut anima ancoram* (3) etc.; caritas radix, *Ephes.* III, 17: *In caritate radicati et fundati*.

Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut ostium ad contemplativam.

Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

Ad VICESIMUMQUINTUM dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes, scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio. Unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales: prudentia quantum ad rationem, iustitia quan-

(3) *Vulg.*: « Quam sicut ancoram habemus animae tutam ac firmam ».

tum ad voluntatem. In concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

Ad VICESIMUMSEXTUM dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principaliter in materia illa. Virtutes autem quae sunt circa alia quae pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariae vel adiectae.

Sicut in passionibus concupiscibilis, principales sunt concupiscentiae et delectationes quae sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, potest poni secundaria vel adiuncta.

Similiter inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo: unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras, licet ab ira denominetur, propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodammodo se habent ad spem vel fiduciam alicuius magni: non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis.

In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur: quod facit iustitia. Hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet, et ideo iustitia est cardinalis virtus, et aliae sunt adiunctae.

In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere, quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigit eubulia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigit synesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adiunctae.

Ad VICESIMUMSEPTIMUM dicendum, quod aliae virtutes adiunctae vel secundariae ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subiectivae, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, in quantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

Art. 13.

Decimotertio quaeritur UTRUM VIRTUS SIT IN MEDIO.

ET VIDETUR QUOD NON.

1. Quia, ut dicitur in I *de Caelo* [comment. 116], virtus est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Praeterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit.

13 PARALL.: S. Th., I-II, q. 64, a. 1, 2, 3, 4; III Sent., D. 33, q. 1, a. 3, q. a. 1; II *Ethic.*, I, 6, 7.

Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in *postpraedicamentis* [cap. de oppositis]. Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II *Ethic.* [cap. vi], non est in medio sed in extremo.

4. Praeterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5. Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet [art. 6, 7, 9 et 10, huius quaest.].

Sed virtus *theologica* non est in medio; quia Bernardus dicit [in libro de diligendo Deo] quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum.

Similiter etiam nec *intellectualibus* virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu non sunt contrariae, nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III *de Anima* [comm. 7].

Similiter etiam nec virtutes *morales* videntur esse in medio: quia quaedam virtutes consistunt in maximo: sicut fortitudo est circa maxima pericula, quae sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus, quibus nihil aequivalens reddere possumus; et simile est de religione, quae circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire.

Ergo virtus non est in medio.

6. Praeterea, si perfectio virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistent. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio: quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinere ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Praeterea, Boëtius (1) in *Arithmetica* [lib. II, cap. XLII et sequent.] assignat *triplex*

(1) SEVERINUS BOETIUS, christianus philosophus natus Romae circa a. 480, † Papiae a. 526. Aristotelis traductor et vulgator. Communiter inter realistas moderatos ponitur. Plures definitiones ab ipso traditae celeberrimae, tamquam auctoritative effata, in scholis evaserunt. — Opera: *De consolazione philosophiae*; *De hebdomadibus*; *De Trinitate* (cuius commentarium instituit D. Thomas in opusc. *Super Boëtium de Trinitate*).

medium: scilicet *arithmeticum*, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et medium *geometricum*, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eandem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem; et medium *harmonicum*, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est differentia inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nul- lum autem istorum mediorum salvatur in vir- tute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque se- cundum quantitatem, neque secundum propor- tionem et terminorum et differentiarum. Er- go virtus non est in medio.

8. *Sed dicendum*, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boëtius. — *Sed contra*, virtus, secun- dum Augustinum [*de lib. Arb.*, lib. II, c. x], computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in me- dio, oportet quod medium virtutis maxime ha- beat rationem medii. Sed medium rei perfec- tius habet rationem medii quam medium rati- onis. Ergo medium virtutis magis est me- dium rei quam medium rationis.

9. Praeterea, virtus moralis est circa passio- nes et operationes animae, quae sunt indivi- sibilis. In indivisibili autem non est accipe- re medium et extrema. Ergo virtus non con- sistit in medio.

10. Praeterea, Philosophus dicit in lib. *To- picorum*, quod in voluptatibus melius est fa- cere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, sci- licet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper temperantia quaeret voluntates fieri, quod est tenere ex- tremum, et non medium. Non ergo virtus mo- ralis consistit in medio.

11. Praeterea, ubi est invenire magis et mi- nus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est inve- nire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit inve- nire virtutem.

12. Praeterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; ius- titia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis mo- ralis non est ut in medio consistat.

13. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est auda- ci quam timido, et liberalis prodigo quam

tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Praeterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitu nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere: nam for- titudo est in genere virtutis; timiditas et au- dacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest obici de aliis virtutibus.

