



calibrite

colorchecker classic



R.840

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIE
S. THOMAE
AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRÆDICATORUM.
PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS.
VOLUMEN PRIMUM.
TOMUS III.
Ref 647

MATRITI MDCCXCI.
EX TYPOGRAPHIA IOSEPHI DE URRUTIA.
SUPERIORUM PERMISSU.
Sumptibus Societatis.

100mm



MCD 2022-L5



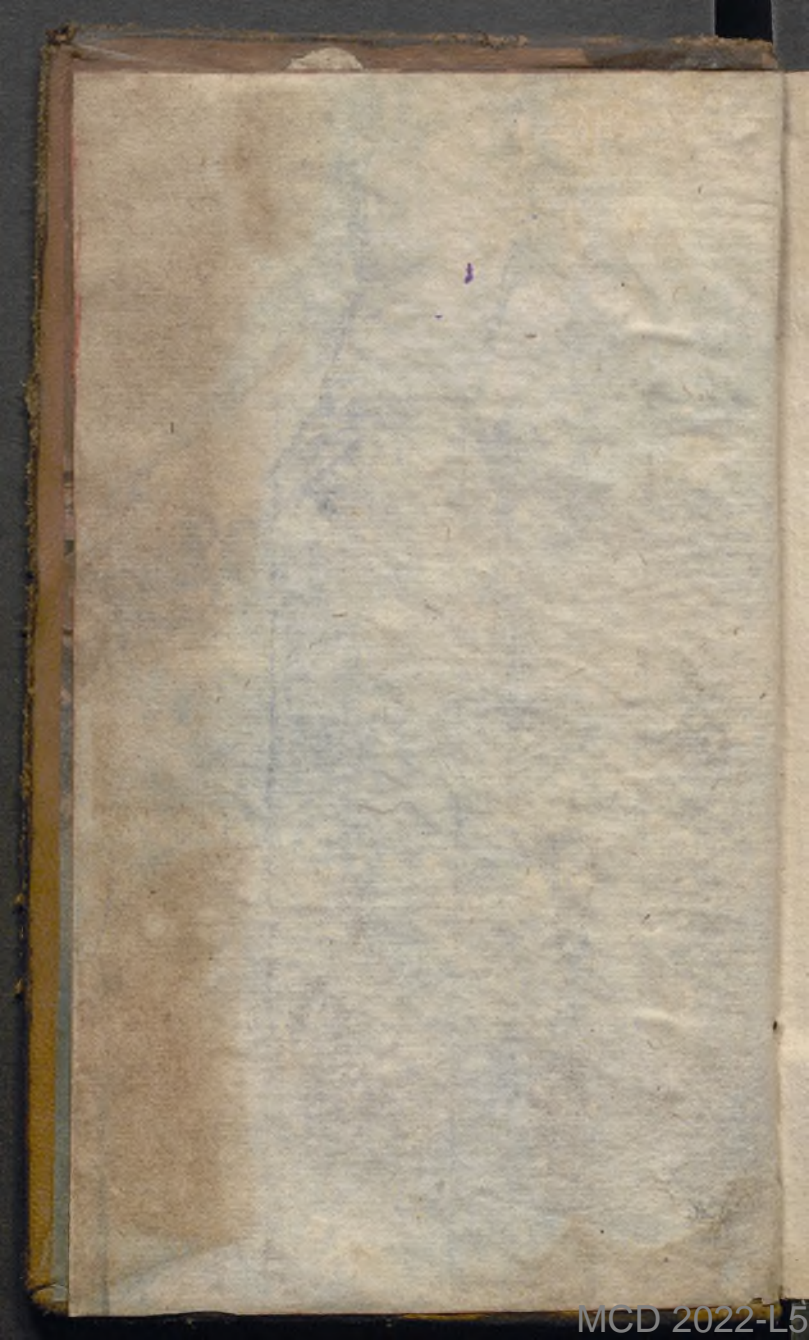
SUMMA
DIVI
THOMAE



III







✠ Est. 4

✠ Tab. 7

✠ Núm. 2266



SUMMA
TOTIUS THEOLOGIE
S. THOMÆ
AQUINATIS.



TO THE
LIBRARY OF THE
MUSEUM OF
ART AND HISTORY
OF THE CITY OF
NEW YORK

R.840

SUMMA
TOTIUS THEOLOGIE
S. THOMAE
AQUINATIS,
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRÆDICATORUM.
PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS.
VOLUMEN PRIMUM.

TOMUS III.

Ref 547



MATRITI MDCCXCI.

EX TYPOGRAPHIA IOSEPHI DE URRUTIA.
SUPERIORUM PERMISSU.

Sumptibus Societatis.

1877
THE
OFFICE OF THE
SECRETARY OF THE
NAVY
WASHINGTON
D. C.



RECEIVED
OFFICE OF THE
SECRETARY OF THE
NAVY
WASHINGTON
D. C.

INDEX

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

PRIMI VOLUMINIS

PRIMÆ SECUNDÆ PARTIS

SUMMÆ THEOLOGICÆ.

QUÆSTIO I.

De fine ultimo hominis in communi.

ARTICULUS I.

- 1 *U*trum homini conveniat agere propter finem.
- 2 *U*trum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.
- 3 *U*trum actus hominis recipiant speciem ex fine.
- 4 *U*trum sit aliquis finis ultimus humanæ vitæ.
- 5 *U*trum unius hominis possint esse plures ultimi fines.
- 6 *U*trum homo ordinet omnia in ultimum finem.
- 7 *U*trum idem sit ultimus finis omnium hominum.
- 8 *U*trum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

QUÆSTIO II.

De beatitudine hominis, in quibus
consistat.

- 1 *Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.*
- 2 *Utrum consistat in honoribus.*
- 3 *Utrum in fama, sive gloria.*
- 4 *Utrum in potestate.*
- 5 *Utrum in aliquo corporis bono.*
- 6 *Utrum in voluptate.*
- 7 *Utrum in aliquo bono animæ.*
- 8 *Utrum in aliquo bono creato.*

QUÆSTIO III.

De beatitudine, quid sit.

- 1 *Utrum beatitudo sit aliquid increatum.*
- 2 *Utrum, si est aliquid creatum, sit operatio.*
- 3 *Utrum sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.*
- 4 *Utrum, si est intellectivæ, sit operatio intellectus, an voluntatis.*
- 5 *Utrum, si est operatio intellectus, sit operatio intellectus speculativi, aut practici.*
- 6 *Utrum, si est operatio intellectus speculativi, consistat in speculatione scientiarum speculativarum.*
- 7 *Utrum sit in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.*
- 8 *Utrum sit in sola speculatione Dei, qua per essentiam videtur.*

QUÆSTIO IV.

De his, quæ exiguntur ad beatitudinem.

- 1 *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.*
- 2 *Utrum in beatitudine sit principalis visio, quam delectatio.*
- 3 *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.*
- 4 *Utrum requiratur reſtitutio voluntatis.*
- 5 *Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.*
- 6 *Utrum requiratur ad eam perfectio corporis.*
- 7 *Utrum requirantur ad eam aliqua exteriora bona.*
- 8 *Utrum requiratur ad eam societas amicorum.*

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis.

- 1 *Utrum homo possit consequi beatitudinem.*
- 2 *Utrum unus homo possit esse beatior alio.*
- 3 *Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.*
- 4 *Utrum beatitudo habita possit amitti.*
- 5 *Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.*
- 6 *Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.*
- 7 *Utrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur à Deo.*
- 8 *Utrum omnis homo appetat beatitudinem.*

QUÆSTIO VI.

De voluntario, & involuntario.

- 1 *Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.*
- 2 *Utrum inveniatur in animalibus brutis.*
- 3 *Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.*
- 4 *Utrum violentia voluntati possit inferri.*
- 5 *Utram violentia causet involuntarium.*
- 6 *Utrum metus causet involuntarium simpliciter.*
- 7 *Utrum concupiscentia causet involuntarium.*
- 8 *Utrum ignorantia causet involuntarium.*

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

- 1 *Utrum circumstantia sit accidens actus humani vel quid sit.*
- 2 *Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo.*
- 3 *Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.*
- 4 *Utrum sint principales circumstantiæ propter quod, & ea, in quibus est operatio, ut dicitur in tertio Ethicorum.*

Q U Æ S T I O V I I I .

De voluntate , quorum sit ut
volitorum.

- 1 *Utrum voluntas sit tantum boni.*
- 2 *Utrum voluntas sit tantum finis , an eorum , quæ sunt ad finem.*
- 3 *Utrum voluntas , si est eorum , quæ sunt ad finem , uno actu moveatur in finem , & in ea , quæ sunt ad finem.*

Q U Æ S T I O I X .

De motivo voluntatis.

- 1 *Utrum voluntas moveatur ab intellectu.*
- 2 *Utrum ab appetitu sensitivo.*
- 3 *Utrum moveat seipsam.*
- 4 *Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.*
- 5 *Utrum moveatur à corpore cælesti.*
- 6 *Utrum moveatur à Deo solo , sicut ab exteriori principio.*

Q U Æ S T I O X .

De modo , quo voluntas movetur.

- 1 *Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.*
- 2 *Utrum moveatur de necessitate à suo objecto.*
- 3 *Utrum moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.*
- 4 *Utrum moveatur de necessitate ab exteriori motivo , quod est Deus.*

QUÆSTIO XI.

De fruitione, quæ est actus voluntatis.

- 1 *Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.*
- 2 *Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.*
- 3 *Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.*
- 4 *Utrum sit solum finis habitus.*

QUÆSTIO XII.

De intentione, quæ est actus voluntatis.

- 1 *Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.*
- 2 *Utrum sit tantum ultimi finis.*
- 3 *Utrum aliquis possit simul duo intendere.*
- 4 *Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus, quod est ad finem.*
- 5 *Utrum intentio conveniat brutis animalibus.*

QUÆSTIO XIII.

De electione, quæ est actus voluntatis in comparisonem ad ea, quæ sunt ad finem.

- 1 *Utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis.*
- 2 *Utrum electio conveniat brutis animalibus.*
- 3 *Utrum electio sit solum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.*
- 4 *Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.*
- 5 *Utrum electio sit solum possibilium.*
- 6 *Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.*

QUÆSTIO XIV.

De consilio, quod præcedit
electionem.

- 1 *Utrum consilium sit inquisitio.*
- 2 *Utrum consilium sit de fine, vel solum de iis, quæ sunt ad finem.*
- 3 *Utrum consilium sit solum de iis, quæ à nobis aguntur.*
- 4 *Utrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.*
- 5 *Utrum procedat ordine resolutorio.*
- 6 *Utrum consilium procedat in infinitum.*

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis in
comparatione eorum, quæ sunt
ad finem.

- 1 *Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.*
- 2 *Utrum conveniat brutis animalibus.*
- 3 *Utrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.*
- 4 *Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.*

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea, quæ sunt ad finem.

- 1 *Utrum uti sit actus voluntatis.*
- 2 *Utrum conveniat brutis animalibus.*
- 3 *Utrum sit tantum eorum, quæ sunt ad finem, vel etiam finis.*
- 4 *Utrum usus præcedat, vel sequatur electionem.*

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate.

- 1 *Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.*
- 2 *Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.*
- 3 *Utrum imperium præcedat usum, vel è converso.*
- 4 *Utrum imperium, & actus imperatus sint actus unus vel diversi.*
- 5 *Utrum actus voluntatis imperetur.*
- 6 *Utrum actus rationis imperetur.*
- 7 *Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.*
- 8 *Utrum actus anime vegetabilis imperetur.*
- 9 *Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.*

Q U Æ S T I O X V I I I .

De bonitate, & malitia humanorum actuum
in generali.

- 1 *Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala.*
- 2 *Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.*
- 3 *Utrum hoc habeat ex circumstantia.*
- 4 *Utrum hoc habeat ex fine.*
- 5 *Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.*
- 6 *Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.*
- 7 *Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel è converso.*
- 8 *Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.*
- 9 *Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.*
- 10 *Utrum aliqua circumstantia constituat actum morale in specie boni, vel mali.*
- 11 *Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum morale in specie boni, vel mali.*

Q U Æ S T I O X I X .

De bonitate, & malitia humanorum actuum
interioris voluntatis.

- 1 *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.*
- 2 *Utrum dependeat ex solo objecto.*
- 3 *Utrum dependeat ex ratione.*
- 4 *Utrum dependeat ex lege æterna.*
- 5 *Utrum ratio errans obliget.*
- 6 *Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.*

- 7 *Utrum bonitas voluntatis in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.*
- 8 *Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.*
- 9 *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.*
- 10 *Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in voluto ad hoc, quod sit bona.*

QUÆSTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum.

- 1 *Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.*
- 2 *Utrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis.*
- 3 *Utrum bonitas, & malitia sit eadem interioris, & exterioris actus.*
- 4 *Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, & malitia supra actum interiorem.*
- 5 *Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.*
- 6 *Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.*

QUÆSTIO XXI.

De his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, & malitiæ.

- 1 *Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem relicitudinis, vel peccati.*
- 2 *Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.*
- 3 *Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.*
- 4 *Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.*

QUÆS-

QUÆSTIO XXII.

De passionibus animæ in generali.

- 1 *Utrum aliqua passio sit in anima.*
- 2 *Utrum magis sit in parte appetitiva, quam in apprehensiva.*
- 3 *Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam in intellectivo, qui dicitur voluntas.*

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum abinvicem.

- 1 *Utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.*
- 2 *Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.*
- 3 *Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.*
- 4 *Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ adinvicem.*

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo circa passiones animæ.

- 1 *Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.*
- 2 *Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.*
- 3 *Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.*
- 4 *Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.*

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum adinvicem.

- 1 *Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.*
- 2 *Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.*
- 3 *Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.*
- 4 *Utrum istæ quatuor, scil. gaudium, tristitia, spes, & timor, sint principales passiones.*

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali; & primo de amore.

- 1 *Utrum amor sit in concupiscibili.*
- 2 *Utrum amor sit passio.*
- 3 *Utrum amor sit idem, quod dilectio.*
- 4 *Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & amorem concupiscentie.*

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris.

- 1 *Utrum bonum sit sola causa amoris.*
- 2 *Utrum cognitio sit causa amoris.*
- 3 *Utrum similitudo sit causa amoris.*
- 4 *Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.*

QUÆSTIO XXVIII.

De effectibus amoris.

- 1 *Utrum unio sit effectus amoris.*
- 2 *Utrum mutua inbæzio sit ejus effectus.*
- 3 *Utrum extasis sit ejus effectus.*

4 *Utrum*

- 4 *Utrum zelus sit ejus effectus.*
- 5 *Utrum amor sit passio læsiva amantis.*
- 6 *Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.*

QUÆSTIO XXIX.

De odio.

- 1 *Utrum causa, & objectum odii sit malum.*
- 2 *Utrum odium causetur ex amore.*
- 3 *Utrum odium sit fortius, quam amor.*
- 4 *Utrum aliquis possit habere odio seipsum.*
- 5 *Utrum aliquis possit habere odio veritatem.*
- 6 *Utrum aliquid possit haberi odio in universali.*

QUÆSTIO XXX.

De concupiscentia.

- 1 *Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.*
- 2 *Utrum concupiscentia sit passio specialis.*
- 3 *Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.*
- 4 *Utrum concupiscentia sit infinita.*

QUÆSTIO XXXI.

De delectatione secundum se.

- 1 *Utrum delectatio sit passio.*
- 2 *Utrum delectatio sit in tempore.*
- 3 *Utrum differat à gaudio.*
- 4 *Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo.*
- 5 *Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.*
- 6 *Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus.*
- 7 *Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.*
- 8 *Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.*

QUÆS-

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis.

- 1 *Utrum operatio sit causa propria delectationis.*
- 2 *Utrum motus sit causa delectationis.*
- 3 *Utrum spes, & memoria sint causa delectationis.*
- 4 *Utrum tristitia sit causa delectationis.*
- 5 *Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.*
- 6 *Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.*
- 7 *Utrum similitudo sit causa delectationis.*
- 8 *Utrum admiratio sit causa delectationis.*

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis.

- 1 *Utrum delectationis sit dilatare.*
- 2 *Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.*
- 3 *Utrum delectatio impediatur usum rationis.*
- 4 *Utrum delectatio perficiat operationem.*

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum.

- 1 *Utrum omnis delectatio sit mala.*
- 2 *Utrum omnis delectatio sit bona.*
- 3 *Utrum aliqua delectatio sit optima.*
- 4 *Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus.*

QUÆSTIO XXXV.

De tristitia, seu dolore secundum se.

- 1 *Utrum dolor sit passio animæ.*
- 2 *Utrum tristitia sit idem, quod dolor.*

3 *Utrum*

- 3 *Utrum tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi.*
- 4 *Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.*
- 5 *Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.*
- 6 *Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.*
- 7 *Utrum dolor exterior sit major, quam interior.*
- 8 *Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.*

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris.

- 1 *Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.*
- 2 *Utrum concupiscentia sit causa doloris.*
- 3 *Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.*
- 4 *Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.*

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, seu tristitiæ.

- 1 *Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.*
- 2 *Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.*
- 3 *Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.*
- 4 *Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones.*

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris.

- 1 *Utrum dolor, & tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.*
- 2 *Utrum mitigetur per fletum.*

3 *Utrum*

- 3 *Utrum mitigetur per compassionem amicorum.*
- 4 *Utrum per contemplationem veritatis.*
- 5 *Utrum per somnum, & balnea.*

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitiæ, seu doloris.

- 1 *Utrum omnis tristitia sit mala.*
- 2 *Utrum tristitia possit esse bonum honestum.*
- 3 *Utrum possit esse bonum utile.*
- 4 *Utrum dolor corporis sit summum malum.*

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de spe,
& desperatione.

- 1 *Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.*
- 2 *Utrum spes sit in vi apprabensiva, vel in vi appetitiva.*
- 3 *Utrum spes sit in brutis animalibus.*
- 4 *Utrum spei contrarietur desperatio.*
- 5 *Utrum causa spei sit experientia.*
- 6 *Utrum in juvenibus, & in ebrinsis abundet spes.*
- 7 *Utrum spes sit causa amoris.*
- 8 *Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediatur.*

QUÆSTIO XLI.

De timore secundum se.

- 1 *Utrum timor sit passio animæ.*
- 2 *Utrum sit specialis passio.*
- 3 *Utrum sit aliquis timor naturalis.*
- 4 *De speciebus timoris.*

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris.

- 1 *Utrum objectum timoris sit bonum, vel malum.*
- 2 *Utrum malum naturæ sit objectum timoris.*
- 3 *Utrum timor sit de malo culpæ.*
- 4 *Utrum ipse timor timeri possit.*
- 5 *Utrum repentina magis timeantur.*
- 6 *Utrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur.*

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris.

- 1 *Utrum causa timoris sit amor.*
- 2 *Utrum causa timoris sit defectus.*

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris.

- 1 *Utrum timor faciat contractionem.*
- 2 *Utrum faciat consiliativos.*
- 3 *Utrum faciat tremorem.*
- 4 *Utrum impediatur operationem.*

QUÆSTIO XLV.

De audacia.

- 1 *Utrum audacia sit contraria timori.*
- 2 *Utrum audacia sequatur spem.*
- 3 *De causa audaciæ.*
- 4 *De effectu audaciæ.*

QUÆSTIO XLVI.

De ira secundum se.

- 1 *Utrum sit specialis passio.*
- 2 *Utrum objectum iræ sit bonum, an malum.*
- 3 *Utrum ira sit in concupiscibili.*
- 4 *Utrum ira sit cum ratione.*
- 5 *Utrum ira sit naturalior, quam concupiscentia.*
- 6 *Utrum ira sit gravior, quam odium.*
- 7 *Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est justitia.*
- 8 *Utrum fel, mania, & furor sint species iræ.*

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva iræ, & de remediis ejus.

- 1 *Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur.*
- 2 *Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.*
- 3 *Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.*
- 4 *Utrum defectus hominis sit causa, quod contra eum aliquis irascatur.*

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus iræ.

- 1 *Utrum ira causet delectationem.*
- 2 *Utrum maxime causet fervorem in corde.*
- 3 *Utrum maxime impediatur rationis usum.*
- 4 *Utrum causet taciturnitatem.*

QUÆSTIO XLIX.

De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum.

- 1 *Utrum habitus sit qualitas.*
- 2 *Utrum habitus sit determinata species qualitatis.*
- 3 *Utrum habitus importet ordinem ad actum.*
- 4 *De necessitate habituum: utrum scilicet sit necessarium esse habitus.*

QUÆSTIO L.

De subjecto habituum.

- 1 *Utrum in corpore sit aliquis habitus.*
- 2 *Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.*
- 3 *Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.*
- 4 *Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.*
- 5 *Utrum in voluntate sit aliquis habitus.*
- 6 *Utrum in substantiis separatis sit aliquis habitus*

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum.

- 1 *Utrum aliquis habitus sit à natura.*
- 2 *Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.*
- 3 *Utrum per unum actum possit generari habitus.*
- 4 *Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.*

QUÆSTIO LII.

De causa habituum quantum ad augmentum.

- 1 *Utrum habitus augeantur.*
- 2 *Utrum habitus augeantur per additionem.*
- 3 *Utrum quilibet actus augeat habitum.*

QUÆS-

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione habituum.

- 1 *Utrum habitus corrumpi possit.*
- 2 *Utrum possit diminui*
- 3 *Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per solum cessationem ab opere.*

QUÆSTIO LIV.

De distinctione habituum.

- 1 *Utrum multi habitus possint esse in una potentia.*
- 2 *Utrum habitus distinguantur secundum sua objecta.*
- 3 *Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.*
- 4 *Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.*

PRIMÆ SECUNDÆ
PARTIS
SUMMÆ THEOLOGICÆ
ANGELICI DOCTORIS
SANCTI THOMÆ
AQUINATIS
VOLUMEN PRIMUM.
PROLOGUS.



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

QUÆSTIO I.

De ultimo fine hominis in communi, in octo articulos divisu.

UBi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ, & deinde de his, per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quæ
Tom. III. A or-

ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet *primum* considerare de ultimo fine in communi, *deinde* de beatitudine.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum hominis sit agere propter finem.

Secundo. Utrum hoc sit proprium rationalis naturæ.

Tertio. Utrum actus hominis recipiant speciem à fine.

Quarto. Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

Quinto. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Sexto. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

Septimo. Utrum idem sit finis ultimus omnium hominum.

Octavo. Utrum in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem.

Inf. art. 2. cor. & q. 6. art. 1. cor. & q. 28. art. 6. cor. & q. 94. art. 2. cor. & q. 109. art. 6. cor. & 3. con. c. 2. & opus. 2. c. 100.

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

2. Præterea. Illud, quod est ultimus finis, non est propter finem: sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philos. in 1. Ethicor. (*cap. 1. in princ. tom. 5.*) ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea. Tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat: sed multa homo agit absque

de

deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat: sicut cum aliquis movet pedem, vel manum aliis intentus, vel fricat barbam, non ergo homo omnia agit propter finem.

Sed Contra. Omnia, quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis: sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosoph. in 2. Physicor. (*text. 85. & 89. tom. 2.*) ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum, quod actionum, quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriæ dicuntur *humanae*, quæ sunt propriæ hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur propriæ *humanae*, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem, & voluntatem. Unde & liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis, & rationis*. Illæ ergo actiones proprie *humanae* dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: Si quæ autem aliæ actiones homini convenient, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non proprie *humanae*, cum non sint hominis, in quantum est homo.

Manifestum est autem, quod omnes actiones, quæ procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis, & bonum: Unde oportet, quod omnes actiones *humanae propter finem sint*.

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

Ad secundum dicendum, quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam: alias non esset humana, ut dictum est. (*in corpore articuli*) Actio autem aliqua *dupliciter* dicitur voluntaria. *Uno modo*, quia imperatur à voluntate, sicut ambulare, vel loqui: *Alio modo*, quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est, quod ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est, quod primum visi-

bile sit ipsum videre; quia omne videre est alicujus objecti visibilis: ita impossibile est, quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitor, quod siqua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata à voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quicquid ergo homo faciat, verum est dicere, quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem, quæ est ultimus finis.

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

ARTICULUS II.

1

Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

Inf. q. 50. art. 2. cor. & 2. cont. c. 46. & lib. 3. cap. 1. fin. 2. 16. 24. 109. 110. fin. & 111. & uni. art. 5. cor. & 2. phys. lect. 4. cap. 2. princ. & lect. 10. princ.

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

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

3. Præterea. Bonum, & finis est objectum voluntatis: Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 42. tom. 2.*) Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed

Sed Contra est, quod Philosophus probat in 2. Physic. (*text 49. tom. 2.*) quod *non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.*

Respondeo dicendum, quod *omnia agentia necesse est agere propter finem.* Causarum enim adinvicem ordinarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis: Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum: Agens autem non movet, nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc, quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis: Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione, vel motu tendit ad finem *dupliciter*: *Uno modo*, sicut seipsum ad finem movens, ut homo: *Alio modo*, sicut ab alio motum ad finem: sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quæ rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est *facultas voluntatis, & rationis*: Illa vero, quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non tamen à seipsis: cum non cognoscant rationem finis: Et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est. (*1. p. q. 22. art. 2. & q. 105. art. 5.*)

Et ideo *proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturæ vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia; si-*

ve in finem non apprehensum, sicut ea, quæ omnino cognitione carent.

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

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

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

ARTICULUS III.

3

Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.

Inf. art. 4. & q. 18. art. 2. & 3. & 4. & q. 72. art. 1. & 3. & 2. dist. 40. art. 2. cont. & mal. quæst. 2. art. 4. ad 9.

AD Tertium sit proceditur. Videtur, quod actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca: sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

Præ-

2. Præterea. Illud quod dat speciem, oportet esse prius: sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

3. Præterea. Idem non potest esse nisi in una specie: sed eundem numero actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib. de moribus Eccl. & Manichæorum: (*lib. 2. cap. 13. cœr. princ. tom. 1.*) *Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

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

Et utroque modo *actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive per modum passionum, speciem à fine sortiuntur.* Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eo quod homo movet seipsum, & movetur à seipso. Dictum est autem supra, (*art. 1. hujus q.*) quod actus dicuntur humani, inquantum procedunt à voluntate deliberata: Objectum autem voluntatis est bonum, & finis: Et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis; Et similiter est terminus eorundem. Nam id, ad quod terminatur actus humanus, est id, quod voluntas intendit, tanquam finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam, (*in*

præfat. prope finem) *Mores proprie dicuntur humani*, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine. Nam idem sunt actus morales, & actus humani.

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

Ad secundum dicendum, quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est, (*art. i. hujus quæst. ad 1.*) secundum hoc pertinet ad voluntatem: Et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

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

Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.

3. d. 3. q. 2. art. 3. & 5. cont. cap. 38. cir. med.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium quarto capite de divinis nominibus. (*in principio lectionis primæ*) Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet, quod illud bonum diffundat aliud bonum; & sic processus boni est in infinitum: Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea. Ea, quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt: Unde & mathematicæ quantitates in infinitum augentur: Species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes: Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis: ergo videtur, quod in finibus procedatur in infinitum.

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

Sed Contra est, quod Philosophus dicit 2. Met. (*text. 8. tom. 3.*) quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*: Sed bonum est, quod habet rationem finis: ergo contra rationem finis est, quod procedatur in infinitum. Necessè est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum, quod *per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacunque parte*. In omnibus enim, quæ per se habent ordinem adinvicem, oportet, quod remoto primo, removeantur ea, quæ sunt ad primum. Unde Philosophus

plus probat in octavo Physicorum, (*text. 34. tom. 2.*) quod *non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum*; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur à primo movente. In finibus autem invenitur *duplex ordo*, scilicet *ordo intentionis*, & *ordo executionis*: Et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim, quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum: Unde, subtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem, quod est principium in executione, est unde incipit operatio: Unde, isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis: Principium autem executionis est primum eorum, quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere: quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur; nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his, quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari; nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea vero, quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem junguntur, nihil prohibet infinitatem habere. Causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo *contingit esse infinitum per accidens in finibus, & bis, quæ sunt ad finem.*

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione boni est, quod aliquid ab ipso effluat, non tamen quod ipsum ab alio procedat. Et ideo, cum bonum habeat rationem finis, & primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat, quod non sit ultimus finis; sed quod à fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea, quæ sunt ad finem: Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem dif-

fusivam ; Et ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum : sed , sicut dicitur Sap. 11. *Deus omnia disposuit in numero , pondere , & mensura.*

Ad secundum dicendum , quod in his , quæ sunt per se , ratio incipit à principiis naturaliter notis , & ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in primo Posteriorum , (*text. 6. tom. 1.*) quod *in demonstrationibus non est processus in infinitum* : quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se adinvicem connexorum , & non per accidens : In his autem , quæ per accidens connectuntur , nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati , aut numero præexistenti , in quantum hujusmodi , quod ei addatur quantitas , aut unitas : Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

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

ARTICULUS V.

Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

Inf. q. 12. art. 1. ad 1. & q. 13. art. 3. ad 2. & 2. d. 24. art. 3. cor. & 3. d. 31. q. 1. art. 1. cor. & mal. q. 14. art. 2. cor. fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur , quod possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul , sicut in ultimos fines. Dicit enim Aug. 19. de civ. Dei , (*c. 1. à princ. & cap. 5. tom. 5.*) quod *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor , scilicet in voluptate , in quiete , in bonis naturæ , & in virtute* : Hæc autem manifeste sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea. Quæ non opponuntur adinvicem , se invicem non excludant ; sed multa inveniuntur in re-

bus, quæ sibi invicem non opponuntur: ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

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

Sed Contra. Illud, in quo quiescit aliquis sicuti in ultimo fine, hominis affectui dominatur; quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit. Unde de gulosis dicitur Philip. 3. *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. 6. *Nemo potest duobus dominis servire*, adinvicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis adinvicem non ordinatos.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, quod voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa, sicut ad ultimos fines*. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est, quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem, quod appetit ut bonum perfectum, & completivum sui ipsius. Unde Aug. dicit 19. de civ. Dei: (*cap. 1. à princ. tom. 5.*) *Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut plenum sit*. Oportet igitur, quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur: quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse, quod in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum ipsius.

Secunda ratio est, quia sicut in processu rationis principium est id, quod naturaliter cognoscitur: ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet

oportet esse principium id, quod naturaliter desideratur: Hoc autem oportet esse unum; quia natura non tendit nisi ad unum: Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis: Unde oportet, id, in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis, esse unum.

Tertia ratio est, quia cum actiones voluntariae ex fine speciem sortiantur; sicut sup. habitum est, (*art. 3. huj. quæst.*) oportet, quod à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis: Sicut & naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cum igitur omnia appetibilia voluntatis, inquantum hujusmodi, sint unius generis, oportet, ultimum finem esse unum: & præcipue quia in quolibet genere est unum primum principium: ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est. (*art. præc.*)

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus: ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet, quod sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

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

Ad secundum dicendum, quod etsi plura accipi possunt, quæ adinvicem oppositionem non habeant: tamen bono perfecto opponitur, quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsam.

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

ARTICULUS VI.

Utrum homo omnia, quæ vult, velit propter ultimum finem.

Inf. q. 60. art. 2. cor. & 4. d. 49. quæst. 1. art. 3. q. 4. & 1. con. c. 110.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod non omnia, quæcunque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim, quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia: sed jocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea, quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea. Philos. dicit in princ. Metaphys. (cap. 2. in princ. tom. 3.) quod *scientiæ speculative propter seipsas quæruntur*: Nec tamen potest dici, quod quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia, quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

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

Sed Contra est, quod dicit August. 19. de civ. Dei: (cap. 1. à prin. tom. 5.) *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod *necesse est, quod omnia, quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem.* Et hoc apparet duplici ratione.

Primo quidem, quia quicquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum: quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius: sicut patet tam in his, quæ fiunt à natura, quam in his, quæ fiunt ab arte: Et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem

consummatam, quæ est per ultimum finem.

Secundo, quia ultimis finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem, quod causæ secundæ moventes non movent, nisi secundum quod moventur à primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum, nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

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

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

Ad tertium dicendum, quod non oportet, ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit, vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuseumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: Sicut non oportet, quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII.

Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.

Sup. art. 5. cor. & 1. Et b. lect. 9. fin.

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

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

Præ-

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

Sed Contra est , quod August. dicit 13. de Trinit. (cap. 4. in princ. tom. 3.) quod omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem , quod est beatitudo.

Respondeo dicendum , quod de ultimo fine possumus loqui dupliciter. Uno modo secundum rationem ultimi finis : Alio modo secundum id , in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis , omnes conveniunt in appetitu finis ultimi : quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri ; quæ est ratio ultimi finis , ut dictum est. (art. 5. buj. q.)

Sed quantum ad id , in quo ista ratio invenitur , non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias , tanquam consummatum bonum ; quidam vero voluptatem ; quidam vero quodcumque aliud : Sicut & omni gustui delectabile est dulce : sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini , quibusdam dulcedo mellis , aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse melius delectabile , in quo maxime delectatur , qui habet optimum gustum. Et similiter illud bonum oportet esse completissimum , quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum bene dispositum.

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

Ad secundum dicendum , quod diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res , in quibus quæritur ratio summi boni.

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

Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ conveniant.

Inf. q. 103. art. 2. & 2. d. 38. art. 1. & 2. cor. & 1. contr. cap. 75. & lib. 3. cap. 17. 25. & 27. fin. & 97. & ver. q. 5. art. 6. ad 4.

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

2. Præterea. Dionys. dicit in l. de div. nom. (c. 10. in princ. & cap. 4. lect. 1.) quod *Deus convertit omnia ad seipsum, tanquam ad ultimum finem*: sed ipse est ultimus finis hominis: quia solo ipso fruendum est: ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

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

Sed Contra est, quod ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit: (lib. 19. de civ. Dei, cap. 1. tom. 5. & 13. de Trinit. cap. 4. tom. 3.) Sed non cadit in animalia expertia rationis, ut beata sint, sicut August. dicit in lib. 83. QQ. (q. 5. tom. 4.) Non ergo in ultimo fine hominis alia conveniunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in quinto Metaphysic. (text. 22. tom. 3.) Finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, & *quo*; idest ipsa res, in qua ratio boni invenitur, & usus, sive adeptio illius rei: Sicut si dicamus, quod motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus: & finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus: Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad

ip-

ipsam rem, quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt: quia Deus est ultimus finis hominis, & omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, & aliæ rationales creaturæ consequuntur finem cognoscendo, & amando Deum: Quod non competit aliis creaturis quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt.

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

QUÆSTIO II.

De his, in quibus hominis beatitudo consistit, in octo articulis divisa.

DEinde considerandum est de beatitudine. *Primo* quidem, in quibus sit. *Secundo*, quid sit. *Tertio*, qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum beatitudo consistat in divitiis.

Secundo. Utrum in honoribus.

Tertio. Utrum in fama, sive in gloria.

Quarto. Utrum in potestate.

Quinto. Utrum in aliquo corporis bono.

Sexto. Utrum in voluptate.

Septimo. Utrum in aliquo bono animæ.

Octavo. Utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS I.

9

Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

3. cont. c. 30. & op. 2. cap. 108. 262. 264. & op. 20. lib. 1. c. 8. & Matth. 5. c. 3. 4. & 5. & 1. Eth. lect. 5. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit, quod

ma-

maxime in hominis affectu dominatur : Hujusmodi autem sunt proprie divitiæ : dicitur enim Eccl. 10. *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea. Secundum Boet. in 3. de consol. (pros. 2. à princ.) *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus* : Sed in pecunia omnia possideri videntur : quia , ut Phil. dicit in 5. Eth. (c. 5. & 1. Polit. c. 6. tom. 5.) *Ad hoc nummus est inventus , ut sit quasi fidejussor habendi pro eo , quodcunque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea. Desiderium summi boni , cum nunquam deficiat , videtur esse infinitum : Sed hoc maxime in divitiis invenitur : quia *avarus non implebitur pecunia* , ut dicitur Eccles. 5. ergo in divitiis beatitudo consistit.

Sed Contra. Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit , quam in emittendo ipsam : Sed , sicut Boet. in 2. de consol. (prosa 5. circ. pr.) dicit , *Divitiæ effundendo magis , quam coacervando melius nitent : siquidem avaritia semper odiosos , claros facit largitas.* Ergo in divitiis beatitudo non consistit.

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

(Hoc argumentum in pluribus Codicibus deest.)

Respondeo dicendum , quod *impossibile est , beatitudinem hominis in divitiis consistere.* Sunt enim *duplices* divitiæ , ut Philosophus dicit in 1. Politic. (cap.

(*cap. 6. tom. 5.*) scilicet *naturales*, & *artificiales*. *Naturales* quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus, & potus, vestimenta, vehicula, & habitacula, & alia hujusmodi. *Divitiæ artificiales* sunt, quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium.

Manifestum est autem, quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quærentur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis: Et ideo non possunt esse ultimus finis: sed magis ordinantur ad hominem, sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, & propter hominem facta, secundum illud Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus.*

Divitiæ autem artificiales non quærentur nisi propter naturales: Non enim quærentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ: unde multo minus habent rationem ultimi finis: Impossibile est igitur, beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

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

Ad secundum dicendum, quod pecunia possunt haberi omnia venalia, non autem spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Proverb. 17. *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum, quod appetitus naturalium divitiarum non est infinitus; quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ: Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus; quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosoph. in primo Politic. (*cap. 6. à med. tom. 5.*) Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, & de-

desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsum magis amatur, & alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur: Et ideo dicitur Eccles. 24. *Qui edunt me, adhuc esurient.* Sed in appetitu divitiarum, & quorumcunque temporalium honorum est è converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur, & alia appetuntur, secundum quod significatur Joan 4. cum Dominus dicit: *Qui biberit ex hac aqua* (per quam temporalia significantur) *sitiet iterum.* Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur, cum habentur: Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, & quod in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.

3. cont. 28. & op. 2. cap. 108. & 264. & Matth. 5. & 1. Eth. lect. 5.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas est *præmium virtutis*, ut Philos. dicit in 1. Ethic. (c. 9. in princ. tom. 5.) Sed honor maxime videtur esse id, quod est *virtutis præmium*, ut Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 3.) ergo in honore maxime consistit beatitudo.

2. Præterea. Illud, quod convenit Deo, & excellentissimis, maxime videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum: Sed hujusmodi est honor, ut Philos. dicit in 8. Ethic. (c. 14. & loc. nunc cit.) & 1. Tim. 1. dicit Apostol. *Soli Deo honor, & gloria:* ergo in honore consistit beatitudo.

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

Sed Contra. Beatitudo est in beato: honor autem

non est in eo, qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut Philos. dicit in 1. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem consistere in honore.* Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam: & ita est signum, & testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maxime attenditur secundum beatitudinæ, quæ est hominis bonum perfectum; & secundum partes ejus, idest secundum illa bona, quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem, sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

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

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

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

ARTICULUS III.

*Utrum beatitudo hominis consistat in fama, si-
ve gloria.*

3. cont. cap. 29. & op. 2. cap. 108. & 264. & op. 20.
lib. 1. cap. 7. & 8.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod bea-
tudo hominis consistat in gloria. In eo enim
videtur beatitudo consistere, quod redditur sanctis
pro tribulationibus, quas in mundo patiuntur: hujus-
modi autem est gloria. Dicit enim Apost. Roman. 8.
*Non sum condignæ passionis hujus temporis ad futu-
ram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitu-
do consistit in gloria.

2. Præterea. *Bonum est diffusivum sui*, ut patet
per Dionys. 4. cap. de div. nom. (*circ. princ. lect. 1.*)
Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in
notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit,
(*vel potius August. lib. 3. cont. Maximin. cap. 13.*
circ. med. tom. 6. Nam ex Ambros. non occurrit) nihil
aliud est, quam *clara cum laude notitia*. Ergo beati-
tudo hominis consistit in gloria.

3. Præterea. Beatitudo est stabilissimum bonorum:
Hoc autem esse videtur fama, vel gloria; quia per
hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur.
Unde Boet. dicit in lib. 2. de consol. (*pros. 7. circ. med.*)
*Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum
futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consis-
tit in fama, seu gloria.

Sed Contra. Beatitudo est verum hominis bonum:
sed famam, seu gloriam contingit esse falsam. Ut
enim dicit Boetius in lib. 3. de consol. (*pros. 6. in princ.*)
*Plures magnum sæpe nomen falsis vulgi opinionibus
abstulerunt; quo quid turpius excogitari potest? Nam
qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus
erubescant.* Non ergo beatitudo hominis consistit in
fama, seu gloria.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beati-*

titudinem hominis in fama, seu gloria humana consistere. Nam gloria nihil aliud est, quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit. (*loc. cit. in arg. 2.*) Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, & aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio à rebus cognitis causatur: sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitia humana, sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit; & quodammodo causatur ab ipsa humana beatitudine, vel inchoata, vel perfecta. Et ideo in fama, vel in gloria non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causa, ex cognitione Dei. Et ideo ex gloria, quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis, sicut ex causa sua, secundum illud Psalm. 90. *Eripiam eum, & glorificabo eum, longitudine dierum replebo eum, & ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpe fallitur, & præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani: Et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est: Propter quod dicitur 2. ad Cor. 10. *Ille probatus est, quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non loquitur ibi de gloria, quæ est ab hominibus, sed de gloria, quæ est à Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. 8. *Filius hominis confitebitur eum in gloria Patris sui coram angelis ejus.*

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

Ad tertium dicendum, quod fama non habet stabili-

bilitatem : immo falso rumore de facili perditur : & si stabilis aliquando perseveret , hoc est per accidens : Sed beatitudo habet per se stabilitatem , & semper.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.

3. cont. cap. 31. & op. 2. cap. 108. & 274.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tamquam ultimo fini, & primo principio : Sed homines, qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes : unde in Scriptura *Diis* vocantur, ut patet Exod. 22. *Diis non detrahes* : ergo in potestate beatitudo consistit.