16. Praeterea, in quantitativis sicut extre- ma sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II *Ethic.* [cap. iii], quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minua- tur; quod est manifeste falsum.

17. Praeterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in vir- tute non sit aliqua diversitas, ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum: nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Praeterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivi- sibili, videtur quod quodcumque vel ad mo- dicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo ope- ratur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

SED CONTRA, est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Vir- tus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in VII *Ethic.* [cap. vi], est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit, *Rom.*, xii, 3: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit Boëtius in lib. *de duabus Naturis*; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

RESPONDEO. Dicendum, quod virtutes mora- les et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cu- iuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae re-

gulae vel mensurae; unde dicimus illud bo- num esse quod neque plus neque minus ha- bet quam debet habere.

Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et opera- tiones humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificata acci- piant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bo- num hominis sit secundum rationem esse.

Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana, consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut su- perabundantia et defectus et medium acci- piantur secundum respectum ad regulam ra- tionis.

Virtutum autem *intellectualium*, quae sunt in ipsa ratione, *quaedam* sunt practicae, ut prudentia et ars; *quaedam* speculativae, ut sapientia, scientia et intellectus. Et practica- rum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae.

Aliter autem se habet ratio ad utraque.

Nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut iam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intelle- ctus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei.

Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad pru- dentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quan- tum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis mora- lis, quae, ut in II *Ethic.* [cap. vi] dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimens, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut re- ctificantis, et artificati ut rectificati.

In virtutibus autem intellectualibus specula- tivis medium erit ipsum verum, quod con- sideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei; contraria enim inter quae accipitur me- dium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod ex- cedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc me-

dium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus.

Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II *Periher.* Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtu- tum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; fal- sum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est.

Si igitur in intellectu non esset aliqua pro- pria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia in- tellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem se- cundum quod in se est. Unde si aliqua vir- tus sit in voluntate secundum comparisonem ad eius mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere ex- trema ex parte mensurae, sed ex parte men- surati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.

Virtutes autem *theologicae* ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter di- citur. Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a vo- luntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theo- logicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia ex- tenditur, et hoc est difficillimum: quia diffi- cillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo. Et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

Ad SECUNDUM dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparisonem ad motum appetitus, non autem per comparisonem ad materiam in qua aliquid bonum constitui- tur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita re- gula et mensura.

Ad TERTIUM dicendum, quod virtus quan- tum ad formam quam a sua mensura sorti- tur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensu- ratum incommensurato. Sed secundum mate- riam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

Ad QUARTUM dicendum, quod ratio illa ac- cipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam

in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

AD QUINTUM dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium ut dictum est: sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est.

In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quaedam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, in quantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet.

Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparisonem ad regulam rationis; ut puta superfluum esset, si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

AD SEXTUM dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet et secundum quod debet; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstinere propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab huiusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicae, secundum politicam virtutem laudantur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod media illa quae Boëtius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in iustitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V *Ethicorum* [capit. III et IV].

AD OCTAVUM dicendum, quod medium competit virtuti non in quantum medium, sed in quantum medium rationis: quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse. Unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

AD NONUM dicendum, quod passiones et operationes animae sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, in quantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

AD DECIMUM dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per melius non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas

enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

AD UNDECIMUM dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

AD DUODECIMUM dicendum, quod iustitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis; unde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc prae-ter bonitatem eius est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animae, circa quas sunt aliae virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliae virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem iustitia, quae tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet. Unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine. In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod sicut dicit Philosophus in V *Physic.* [com. 22], medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeat nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeat per virtutem.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II *Ethicorum*, [cap. VI].

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportionem sive mensurationem rerum et passionum ad hominem. Quae qui-

dem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibile distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparisonem ad to-

tum caelum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero IN CONTRARIUM obiicitur, concedendum et quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologiam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est per se in quantum est virtus. Et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

S. THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES DISPUTATAE

Volumen II.

DE POTENTIA - DE ANIMA - DE SPIRITUALIBUS CREATURIS
DE UNIONE VERBI INCARNATI - DE MALO - DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI
DE CARITATE - DE CORRECTIONE FRATERNA - DE SPE
DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

Cura et studio

P. BAZZI — M. CALCATERRA — T. S. CENTI — E. ODETTO — P. M. PESSON
in Studio Generali Fratrum Praedicatorum Taurinensi
S. Theologiae Lectorum.



BX
1749
T47
1934
v. II
GRAD
PHIL
Special
collec.

TAURINI

MARIETTI

ROMAE

93553

D. 12-12-79