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

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

Sed Contra. Beatitudo est perfectum bonum : Sed potestas ex maxime imperfecta. Ut enim dicit Boetius lib. 3. de consolat. (*pros. 5. circ. med.*) *Potestas humana sollicitudinem morsus expellere, formidinum aculeos vitæ nequit.* Et postea : *Potentem censes, qui satellitæ latus ambit? qui quos terret ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem in potestate consistere*, propter duo. *Primo* quidem, quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5. Metaph. (*text. 17. tom. 3.*) Beatitudo autem habet rationem ultimi finis. *Secundo*, quia potestas se habet ad bonum, & ad malum : Beatitudo autem est proprium, & perfectum hominis bonum : Unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono

usu potestatis, qui est per virtutem, quam in ipsa potestate.

Possunt autem *quatuor* generales rationes induci ad ostendendum, quod in nullo præmissorum exteriorum bonorum beatitudo consistat.

Quarum *prima* est, quod, cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum: omnia autem prædicta possunt inveniri & in bonis, & in malis.

Secunda ratio est, quia cum de ratione beatitudinis sit, quod sit per se sufficiens, ut patet in primo Ethic. (*cap. 7. tom. 5.*) hoc necesse est, quod, beatitudine adepti, nullum bonum necessarium homini desit; Adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, puta sapientia, vanitas corporis, & hujusmodi.

Tertia, quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: Quod non convenit præmissis: Dicitur enim Eccles. 5. quod *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui*: Et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est, quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora: cum ad ipsam naturaliter ordinetur: Præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus; & ut plurimum à fortuna: unde & *bona fortunæ* dicuntur.

Unde patet, quod *in præmissis nullo modo beatitudo consistit*.

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

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

Ad tertium dicendum, quod servitus est impedimentum boni usus potestatis: Et ideo naturaliter ho-

homines eam fugiunt, & non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.

Inf. q. 3. art. 3. cor. & 4. d. 49. q. 1. art. 1. q. 1. & 3. cont. c. 32. & 37. princ. & op. 3. c. 264. & Ps. 32. & 1. Eth. lect. 10.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Ecclesiast. 30. *Non est census supra census salutis corporis*: Sed in eo, quod est optimum, consistit beatitudo: ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea. Dionysius dicit 5. cap. de div. nomin. (à princ. lect. 1.) quod *esse est melius, quam vivere, & vivere melius, quam alia, quæ consequuntur*: Sed ad esse, vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur, quod salus corporis maxime pertineat ad beatitudinem.

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

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

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo.*

Primo quidem, quia impossibile est, quod illius rei, quæ ordinatur ad aliud, sicut ad finem, ultimus finis sit ejusdem conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eo quod navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum: sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum; ita homo est suæ voluntati, & rationi commissus, secundum illud, quod dicitur Ecclesiast. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem, quod homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem: non enim homo est summum bonum: Unde impossibile est, quod ultimus finis rationis, & voluntatis humanæ sit conservatio humani esse.

Secundo, quia dato quod finis rationis, & voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quod finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim homini consistit in anima, & in corpore: & quamvis esse corporis dependeat ab anima, esse tamen humanæ animæ non dependet à corpore: ut supra ostensum est: (1. p. q. 75. art. 1. & q. 90. art. 4.) ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exercent: Unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est, quod in bonis corporis beatitudo consistat, quæ est ultimus finis.

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

Ad secundum dicendum, quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, & omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præ-

habet in se omnia bona subsequencia : Et hoc modo Dionys. loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re , vel in illa , quæ non capiunt totam perfectionem essendi , sed habent esse imperfectum , sicut est esse cujuslibet creaturæ , sic manifestum est , quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde & Dionys. ibidem dicit , quod *viventia sunt meliora existentibus , & intelligentia viventibus.*

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

ARTICULUS VI.

Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.

4. d. 44. q. 1. art. 3. q. 4. ad 3. & 4. & 3. cont. cap. 27. & 33. & opus. 1. cap. 108. & Mat. 5. & 2. Eth. lect. 5. & lect. 10.

AD Sextum sic proceditur. Videtur , quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim , cum sit ultimus finis , non appetitur propter aliud , sed alia propter ipsam : Sed hoc maxime convenit delectationi : ridiculum est enim ab aliquo quærere , propter quid velit delectari , ut dicitur in 10. Eth. (cap. 2. tom. 5.) ergo beatitudo maxime in voluptate , & delectatione consistit.

2. Præterea. Causa prima vehementius imprimit , quam secunda , ut dicitur in lib. de causis : (*Proposit. 1. tom. 3.*) Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi , quod maxime movet appetitum : Hoc autem est voluptas : Cujus signum est , quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem , &

rationem, quod alia bona contemnere facit: ergo videtur, quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maxime in voluptate consistat.

3. Præterea. Cum appetitus sit boni, illud, quod omnia appetunt, videtur esse bonum optimum: Sed delectationem omnia appetunt, & sapientes, & insipientes, & etiam ratione carentia: ergo delectatio est optimum. Consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed Contra est, quod Boet. dicit in 3. de consol. (pros. 7.) *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget: quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset, quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.*

Respondeo dicendum, quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7. Ethicor. (cap. 13. ad fin. tom. 5.) In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit: quia in unaquaque re aliud est, quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius: Sicut in homine aliud est, quod est *animal rationale mortale*, aliud, quod est *risibile*. Est igitur considerandum, quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens, vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens, si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est, quod *nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.*

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum: nam sequitur bonum, quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens. Bonum autem, quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim ani-

ma rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ, quæ est ab organo corporeo absoluta, quandam habent infinitatem respectu ipsius corporis, & partium animæ corpori concreatarum: Sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eo quod forma per materiam quodammodo contrahitur, & finitur. Unde forma à materia absoluta est quodammodo infinita. Et ideo sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam: intellectus vero, qui est vis à materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum à materia, & continet sub se infinita singularia. Unde patet, quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapient. 7. dicitur, quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua*. Sic igitur *neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis*.

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

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

Ad tertium dicendum, quod eo modo omnes appetunt delectationes, sicut & appetunt bonum: Et

tamen delectationem appetunt ratione boni; & non è converso, ut dictum est. (*in cor. art.*) Unde non sequitur, quod delectatio sit maximum, & per se bonum; sed quod unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, & aliqua delectatio consequatur id, quod est per se, & maximum bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum: Hoc autem per tria dividitur; quæ sunt *bona exteriora*, *bona corporis*, & *bona animæ*: Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est. (*art. 5. & 6. buj. q.*) Ergo consistit in bonis animæ.

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

3. Præterea. Perfectio est aliquid ejus, quod perficitur: Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis: Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est. (*art. 5. buj. q.*) Ergo beatitudo est aliquid animæ: Et ita consistit in bonis animæ.

Sed Contra est, quod, sicut Augustin. dicit in lib. 1. de Doctrina Christiana, (*cap. 22. tom. 3.*) *Id, in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est*: Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quicquid est in homine, est diligendum

prop-

propter Deum: ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 8.*) Finis *dupliciter* dicitur; scilicet *ipsa res*, quam adipisci desideramus; & *usus*, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem, quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est, quod ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentia existens: Fit enim de potentia sciente actu sciens, & de potentia virtuosa actu virtuosa. Cum autem potentia sit propter actum, sicut propter complementum, impossibile est, quod id, quod est secundum se in potentia existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est, quod ipsa anima sit ultimus finis suiipsius: Similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens boni appetitum: Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: Quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, & per consequens particulatum: Unde impossibile est, quod aliquid eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcunque usum ipsius rei, quæ appetitur ut finis, sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ: quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa, quæ appetitur ut finis, est id, in quo beatitudo consistit, & quod beatum facit: sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est, quod *beatitudo est aliquid animæ. Sed id, in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod sub illa divisione comprehenduntur omnia bona, quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed & objectum, quod est extrinsecum: Et hoc modo nihil pro-

habet dicere, id, in quod beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quod beatitudo maxime amatur, tamquam bonum concupitum, amicus autem amatur, tamquam id, cui concupiscitur bonum: Et sic etiam homo amat seipsum: Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitiae aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi, cum de charitate agetur. (2. 2. q. 25. art. 10. & quæst. 26. artic. 3.)

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

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.

1. q. 12. art. 1. cor. & q. 82. art. 2. cor. & 2. q. 85. art. 2. cor. & 4. cont. c. 7. §. 17. & c. 54. & op. 2. cap. 108. & 264. & opus. 20. lib. 1. cap. 8. & Psalm. 32.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionys. 4. cap. de divinis nominibus, (par. 1. lect. 3. & 6.) quod *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum*. Ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infiam naturæ superioris: Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, (q. 75. art. 7. & 108. art. 8. & 111. art. 1.) videtur, quod beatitudo hominis consistat in hoc, quod aliquo modo attingit ad angelum.

2. Præterea. Ultimus finis cujuslibet rei est in suo opere perfecto: unde pars est propter totum, sicut prop-

propter finem : Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur *major mundus* comparatur ad hominem, qui in 8. Phys. (*text. 17. tom. 2.*) dicitur *minor mundus*, sicut perfectum ad imperfectum : ergo beatitudo hominis consistit in tota universitate creaturarum.

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

Sed Contra est, quod August. dicit 19. de civ. Dei: (*cap. 26. in princ. tom. 5.*) *Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est* : de quo dicitur Psalm. 143. *Beatus populus, cujus Dominus Deus ejus est.*

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato.* Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale : Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. 102. *Qui replet in bonis desiderium, &c. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.*

Ad primum ergo dicendum, quod *superius hominis* attingit quidem *infimum angelicæ naturæ* per quandam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum, tanquam infinitum, & perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum, quod si totum aliquod

non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulterio-
rem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed ali-
quid aliud. Universitas autem creatorarum, ad quam
comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus
finis; sed ordinetur in Deum sicut in ultimum finem.
Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed
ipse Deus.

Ad tertium dicendum, quod bonum creatum non
est minus, quam bonum, cuius est homo capax, ut
rei intrinsecæ, & inhærentis: Est tamen minus, quam
bonum, cuius est capax, ut objecti, quod est infinitum:
Bonum autem, quod participatur ab Angelo, &
à toto universo, est bonum finitum, & contractum.

Q U Æ S T I O III.

Quid sit Beatitudo: in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est, quid sit Beatitudo,
& quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quærentur octo.

- Primo. Utrum beatitudo sit aliquid increatum.
Secundo. Si est aliquid creatum, utrum sit operatio.
Tertio. Utrum sit operatio sensitivæ partis, an intel-
lectivæ tantum.
Quarto. Si est operatio intellectivæ partis, utrum sit
operatio intellectus, an voluntatis.
Quinto. Si est operatio speculativi intellectus, aut
præctici.
Sexto. Si est operatio intellectus speculativi, utrum
consistat in speculatione scientiarum speculativa-
rum.
Septimo. Utrum consistat in speculatione substantia-
rum separatarum, scilicet Angelorum.
Octavo. Utrum in sola speculatione Dei, qua per
essentiam videtur.

Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

Inf. q. 26. a. 3. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boet. in 3. de consol. (*prosa 10. circ. med.*) *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri.*

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

3. Præterea. Beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit: sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet, nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit. (*lib. 1. de doctrina Christ. c. 5. & 22. tom. 3.*) Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed Contra. Nollum factum est increatum: Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum 1. de Doctrina Christiana, (*cap. 3. in princ. tom. 3.*) *Illis rebus fruendum est, quæ nos beatos faciunt*: ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*quæst. 1. art. 8. & quæst. præe. art. 7.*) finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res, quam cupimus adipisci: sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei, quæ desideratur: sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, & frui re voluptuosa est finis intemperati.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud, quam adeptio, vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo
bea

beatitudo hominis consideretur quantum ad causam, vel objectum, sic est aliquid increatum. Si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est beatitudo per essentiam suam: Non enim per adeptionem, aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boet. per participationem; sicut & dñi per participationem dicuntur: Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

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

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

ARTICULUS II.

18

Utrum beatitudo sit operatio.

I. d. I. q. I. a. I. & 3. d. 34 q. I. a. 5. corp. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 2 & q. 4. a. 2. & quodl. 8. art. 19. co. & 1. Eth. lect. 1. & 9. Met. lect. 9. f.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo non sit operatio. Dicit enim apost. Rom. 6. *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*; Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium: ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea. Boet dicit in 3. de consol. (prosa 2. cir. princ.) quod *Beatitudo est status omnium honorum aggregatione perfectus*; Sed status non nominat operationem: ergo beatitudo non est operatio.

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

Præ-

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

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

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

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Ethic. (cap. 7. tom. 5.) quod *Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

Respondeo dicendum, quod *secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beatitudo hominis sit operatio.*

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio: Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem, quod operatio est ultimus actus operantis: unde & *actus secundus* à Philosopho nominatur in secundo de Anima. (tex. 2. 3. & 6. tom.) Nam habens formam potest esse in potentia operans; sicut sciens est in potentia considerans. Et inde est, quod in aliis rebus *res unaquæque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in 2. de cælo. (tex. 17. tom. 2.) *Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita dicitur *duppliciter. Uno modo* ipsum esse viventis: Et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, (q. 2. ar. 5. & 7.) quod esse unius hominis, qualecunque sit, non est hominis beatitudo: solius enim Dei beatitudo est suum esse. *Alio modo* dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur. Et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam: Et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis. Quod patet per hoc, quod dicitur Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum, & unum.*

Ad secundum dicendum, quod Boet. definiendo

bea-

beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio, quod sit bonum commune perfectum: Et hoc significavit, cum dixit, quod est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; per quod nihil aliud significatur, nisi quod beatus est in statu boni perfecti. Sed Arist. expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens, per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quandam: Et ideo in 1. Ethic. (*loc. cit. in arg. sed con.*) ipse etiam ostendit, quod *beatitudo est bonum perfectum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 9. Metaph. (*tex. 16. tom. 3.*) *duplex est actio. Una*, quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, & secare: Et talis operatio non potest esse beatitudo: nam talis operatio non est actus, & perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. *Alia est actio manens in ipso agente*; ut sentire, intelligere, & velle: Et hujusmodi actio est perfectio, & actus agentis: Et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod cum beatitudo dicat quandam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est, quod diversimode beatitudo dicatur: Nam in Deo est beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus; quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, qua conjunguntur bono increato: Et hæc operatio est in eis unica, & sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem, qua homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec continua potest esse, & per consequens nec unica est, quia operatio intercissione multiplicatur: Et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Phil. in 1. Ethic. (*cap. 10. in fin. tom. 5.*) ponens beatitudinem hominis in hac vita, dicit eam *imperfectam*, post multa concludens:

Bea-

Beatos autem dicimus, ut homines. Sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando erimus, sicut angeli in cælo, sicut dicitur Matth. 22.

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio: quia una, & continua, & sempiterna operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur: Sed in præsentī vita quantum deficiamus ab unitate, & continuitate talis operationis, tantum deficiamus à beatitudinis perfectione: Est tamen aliqua participatio beatitudinis: & quanto operatio potest esse magis continua, & una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, idest circa veritatis contemplationem: Etsi aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: Et quia etiam ipsam cessationem (puta ratione somnii, vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad Quintum, & ad Sextum.

ARTICULUS III.

Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.

3. con. c. 33. & 37. prin. & op. 2. c. 264. & 1.
Eth. lect. 10. co. 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitiva, nisi intellectiva: Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitiva, quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in 3. de Anima: (tex. 30. tom. 2.) ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitiva.

2. Præterea. Boet. dicit in 3. de consol. (pros. 2. cir. prin.) quod *beatitudo est status omnium bonorum*
ag-

aggregatione perfectus: Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem; ergo videtur, quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

3. Præterea. Beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in 1. Eth. (*cap. 7. tom. 5.*) quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas: Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur; ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra. In operatione sensitiva communicant nobis bruta animalia, non autem in beatitudine; ergo beatitudo non consistit in operatione sensitiva.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere *tripliciter*. *Uno modo* essentialiter: *Alio modo* antecedenter: *Tertio modo* consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, (*art. 1. huj. q.*) cui homo conjungi non potest per sensus operationem: Similiter etiam, quia, sicut ostensum est, (*q. 2. a. 5.*) in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter, & consequenter: *Antecedenter* quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsentī vita haberi potest: nam operatio intellectus præexigit operationem sensus: *Consequenter* autem in illa perfecta beatitudine, quæ expectatur in cælo: quia post resurrectionem *ex ipsa beatitudine animæ*, ut Augustin. dicit in epist. ad Dioscorum, (*quæ est 56. à med. tom. 2.*) *fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit, (*quod hic citatur, S. D. non absolvit, habetur tamen aliquid simile 3. p. q. 54. a. 3. ad 1.*) cum de resurrectione ageretur: Non autem tunc operatio, qua mens humana Deo conjungitur, à sensu dependebit.

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

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

Ad tertium dicendum, quod in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori: In beatitudine autem imperfecta præsentis vitæ è converso à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV.

20

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

*Inf. q. 26. a. 2. & 3. & 2. cont. c. 25. 26. & 27. §. 2.
& mal. q. 16. art. 2. ad 6. & ver. q. 1. art. 5. ad 8.
& q. 8. a. 19. & op. 2. cap. 107.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Aug. 19. de civ. Dei, (c. 10. & 11. tom. 5.) quod *beatitudo hominis in pace consistit*: unde in Psal. 147. *Qui posuit fines tuos pacem*: Sed pax ad voluntatem pertinet: ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum: Sed bonum est objectum voluntatis: ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea. Primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria, quæ est finis ducis, qui omnes movet: Sed primum movens ad operandum est voluntas; quia movet alias vires, ut infra dicitur: (q. 9. a. 1. & 3.) ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

Præ-

4. Præterea. Si beatitudo est aliqua operatio, oportet, quod sit nobilissima operatio hominis: Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apost. 1. ad Corinth. 13. Ergo videtur, quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea. Ang. dicit in 13. de Trin. (c. 5. in fin. tom. 3.) quod *beatus est, qui habet omnia, quæ vult, & nihil vult male.* Et post pauca subdit: (c. 6. circ. med.) *Et appropinquat beato, qui bene vult, quodcunque vult: bona enim beatum faciunt, quorum honorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem:* ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum unum:* Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est: (q. 3. art. 2. ad 1.) ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, (q. 2. a. 6.) duo requiruntur. *Unum*, quod est esse beatitudinis: *Aliud*, quod est quasi per se accidens ejus, sicut delectatio ei adjuncta.

Dico ergo, quod quantum ad id, quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est, quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, (art. 1. huj. q.) quod beatitudo est consecutio finis ultimi: Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis: Voluntas autem fertur in finem, & absentem, cum ipsum desiderat, & præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem, quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem: Delectatio autem advenit voluntati ex hoc, quod finis est præsens: non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse, quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere: sed à princi-

pio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc, quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi: & tunc jam delectatur in pecunia habita. Sic igitur & circa intelligibilem finem contingit. Nam à principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc, quod fit præsens nobis per actum intellectus; & tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. *Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.*

Sed ad voluntatem perinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustin. dicit 10. Conf. (cap. 23. ante med. tom. 1.) quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

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

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

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

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

Ad quintum dicendum, quod ille, qui habet omnia

nia

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

ARTICULUS V.

Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.

I. q. 20. a. 8. & 4. d. 49. q. 1. a. 1. q. 3. & opusc. 2. c. 164. & I. Eth. lect. 10.

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

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

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

Sed

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in 1. de Trin. (cap. 10. in princ. tom. 3.) quod *Contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.*

Respondeo dicendum, quod *Beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus, quam practici.* Quod patet ex tribus.

Primo quidem ex hoc, quod si beatitudo hominis est operatio, oportet, quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est, quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti: Optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectus, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maxime consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id, quod est optimum in eo*, ut dicitur in 9. Ethic. (cap. 4. & 8.) & 10. (cap. 7. ad fin. tom. 5.) ideo talis operatio est maxime propria homini, & maxime delectabilis.

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

Tertio idem apparet ex hoc, quod in vita contemplativa homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo, & Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur: Sed in his, quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliquo modo communicant, licet imperfecte.

Et ideo ultima, & perfecta beatitudo, quæ expectatur in futura vita, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, *primo* quidem, & *principaliter* consistit in contemplatione; *secundario* vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones, & passiones humanas, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 7. & 8. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo prædicta intellectus practici ad Deum est secundum proportionalitatem; quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; Sed assimilatio intellectus speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multo major assimilatio.

Et tamen dici potest, quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practican cognitionem, sed speculativam tantum.

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

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

ARTICULUS VI.

22

Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.

2. 2. q. 167. a. 1. ad 1. & op. 2. c. 104. 262. & 264.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in libr. 10. Ethic. (cap. 7. in princ. tom. 5.) quod *Felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*: Et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam, sapientiam, & intellectum*; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum: ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

Præ-

2. Præterea. Illud videtur esse ultima hominis beatitudo, quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum: Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum: quia, ut dicitur in 1. *Metaphysic. (in princ. tom. 3.) Omnes homines natura scire desiderant.* Et post pauca subditur, (*c. 2. à princ.*) quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quærentur:* ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

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

Sed Contra est, quod dicitur Hieremiæ 9. *Non gloriatur sapiens in sapientia sua: & loquitur de sapientia speculativarum scientiarum.* Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 2. hujus quæst. ad 4.*) duplex est hominis beatitudo: una perfecta, & alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quandam particularem beatitudinis similitudinem: Sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilium; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ: quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum

sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princip. Metaphys. (*à princip. tom. 3.*) & in fine Posterior. (*text. ult. tom. 1.*) Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi, quam sensibilibus cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilibus non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem, quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine: unde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in quantum in ea participatur aliquid simile alicui, quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem, quod est per aliud, reducitur ad id, quod est per se. Unde oportet, quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei, quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem, (*I. part. quæst. 88. art. 2.*) quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur, quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita *consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ, & perfectæ beatitudinis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur in lib. Ethicor. de felicitate imperfecta, qualiter in hac vita haberi potest, ut supra dictum est. (*art. 2. buj. quæst. ad. 4.*)

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

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

Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.

1. quæst. 64. art. 1. ad 2. & quæst. 89. art. 2.
ad 3. & 3. con. c. 44. & verit. quæst. 2. art. 3.
ad 5. & op. 2. cap. 108. & 164.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, idest Angelorum. Dicit enim Gregorius in quadam homilia: (*quæ est 26. in Euang. parum à med.*) *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum:* per quod finalem beatitudinem designat: Sed festis angelorum interesse possumus per eorum contemplationem: ergo videtur, quod in contemplatione angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea. Ultima perfectio uniuscujusque rei est, ut conjungatur suo principio. Unde & circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium, & finem: Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionys. 4. cap. de cœlesti hierarch. (*parum à princ.*) ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione angelorum.

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

Sed contra est, quod dicitur Hierem. 9. *In hoc gloriatur, qui gloriatur, scire, & nosse me:* ergo ultima hominis gloria, vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) perfecta hominis beatitudo non consistit in eo, quod est perfectio intellectus, secundum ali-

cujus participationem, sed in eo quod est per essentialiam tale.

Manifestum est autem, quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiae, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiae. Proprium autem objectum intellectus est *verum*. Quicquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultima perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2. Metaph. (*text. 4. tom. 3.*) quaecumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum; quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est. (*q. 3. art. 4. & q. 61. art. 1.*) Unde *relinquitur, quod solus Deus sit veritas per essentialiam, & quod ejus contemplatio faciat perfecte beatum.*

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione angelorum, & etiam altiore, quam in consideratione scientiarum speculativarum.

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

Ad secundum dicendum, quod secundum illos, qui ponunt animas humanas esse ab angelis creatas, satis conveniens videtur, quod beatitudo hominis sit in contemplatione angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est. (*q. 90. art. 3.*) Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium & creationis animae, & illuminationis ejus: Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est. (*q. 111. art. 1.*) Unde suo ministerio adjuvat hominem, ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanae beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum, quod attingi superiorem naturam ab inferiori contingit *dupliciter*. Uno modo secundum gradum potentiae participantis; Et sic ultima perfectio hominis erit in hoc, quod homo at-

tin-

tinget ad contemplandum, sicut angeli contemplatur. *Alio modo*, sicut objectum attingitur à potentia: Et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentiæ est, ut attingat ad id, in quo plene invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII.

Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiæ.

Sup. art. 3. & 1. q. 12. art. 4. & q. 26. art. 2. & 3. & 1. d. 1. q. 1. art. 1. & 2. d. 4. & 4. d. 49. q. 1. art. 2. & q. 4. art. 5. q. 1. & 3. cont. cap. 25. & 37. & op. 3. cap. 104. 106. 107. 108. 153. 166. 167. 168. 175. 262. & 264.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiæ. Dicit enim Dionys. in 1. cap. mystic. theolog. (*ad fin.*) quod *per id, quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur, sicut omnino ignoto*: Sed id, quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum: ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc, quod Deus per essentiam videtur.

2. Præterea. Altioris naturæ perfectio altior est: Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat: ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed Contra est, quod dicitur primæ Joann. 3. *Cum apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum, sicuti est.*

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

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. *Primo* quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum, & querendum. *Secundum* est, quod uniuscujusque potentiæ perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 26. tom. 2.*) Unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essentiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causa quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter, quamvis per effectum cognoscere possit de causa, an sit. Et ideo remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, & scit, eum habere causam, ut etiam sciat de causa, quid est; & illud desiderium est admirationis, & causat inquisitionem, ut dicitur in principio *Metaphys. (cap. 2. circ. med. tom. 3.)* puta, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat, quod ex aliqua causa procedit, de qua, quia nescit, quid sit, admiratur, & admirando inquit: nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam: Unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est. (*art. præc. & art. 1. huj. q.*)

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

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. huj. q.*) finis potest accipi *dupliciter*. *Uno modo*, quantum ad rem ipsam, quæ desideratur: Et hoc modo idem est finis & superioris, & inferioris naturæ, imo omnium rerum, ut supra dictum est. (*quæst. 1. art. 8.*) *Alio modo*, quantum ad consecutionem hujus rei: Et sic diversus est finis superioris, & inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad

ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam
essentiam intellectu comprehendentis, quam hominis,
vel angeli videntis, & non comprehendentis.

QUÆSTIO IV.

*De his, quæ ad beatitudinem exiguntur, in octo
articulos divisa.*

DEinde considerandum est de his, quæ exiguntur
ad beatitudinem.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

Secundo. Quid sit principalius in beatitudine, utrum
delectatio, vel visio.

Tertio. Utrum requiratur comprehensio.

Quarto. Utrum requiratur rectitudo voluntatis.

Quinto. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur
corpus.

Sexto. Utrum perfectio corporis.

Septimo. Utrum aliqua exteriora bona.

Octavo. Utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS I.

Utrum delectatio requiratur ad Beatitudinem.

*Sup. q. 3. art. 4. cor. 3. 2. d. 38. art. 2. cor. 3. 4.
d. 49. q. 3. art. 4. q. 3. 3. op. 2. c. 107. 165.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod de-
lectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit
enim Augustinus in 1. de Trinit. (cap. 8. à med.
tom. 3.) quod *visio est tota merces fidei*: Sed id, quod
est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut
patet per Philos. in 1. Ethic. (cap. 9. in princip.
tom. 5.) ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem,
nisi sola visio.

2. Præterea. Beatitudo est per se sufficientissi-
mum

num bonum, ut Philosophus dicit 1. Ethic. (cap. 7. circ. med. tom. 5.) Quod autem eget aliquo alio, non est perfecte sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, (q. 3. art. 8.) videtur, quod ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea. Operationem felicitatis, seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 7. & l. 7. cap. 13. tom. 5.) Sed delectatio impedit actionem intellectus. *Corrumpit enim estimationem prudentiæ*, ut dicitur in 6. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra est, quod August. dicit 10. Confess. (cap. 23. ante med. tom. 1.) quod *Beatitudo est gaudium de veritate.*

Respondeo dicendum, quod *quadrupliciter* aliquid requiritur ad aliud. *Uno modo*, sicut præambulum, vel præparatorium ad ipsum: sicut disciplina requiritur ad scientiam. *Alio modo*, sicut perficiens aliquid: sicut anima requiritur ad vitam corporis. *Tertio modo*, sicut coadjuvans extrinsecus: sicut amici requiruntur ad aliquid agendum. *Quarto modo*, sicut aliquid concomitans: ut si dicamus, quod calor requiritur ad ignem.

Et *hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem.* Delectatio enim causatur ex hoc, quod appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit, quam adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

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

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

Ad tertium dicendum, quod delectatio concomitans operationem intellectus non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 4. tom. 5.) Ea enim, quæ delectabiliter facimus, attentius,

tius, & perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem: *Quandoque* quidem ex intentionis distractione; quia, sicut dictum est, (*hic supra*) ad ea, quibus delectamur, magis intenti sumus: & dum uni vehementer intendimus, necesse est, quod ab alio intentio retrahatur: *Quandoque* autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensus contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis, quam æstimationem speculativi intellectus.

ARTICULUS II.

Utrum in Beatitudine sit principalius visio, quam delectatio.

Sup. art. 1. & locis ibi notatis.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit principalius in beatitudine, quam visio. Delectatio enim, ut dicitur in 10. Ethicor. (*cap. 4. à med. tom. 5.*) est perfectio operis: Sed perfectio est potior perfectibili: ergo delectatio est potior operatione intellectus, quæ est visio.

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

3. Præterea. Visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati: Sed charitas est major fide, ut dicit Apostol. 1. ad Corinth. 13. ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed contra. Causa est potior effectu: Sed visio est causa delectationis: ergo visio est potior, quam delectatio.

Respondeo dicendum, quod istam quæstionem movet Philos. in 10. Ethicor. (*cap. 4. in fin. tom. 5.*) & eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet, quod *operatio intellectus, quæ est visio, sit potior delectatione*. Delectatio enim consistit in quadam quietatione voluntatis: Quod autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus, in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliqua operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quærit bonum propter quietationem: sic enim ipse actus voluntatis esset finis; quod est contra præmissa: (*quæst. 1. art. 1. ad 2.*) sed ideo quærit, quod quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est, quod principalius bonum est ipsa operatio, in qua quietatur voluntas, quam quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, (*loc. citat. in arg.*) *Delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens. Unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem sua specie perfectam esse.

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

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

Utrum ad Beatitudinem requiratur comprehensio.

1. d. 1. quæst. 1. art. 1. cor. & 4. d. 49. quæst. 4.
art. 5. quæst. 1. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim August. ad Paulinam de videndo Deum: (*epist. 112. cap. 9. tom. 2 implic. sed expres. serm. 38. de Verb. Dom. cap. 3. tom. 10.*) *Attingere mente Deum, magna est beatitudo; comprehendere autem est impossibile; ergo sine comprehensione est beatitudo.*

2. Præterea. Beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in qua non sunt aliæ potentiæ, quam intellectus, & voluntas, ut in primo dictum est: (*quæst. 79.*) Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso: ergo non requiritur comprehensio, tanquam aliquod tertium.

3. Præterea. Beatitudo in operatione consistit: Operationes autem determinantur secundum objecta: Objecta autem generalia sunt *duo, verum, & bonum*: Verum correspondet visioni, & bonum correspondet dilectioni: ergo non requiritur comprehensio, quasi aliquod tertium.

Sed Contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis*: Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit 2. ad Tim. ult. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi: in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo, partim quidem per *intellectum*, partim autem per *voluntatem*: Per *intellectum* quidem, in quantum in

intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta: Per *voluntatem* autem *primo* quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid; *secundo* autem per realem habitudinem amantis ad amatum: Quæ quidem potest esse *triplex*. *Quandoque* enim amatum est præsens amanti; & tunc jam non quæritur: *Quandoque* autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci; & tunc etiam non quæritur: *Quandoque* autem possibile est ipsum adipisci, sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit: & hæc est habitudo sperantis ad speratum, quæ sola habitudo facit finis inquisitionem.

Et istis *tribus* respondent aliqua in ipsa beatitudine. Nam perfecta *cognitio* finis respondet imperfectæ: *præsentia* vero ipsius finis respondet habitudini spei: sed *delectatio* in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est. (*art. I. huj. quæst.*) Et ideo *necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis: comprehensionem, quæ importat præsentiam finis: delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.*

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

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

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

res visa, quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV.

Utrum ad Beatitudinem requiratur reſtitudo voluntatis.

Inf. q. 5. art. 4. & 7. cor. & op. 2. q. 173.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod reſtitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim conſiſtit in operatione intellectus, ut dictum eſt: (q. 3. art. 4.) Sed ad perfectam intellectus operationem non requiratur reſtitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur: dicit enim Auguſt. in lib. 1. Retraction. (cap. 4 à princ. & l. 1. Soliloq. cap. 1. tom. 1.) *Non approbo, quod in oratione dixi: Deus, qui nonniſi mundos verum ſcire voluisti: Reſponderi enim poteſt, multos etiam non mundos multa ſcire vera: ergo reſtitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem.*

2. Præterea. Prius non dependet à poſteriori: ſed operatio intellectus eſt prior, quam operatio voluntatis: ergo beatitudo, quæ eſt perfecta operatio intellectus, non dependet à reſtitutione voluntatis.

3. Præterea. Quod ordinatur ad aliquid, tanquam ad finem, non eſt neceſſarium adepto jam fine; ſicut navis, poſtquam pervenitur ad portum: Sed reſtitudo voluntatis, quæ eſt per virtutem, ordinatur ad beatitudinem, tanquam ad finem: ergo, adeptæ beatitudine, non eſt neceſſaria reſtitudo voluntatis.

Sed Contra eſt, quod dicitur Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* Et Hebr. 12. *Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam, ſine qua nemo videbit Deum.*

Reſpondeo dicendum, quod *reſtitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem & antecedenter, & concomitanter.*

Antecedenter quidem, quia reſtitudo voluntatis eſt per debitum ordinem ad finem ultimum: Finis autem

tem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam: ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis.

Concomitanter autem, quia, sicut dictum est, (q. 3. art. 8.) beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiæ, quæ est ipsa essentia bonitatis: Et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum: sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat, quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit: Et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

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

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

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

Utrum ad Beatitudinem hominis requiratur corpus.

3. q. 7. art. 4. ad 2. & q. 15. art. 10. cor. & ad 2. &
4. d. 49. q. 4. art. 5. q. 2. cor. & ad 1. & 4. cont.
cap. 47. & po. q. 5. art. 10. corp. & op. 2.
cap. 152. & Job 19. in fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis, & gratiæ præsupponit perfectionem naturæ: Sed beatitudo est perfectio virtutis, & gratiæ: Anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea. Beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est: (*quæst. 3. art. 2.*) Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum; quia nihil operatur, nisi secundum quod est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nee pars separata à toto, videtur, quod anima sine corpore non possit esse beata.

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

4. Præterea. Secundum Philos. in 10. Ethicor. (*c. 7. & lib. 7. cap. 13. tom. 5.*) operatio felicitatis, in qua consistit beatitudo, est non impedita: Sed operatio animæ separatæ est impedita: quia, ut dicit August. 12. super Genes. ad lit. (*cap. 35. tom. 3.*) *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum cælum*, idest in visionem essentiæ divinæ: ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea. Beatitudo est sufficiens bonum, & quietat desiderium: Sed hoc non convenit animæ se-
pa-

paratæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustin. dicit. (*loc. cit.*) ergo anima separata à corpore non est beata.

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

Sed Contra est, quod dicitur Apocal. 14. *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Respondeo dicendum, quod *duplex* est beatitudo. Una imperfecta, quæ habetur in hac vita, & alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. *Manifestum est autem quod ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus.* Est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectus vel speculativi, vel practici: Operatio autem intellectus in hac vita non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1. habitum est: (*q. 84. art. 7.*) Et sic beatitudo, quæ in hac vita haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, *aliqui* posuerunt, quod non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quod animæ Sanctorum à corporibus separatae ad illam beatitudinem non perveniunt usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum & auctoritate, & ratione. Auctoritate quidem, quia Apost. dicit 2. ad Cor. 5. *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino: & quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens; Per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Ex quo apparet, quod quamdiu aliquis ambulat per fidem, & non per speciem, carens visione divinæ essentiæ, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatae sunt Deo præsentis. Unde subditur: *Audemus autem, & voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, & præsentis esse ad Deum.* Unde manifestum est, quod animæ sanctorum separatae à corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus

veritatem intelligibilem contuetur, ut in 1. dictum est. (q. 84. art. 7.) Manifestum est autem, quod divina essentia per phantasmata videri non potest, ut in 1. ostensum est. (quæst. 12. art. 2.) Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore. Unde *sine corpore potest anima esse beata.*

Sed sciendum, quod ad perfectionem alicujus rei *dupliciter* aliquid pertinet. *Uno modo* ad constituendam essentiam rei: sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. *Alio modo* requiritur ad perfectionem rei, quod pertinet ad bene esse ejus: sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. *Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo.* Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quanto anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustin. in 10. super Genes. ad lit. (cap. 35. tom. 3.) cum quævisset, *utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi*, respondet, quod, *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident, sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi.*

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectus, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quod est forma naturalis corporis. Et ideo illa naturalis perfectio manet, secundum quam ei beatitudo debetur; licet non maneat illa naturæ perfectio, secundum quam est corporis forma. † *al. secundum corporis formam †.*

Ad secundum dicendum, quod anima aliter se habet ad esse, quam aliæ partes. Nam esse totius non est alicujus suarum partium: Unde vel pars omnino desinit esse destructo toto; sicut partes animalis destructo animali: Vel si remanent, habent aliud esse in actu; sicut pars lineæ habet aliud esse, quam tota linea.

nea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem : & hoc ideo , quia idem est esse formæ , & materiæ ; & hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse , ut in 1. ostensum est. (*q. 75. art. 2.*) Unde relinquitur quod post separationem à corpore perfectum esse habeat. Unde perfectam operationem habere potest , licet non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum , quod beatitudo est hominis secundum intellectum : Et ideo remanente intellectu , potest inesse ei beatitudo : sicut dentes Æthiopicis possunt esse albi etiam post evulsionem , secundum quos Æthiops dicitur albus.

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

Ad quintum dicendum , quod desiderium animæ separata totaliter quiescit *ex parte appetibilis* , quia habet id , quod suo appetitui sufficit : Sed non totaliter quiescit *ex parte appetentis* ; quia illud bonum non possidet secundum omnem modum , quo possidere vellet : Et ideo , corpore resumpto , beatitudo crescit , non intensive , sed extensive.

Ad sextum dicendum , quod id , quod ibidem dicitur , quod *spiritus defunctorum non sic vident Deum , sicut Angeli* , non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis : quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum ,

rum, clarius videntes Deum, quam inferiores angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis; quia angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis, quam sunt habituri; non autem animæ separatæ Sanctorum.

ARTICULUS VI.

Utrum ad Beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.

Sup. art. 5. & locis ibi inductis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum: Sed supra ostensum est, (q. 2.) quod beatitudo non consistit in corporalibus bonis: ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea. Beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est: (q. 3. art. 8.) Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est: (art. præc.) ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

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

Sed Contra. Præmium virtutis est beatitudo: unde dicitur Joan. 13. *Beati eritis, si feceritis ea*: Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, & delectatio, sed etiam corporis bona dispositio, dicitur enim Isai. ult. *Videbitis, & gaudebit cor vestrum, & ossa vestra, quasi herba, germinabunt*: ergo bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum, quod si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vita potest haberi,

ma-

manifestum est, quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum Philosophum, (1. *Ethic. capit. 7. circ. med. tom. 5.*) in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem, quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio: immo requiritur ad eam, ut omnino anima sit à corpore separata. Unde Aug. 12. de civ. Dei (cap. 26. in princ. tom. 5.) introducit verba Porphyrii dicentis, quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est.* Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse, quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideo dicendum est, quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corpori: & antecedenter, & consequenter: Antecedenter quidem, quia, ut Aug. dicit sup. Gen. ad litteram, (cap. 35. tom. 3.) *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis, & gravis administratio, sicut caro, quæ corrumpitur, & aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi cæli:* unde concludit, quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adequabitur, & erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit:* Consequenter vero, quia ex beatitudine animæ fiet redundantia ad corpus, ut & ipsam sua perfectione potiat. Unde August. dicit in epist. ad Dioscorum: (*quæ est 36. parum ante med. tom. 2.*) *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor.*

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

Ad secundum dicendum, quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectus, qua Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire: Et ideo

ideo requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectam operationem intellectus requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem à spirituali corpore; quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertia parte hujus operis dicitur. (*Et dicturus erat, nisi mors prævenisset. Vide supplement. 2. & seq.*)

ARTICULUS VII.

31

Utrum ad Beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.

2. 2. q. 18. art. 3. ad 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet: Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus, & potus, divitiæ, & regnum: dicitur enim Luc. 22. *Ut edatis, & bibatis super mensam meam in regno meo.* Et Matth. 6. *Thesaurizate vobis thesaurum in cælo.* Et Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete regnum:* ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea. Secundum Boet. in 3. de consol. (prosa 2) *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus:* sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut August. dicit. (*l. 2. de lib. arb. cap. 19. & 1. Retr. cap. 9. tom. 1.*) ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea. Dominus Matth. 5. dicit: *Merces vestra multa est in cælis:* sed esse in cælis significat esse in loco: ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 72. *Quid enim mihi est in cælo, & à te quid volui super terram?* quasi dicat, Nihil volo, nisi hoc, quod sequitur, *Mihi ad hæerere Deo bonum est:* ergo nihil aliud

aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum, quod *ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini*, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 7. à med. tom. 5.) Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quam etiam ad operationem virtutis activæ, ad quam etiam plura alia requiruntur, quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes, quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo, quæ in visione Dei consistit, vel erit in anima sine corpore, vel erit in anima corpori juncta, non jam animali, sed spirituali. Et ideo nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animale. Et quia in hac vita magis accedit ad similitudinem illius perfecte beatitudinis felicitas contemplativa, quam activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet, (q. 3. art. 5.) ideo minus indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 8. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod omnes illæ corporales promissiones, quæ in sacra Scriptura continentur, sunt metaphorice intelligendæ; secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, *ut ex his, quæ novimus ad desiderandum incognita consurgamus*; sicut Greg. dicit in quadam Hom. (sc. 11. in Evang. in princ.) Sicut per cibum, & potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, qua homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum, quod bona ista deservient

vient

vientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in qua beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illa beatitudine omnium bonorum congregatio : quia quicquid bonum invenitur in istis , totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum , quod secundum Augustinum in lib. 1. de serm. Dom. in monte , (*cap. 5. à med. tom. 4.*) *Mercēs sanctorum non dicitur esse in corporeis cælis ; sed per cælos intelligitur altitudo spiritualium bonorum.* Nihilominus tamen locus corporeus , scilicet cælum empyreum , aderit beatis , non propter necessitatem beatitudinis , sed secundum quandam congruentiam , & decorem.

ARTICULUS VIII.

Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

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

2. Præterea. Boetius dicit , (*nec apud illum occurrit , sed hab. ex Senec. epist. 6. circ. med.*) quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio* : sed ad beatitudinem requiritur delectatio : ergo etiam requiritur societas amicorum.

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

Sed Contra est , quod dicitur Sap. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* , scilicet cum divina sapientia , quæ consistit in contemplatione Dei : & sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum , quod *si loquamur de felicitate præsentis vitæ* , sicut Philosophus dicit 9. Ethic. (*cap. 9. & 11. tom. 5.*) *Felix indiget amicis , non quidem propter utilitatem , cum sit sibi sufficiens ; nec prop-*

propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis benefaciat, & ut eos inspiciens benefacere delectetur, & ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum, tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

Sed si loquamur de perfectâ beatitudine, quæ erit in patria, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo: Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum. Unde Augustin. dicit 8. super Genes. ad lit. (cap. 25. post med. tom. 3.) quod creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris: Extrinsecus vero si adjuvari dicenda est, fortasse hoc solo adjuvatur, quod se invicem vident, & de sua societate gaudent.

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

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

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

QUÆSTIO V.

De adeptione beatitudinis, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsa adeptione beatitudinis.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum homo possit consequi beatitudinem.

Secundo. Utrum unus homo possit esse alio beator.

Tertio. Utrum aliquis possit esse in hac vita beatus.

Quarto. Utrum beatitudo habita possit amitti.

Quinto. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Sexto. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

Septimo. Utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur à Deo.

Octavo. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS I.

33

Utrum homo possit consequi beatitudinem.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionys. in lib. de div. nomin. in multis locis: (cap. 4. 5. 6. 7. & 8.) Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ: ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea. Beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura: Sed homini est connaturale, ut veritatem intueatur in rebus materialibus: unde species intelligibiles in phantasmatis intelligit, ut dicitur in 3. de anim. (tex. 39 tom. 2.) ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea. Beatitudo consistit in adeptione summi boni: Sed aliquis non potest pervenire ad sum-

Tom. III.

D

mum,

mum, nisi transcendat media. Cum igitur inter
& naturam humanam media sit natura angelica, quam
homo transcendere non potest, videtur, quod non
possit beatitudinem adipisci.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 93. *Beatus homo, quem tu erudieris, Domine.*

Respondeo dicendum, quod beatitudo nominat
adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax
perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod
autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet,
quod ejus intellectus potest comprehendere universale,
& perfectum bonum, & ejus voluntas appetere illud:
& ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc, quod homo est capax
visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum
est. (*q. 12. art. 1.*) In qua quidem visione perfectam
hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter excedit
natura rationalis sensitivam, & aliter intellectualis
rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam
quantum ad cognitionis objectum; quia sensus
nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio
est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit
rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem
veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit
veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem
rationis pertingit, ut patet ex his, quæ in primo dicta
sunt. (*q. 79. a. 8.*) Et ideo ad id, quod intellectus
apprehendit, ratio per quendam motum pertingit. Unde
rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est
perfectio intellectualis naturæ: Tamen alio modo, quam
angeli: Nam angeli consecuti sunt eam statim post
principium suæ conditionis: Homines autem per tempus
ad ipsam perveniunt: Sed natura sensitiva ad hunc finem
nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum, quod homini secundum
statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi
veritatem intelligibilem per phantasmata: sed post hujus vitæ
statum habet alium modum connaturalem, ut in primo dictum
est. (*quæst. 84. art. 7. & quæst. 89. art. 1.*)

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

ARTICULUS II.

34

Utrum unus homo possit esse beator alio.

4. d. 49. q. 1. a. 4. q. 2.

AD Secundum sit proceditur. Videtur, quod unus homo alio non possit esse beator. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1. Ethic. (cap. 9. tom. 5.) Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur. Dicitur enim Matth. 20. quod omnes, qui operati sunt in vinea, *acceperunt singulos denarios*; quia, ut dicit Gregor (hom. 19. in Evang. ante med.) *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt*; ergo unus non erit beator alio.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum; sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

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

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, per quas, ut Augustinus dicit, (lib. de S. Virginit. cap. 26. in fin. t. 6. & tract. 67. in Joan. circ. med. tom. 9.) *diversæ meritum dignitates intelliguntur in vita æterna*. Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa beatitudo: ergo sunt diversi gradus beatitudinis, & non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 1. ar. 8. & q. 2. a. 7.) in ratione beatitudinis duo includuntur; scilicet ipse *finis ultimus*, qui est

summum bonum, & adeptio, vel fruitio ipsius boni. *Quantum igitur ad ipsum bonum, quod est beatitudinis objectum, & causa, non potest esse una beatitudo alia major: quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati.*

Sed quantum ad adeptionem huiusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior: quia quanto magis hoc bono fruitur, tanto beatior est. Contingit autem, aliquem perfectius frui Deo, quam alium, ex eo quod est melius dispositus, vel ordinatus ad ejus fruitionem: Et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

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

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

Ad tertium dicendum, quod nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut August. dicit: (*ep. 56. par. ant. med. tom. 2. & 13. de Trin. c. 7. tom. 3.*) Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversa ejusdem boni participatione: Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Aug. dicit in 5. Conf. (*c. 4. cir. prin tom. 1.*) *Qui te, & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS III.

35

Utrum aliquis in hac vita possit esse beatus.

Inf. a. 5. cor. & q. 62. a. 1. cor. & 3. d. 27. q. 2. a. 2. cor. & 4. d. 49. q. 1. a. 2. q. 2. ad 5. & ver. q. 14. a. 2. cor. & 1. Ethic. lect. 16. fin.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit in hac vita haberi. Dicitur enim in Ps. 118. *Beati immaculati in via, qui ambulavit in lege Domini:* Hoc autem in hac vita contingit: ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

2. Præterea. Imperfecta participatio summi boni
non

non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beator alio: Sed in hac vita homines possunt participare summum bonum cognoscendo, & amando Deum, licet imperfecte: ergo homo in hac vita potest esse beatus.

3 Præterea. Quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse. Videtur enim naturale, quod in pluribus est: natura autem non totaliter deficit: Sed plures ponunt beatitudinem in hac vita, ut patet per illud Psal. 143. *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona: ergo aliquis in hac vita potest esse beatus.

Sed Contra est, quod dicitur Job 14. *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis*: Sed beatitudo excludit miseriam: ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum, quod *aliqualis beatitudinis participatio in hac vita haberi potest. Perfecta autem, & vera beatitudo non potest haberi in hac vita. Et hoc quidem considerari potest dupliciter.*

Primo quidem ex ipsa communi beatitudinis ratione. Nam beatitudo, cum sit perfectum, & sufficiens bonum, omne malum excludit, & omne desiderium implet: In hac autem vita non potest omne malum excludi. Multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, & ignorantia ex parte intellectus, & inordinatæ affectioni ex parte appetitus, & multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur 19. de civ. Dei (c. 5. 6. 7. & 8. tom. 5.) Similiter etiam boni desiderium in hac vita satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni, quod habet: bona autem præsentis vitæ transitoria sunt; cum & ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, & eam perpetuo permanere vellemus; quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est, quod in hac vita vera beatitudo habeatur.

Secundo, si consideretur id, in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentia, quæ non potest homini provenire in hac vita, ut in 1. ostensum est. (q. 12. a. 11.) Ex quibus manifeste apparet,

ret, quod non potest aliquis in hac vita veram, & perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod beati dicuntur aliqui in hac vita, vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futura vita, secundum illud Rom. 8. *Spe salvi facti sumus*; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum, quod participatio beatitudinis potest esse imperfecta *dupliciter*. *Uno modo* ex parte ipsius objecti beatitudinis; quod quidem secundum sui essentiam non videtur: Et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. *Alio modo* potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfecte per respectum ad modum, quo Deus seipso fruitur: Et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis: quia, cum beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, (*q. 3. a. 2.*) vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subiecto.

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

ARTICULUS IV.

36

Utrum beatitudo habita possit amitti.

I. *q. 64. a. 2. cor. & 1. d. 8. q. 3. a. 2. cor. fi. & 3. cont. c. 61. & 62. & op. 2. c. 169. & Jo. 10. lect. 5.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam: Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cum igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur, quod beatitudo ab homine mutabiliter participetur: Et ita videtur, quod homo beatitudinem possit amittere.

Præ-

2. Præterea. Beatitudo consistit in actione intellectus, qui subjacet voluntati: Sed voluntas se habet ad opposita: ergo videtur, quod possit desistere ab operatione, qua homo beatificatur: Et ita homo desinet esse beatus.

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

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 25. de justis, quod *ibunt in vitam æternam*, quæ, ut dictum est, (a. 2. *huj. q.*) est beatitudo sanctorum: Quod autem est æternum, non deficit: ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de beatitudine imperfecta, qualis in hac vita potest haberi, sic potest amitti*. Et hoc patet in felicitate contemplativa, quæ amittitur, vel per oblivionem, puta cum corrumpitur scientia ex aliqua ægritudine, vel per aliquas occupationes, quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activa. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum; non tamen possunt eam totaliter auferre; quia adhuc remanet operatio virtutis, dum ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideo Philos. dicit in 1. Ethic. (c. 10. in fin. tom. 5.) *aliquos esse in hac vita beatos, non simpliciter, sed sicut homines, quorum natura mutationi subjecta est*.

Si vero loquamur de beatitudine perfecta, quæ expectatur post hanc vitam, sciendum est, quod Origenes posuit, (l. 1. *Periarch. c. 5.*) quorundam Platoniorum errorem sequens, quod post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifeste apparet esse falsum *dupliciter*.

Primo quidem ex ipsa communi ratione beatitudinis. Cum enim ipsa beatitudo sit *perfectum bonum*,

Et sufficiens, oportet, quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum, quod habet, & quod ejus retinendi securitatem obtineat: alioquin necesse est, quod timore amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem, quod homo certam habeat opinionem, bonum, quod habet, nunquam se amissurum: Quæ quidem opinio si vera sit, consequens est, quod beatitudinem nunquam amittet: Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere: nam *falsum* est malum intellectus, sicut *verum* est bonum ipsius, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 2. tom. 5.*) Non igitur jam vere erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundo idem apparet, si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra (*q. 3. a. 8.*) quod perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiæ consistit. Est autem impossibile, quod aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre: quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens; & quæritur aliquid sufficientius loco ejus: aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiæ replet animam omnibus bonis, cum conjungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psalm. 16. *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Et Sap. 7. dicitur: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiæ. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum: quia de contemplatione sapientiæ dicitur Sapient. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convivitibus ejus.* Sic ergo patet, quod propria voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente: quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo justo iudice provenire nisi pro aliqua culpa; in quam cadere non potest, qui Dei essentiam videt; cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est. (*quæst. 4. art. 4.*) Similiter etiam nec ali-
quod

quod aliud agens potest eam subtrahere: quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur: Et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconueniens videtur, quod per quasdam alterationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, & è conuerso: quia hujusmodi temporales alterationes esse non possunt, nisi circa ea, quæ subjacent tempori, & motui.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato: Et ideo absque mutabilitate aduenit eam habenti, faciente hoc virtute diuina, quæ hominem subleuat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

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

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

ARTICULUS V.

Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

Inf. q. 62. a. 1. & 3. & 1. q. 12. a. 4. & q. 94. a. 1. & 4. d. 49. q. 2. a. 6. & 3. cont. c. 52. 147. 157. & 159. pr. & Rom. 1. lect. 6. fin.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in necessariis: Sed nihil est homini tam necessarium, quam id, per quod finem ultimum consequitur: ergo hęc naturæ humanæ non deest: potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

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

3. Præterea. Beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum: (*lib. 1. Ethic. cap 7. tom. 5.*) Eiusdem autem est incipere rem, & perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, qua suorum actuum est dominus, videtur, quod per naturalem potentiam possit pertinere ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed Contra. Homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum, & voluntatem: Sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum, & voluntatem. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 2. *Oculus non vidit, & auris non audivit, & in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se:* ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum, quod *beatitudo imperfecta, quæ in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo, quo & virtus, in cuius operatione consistit.* De quo infra dicitur. (*q. 63.*)

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, (*q. 3. art. 8.*) consistit in visione divinæ essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ, ut in primo ostensum est. (*q. 12. a. 4.*) Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus: sicut de intelligentia dicitur in lib. de causis, (*propos. 8.*) quod *cognoscit ea, quæ sunt supra se, & ea, quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ.* Omnis autem cognitio, quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione divinæ essentiae, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut natura

non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma, & tegumenta, sicut aliis animalibus; quia dedit ei rationem, & manus, quibus possit hæc sibi acquirere: ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium, quo posset beatitudinem consequi: Hoc enim erat impossibile: Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. *Quæ enim per amicos possumus, per nos aliquo modo possumus, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 3. post med. tom. 5.)*

Ad secundum dicendum, quod nobilioris conditionis est natura, quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura, quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2. de Cœlo: (*à tex. 60. usque ad 66. tom. 2.*) Sicut melius est dispositus ad sanitatem, qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideo creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior, quam creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

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

Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cum enim *duplex* ordo inveniatur in rebus, *unus* partium universi ad invicem, *alius* totius universi ad bonum, quod est extra universum, *Primus* ordo ordinatur ad *secundum*, sicut ad finem, ut dicitur 12. Metaphysic. (*tex. 52. & 53. tom 3.*) sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem; Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quod superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in 1. dictum est: (*q. 21. art. 1. ad 3.*) Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus: ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet angeli in hominem, homo beatus efficitur.

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

3. Præterea. Beatitudo consistit in operatione intellectus, ut supra dictum est: (*q. 3. art. 4.*) Sed angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est: (*q. 111. art. 1.*) ergo angelus potest facere hominem beatum.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum, quod cum omnis creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem, & actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate à Deo: sicut suscitatio mortui, illu-
mi-

minatio cæci, & cætera hujusmodi. Ostensum est autem, (*articulo præcedenti*) quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. *Unde impossibile est, quod per actionem alicujus creaturæ conferatur: sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta.*

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

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

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

Ad tertium dicendum, quod angelus beatus illuminat intellectum hominis, vel etiam inferioris angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentia,

tiæ,

tia, ut in primo dictum est (*quæst. 106. art. 1. a 1. & 2.*) Ad eam enim videndam omnes immediate illuminantur à Deo.

ARTICULUS VII.

39

Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc, quod homo beatitudinem consequatur à Deo.

*Inf. q. 6. in traductione, & 1. q. 62. art. 5. ad 1.
& opusc. 2. cap. 173.*

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

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

3. Præterea. Apostolus dicit Rom. 4. beatitudinem hominis esse, cui Deus confert justitiam sine operibus: non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed Contra est, quod dicitur Joan. 13. *Si hæc scitis, beati eritis, si feceritis ea:* ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

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

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

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit, ne hoc fiat. Ut enim dicitur in 2. de Cælo, (*tex. 62. & seq. tom. 2.*) *Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum sine motu, aliquid uno motu, & aliquid pluribus. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei, quod naturaliter habet illud: Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est, quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.*

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed angelus, qui est superior ordine naturæ, quam homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritorie, ut in primo expositum est. (*quæst. 62. art. 5.*) *Homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philos. (lib. 1. Eth. cap. 9 & 1. 10. cap. 6. 7. & 8. tom. 5.) Beatitudo est præmium virtuosarum operationum.*

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

Ad secundum dicendum, quod primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque alia dispositione, vel operatione creaturæ præcedente: quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propagaretur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus, & homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Hebr. 2. *Qui multos filios in gloriam adduxerat,* statim

tim à principio suæ conceptionis, absque aliqua operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eo quod per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum, quod Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem: Quæ quidem non datur propter opera præcedentia. Non enim habet rationem termini motus, ut beatitudo, sed magis est principium motus, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII.

40

Utrum omnis homo appetat Beatitudinem.

*Inf. q. 10. art. 1. & 2. & 1. q. 19. art. 1. & q. 82.
art. 1. & 2. cor. & 1. cont. cap. 88. & l. 3. cap. 97.
& ver. q. 22. art. 5. & 6. & mal. q. 6. art. 4.
cor. & 3. Ethic. co. 5.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat; cum bonum apprehensum sit objectum appetitus, ut dicitur in 3 de Anima. (*text. 29. & 34. tom. 2.*) Sed multi nesciunt, quid sit beatitudo: quod, sicut Aug. dicit in 13. de Trinit. (*cap. 4. circ. princ. tom. 3.*) patet ex hoc, quod *quidam* posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, *quidam* in virtute animæ, *quidam* in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea. Essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est: (*quæst. 3. art. 8.*) Sed aliqui opinantur, hoc esse impossibile, quod Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt: ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea. Augustinus dicit in 13. de Trinit. (*cap. 5. in fin. tom. 3.*) quod *beatus est, qui habet omnia quæ vult, & nihil male vult*: Sed non omnes

nes

nes hoc volunt: quidam enim male aliqua volunt; & tamen volunt illa se velle: non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed Contra est, quod August. dicit 13. de Trinit. (cap. 3. circ. fin. tom. 3.) *Si nimis dixisset: Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non cognosceret voluntate.* Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum, quod beatitudo dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem beatitudinis: Et sic necesse est, quod omnis homo beatitudinem velit: Ratio autem beatitudinis communis est, ut sit bonum perfectum, sicut dictum est. (art. 3. buj. q. 3. & q. 1. art. 5. & 7.) Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus, quod totaliter ejus voluntati satisfacit. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est, quam appetere ut voluntas satiatur: quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id, in quo beatitudo consistit: Et sic non omnes cognoscunt beatitudinem: quia nesciunt, cui rei communis ratio beatitudinis conveniat: Et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus, seu rationis, sicut contingit, quod aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem: ita contingit, quod aliquid est idem secundum rem; & tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni, & perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis: Et sic naturaliter, & ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est. (in cor. art. 3. q. 1. art. 5.) Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativæ, vel ex parte objecti: Et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.


Ad tertium dicendum, quod ista definitio beati-

tu-

tudinis, quam *quidam* posuerunt, *Beatus est, qui habet omnia quæ vult*, vel, *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona, & sufficiens; alio vero modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus, quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est, quod qui habet omnia quæ vult, est beatus. Nihil enim satiat naturalem hominis appetitum; nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si vero intelligatur de his, quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam; in quantum hujusmodi habita impediunt hominem, ne habeat quæcunque vult naturaliter: sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem August. addidit ad perfectionem beatitudinis, quod *nihil mali* † al. *male* † *velit*: Quamvis primum posset sufficere, si recte intelligeretur, scilicet quod *beatus est, qui habet omnia quæ vult*.

QUÆSTIO VI.

*De Voluntario, & Involuntario, in octo articulos
divisa.*

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

Circa *universalem* autem considerationem humanorum actuum, *Primo* quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, *Secundo* de principiis eorum. Humanorum autem actuum *quidam* sunt hominis proprii, *quidam* sunt homini, & aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium ho-

hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes. *Primo* ergo considerandum est de actibus, qui sunt proprii hominis. *Secundo* de actibus, qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passionēs.

Circa primum duo consideranda occurrunt. *Primo* de conditione humanorum actuum. *Secundo* de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani proprie dicantur, qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus, in quantum sunt voluntarii. *Primo* ergo considerandum est de voluntario, & involuntario in communi. *Secundo* de actibus, qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate elicitī, ut immediate ipsius voluntatis existentes. *Tertio* de actibus, qui sunt voluntatis, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis median- tibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudican- tur, *Primo* considerandum est de voluntario, & in- voluntario, & consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium, & involuntarium invenitur.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum in humanis actibus inveniatur vo- luntarium.

Secundo. Utrum inveniatur in animalibus brutis.

Tertio. Utrum voluntarium esse possit absque om- ni actu.

Quarto. Utrum violentia voluntati possit inferri.

Quinto. Utrum violentia causet involuntarium.

Sexto. Utrum metus causet involuntarium.

Septimo. Utrum concupiscentia involuntarium causet.

Octavo. Utrum ignorantia.



Utrum in humanis actibus inveniatur Voluntarium.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est, cujus principium est in ipso, ut patet per Gregor. Nyssenum, (*vel potius Nemesium lib. de nat. hom. cap. 32. in princ.*) & Damasc. (*lib. 2. orth. Fid. cap. 24.*) & Aristot. (*3. Ethic. cap. 1. tom. 5.*) Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra: Nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in 3. de Anim. (*text 54. tom. 2.*) ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea. Philos. in 8. Physic. *text. 28. tom. 2.*) probat, quod non invenitur in animalibus aliquis motus novus, qui non prævenitur ab alio motu exteriori: Sed omnes actus hominis sunt novi; nullus enim actus hominis æternus est: ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea. Qui voluntarie agit, per se agere potest: Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. 15. *Sine me nihil potestis facere*: ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed Contra est, quod dicit Damascenus in 2. lib. (*orth. fid. cap. 24.*) quod *voluntarium est actus, qui est operatio rationalis*: Tales autem sunt actus humani: ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum, quod *oportet in actibus humanis voluntarium esse.*

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum, seu motuum principium est in agente, seu in eo quod movetur: quorundam autem motuum, vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

Eorum autem, quæ à principio intrinseco moventur,

tur, *quædam* movent seipsa, *quædam* autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, (*q. 1. art. 1.*) illa perfecte moventur à principio intrinseco, in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis aliqualis. Quodcumque igitur sic agit, vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem. Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis, vel motus; non tamen ejus quod est agere, vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio, à quo ei imprimitur principium suæ motionis, in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; Quæ vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere; quia in eis est principium, non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, & quod propter finem agunt, horum motus, & actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus, & actus sit à propria inclinatione. Et inde est, quod voluntarium dicitur esse secundum definitionem Aristotelis, & Gregorii Nysseni, & Damasceni, (*locis in argumento primo citatis*) non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis, & moveat seipsum, in ejus actibus maxime voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit, quod principium ejus sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii, quod principium intrinsecum causetur, vel moveatur ab exteriori principio: quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum, quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen

non est primum simpliciter: sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cœleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva, & appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum voluntarium inveniatur in animalibus brutis.

2. d. 25. art. 2. ad 6. & 3. d. 27. quæst. 1. art. 4.
ad 3. & ver. quæst. 24. art. 2. ad 1. & 3.
Eth. lect. 4. & lect. 5. cor. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur: Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in 3. de Anima, (*text 42 tom. 2.*) non potest esse in brutis animalibus: ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea. Secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum: Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit; (*lib. 2. orth. fid. cap. 27.*) ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

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

Sed Contra est, quod dicit Philos. in 3. Ethic. (*cap. 1. prope fin. tom. 5.*) quod *pueri & bruta animalia communicant voluntario*: Et idem dicunt Gregorius Nyssenus, (*vel Nemesius de nat. hom. cap. 32. circa med.*) & Damasc. (*loc. prox. cit.*)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (*art. præc.*) ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem *duplex* cognitio finis, *perfecta* scilicet, & *imperfecta*. *Perfecta* quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res, quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus, quod ordinatur ad finem ipsum; Et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. *Imperfecta* autem cognitio finis est, quæ in sola finis apprehensione con-

sistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum, & æstimationem naturalem.

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

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

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

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

ARTICULUS III.

Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

Inf. q. 71. art. 5. ad 2. & 2. d. 25. art. 3. corp. & ad 5. & mal. q. 2. art. 1. ad 2.

AD Tertium sit proceditur. Videtur, quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur, quod est à voluntate: Sed nihil potest esse à voluntate, nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis: ergo voluntarium non potest esse sine actu.

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

3. Præterea. De ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est: (*art. præced.*) Sed cognitio est per aliquem actum: ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed Contra. Illud, cujus domini sumus, dicitur esse voluntarium: sed nos domini sumus ejus quod est agere, & non agere, velle, & non velle: ergo sicut agere, & velle est voluntarium, ita & non agere, & non velle.

Respondeo dicendum, quod voluntarium dicitur, quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid *dupliciter*. *Uno modo* directe, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens: sicut calefactio à calore. *Alio modo* indirecte, ex hoc ipso quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore, in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum, quod non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc, cum potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio,

quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo, & agendo potest impedire hoc quod est non velle, & non agere, & aliquando debet; hoc quod est non velle, & non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. *Et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult.*

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

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

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

ARTICULUS IV.

44

Utrum violentia voluntati possit inferri.

1. q. 82. art. 1. cor. & ad 1. & 4. d. 29. art. 1. & ver.
q. 22. art. 5. & 8. & q. 24. art. 4. & Rom. 6. lect. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori: Sed aliquis est humana voluntate potentius, sc. Deus: ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præ-

2. Præterea. Omne passivum cogitur à suo activo, quando immutatur ab eo : Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 54. tom. 2.*) Cum ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur, quod aliquando cogatur.

3. Præterea. Motus violentus est, qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damasc. dicit, (*lib. 4. orth. fid. cap. 21.*) ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in 5. de civ. Dei, (*cap. 10. tom. 5.*) quod, si aliquid fit voluntarie, non fit ex necessitate : Omne autem coactum fit ex necessitate : ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum : ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum, quod duplex est actus voluntatis. *Unus* quidem, qui est ejus immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle. *Alius*, qui est actus voluntatis à voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus; ut ambulare, & loqui, qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentia motiva.

Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest; inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio, quia actus voluntatis nihil est aliud, quam inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente: sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio, & sine cognitione: Quod autem est coactum, vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est, quod sit coactus, vel violentus: Sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis, vel motus lapidis, quod feratur sursum: potest enim lapis per violentiam ferri sursum: sed quod iste motus violentus

tus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi, sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, qui est potentior, quam voluntas humana, potest voluntatem humanam movere, secundum illud Proverb. 21. *Cor regis in manu Dei est, & quocumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis: nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

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

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

ARTICULUS V.

45

Utrum violentia causet involuntarium.

Sup. art. 4. co. & inf. art. 6. ad 1. q. 73. art. 6. cor. & 2. 2. q. 88. art. 6. ad 1. & mal. q. 6. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim, & involuntarium secundum voluntatem dicuntur: Sed voluntati violentia inferri non potest, ut os-
ten-

tensum est : (*art. præc.*) ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea. Id, quod est involuntarium, est cum tristitia, ut Damasc. (*l. 2. orth. fid. cap. 21.*) & Philos. (*3. Eth. cap. 1. tom 5.*) dicunt : Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur : ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea. Id, quod est à voluntate, non potest esse involuntarium : Sed aliqua violenta sunt à voluntate ; sicut cum aliquis cum corpore gravi sursum ascendit ; & sicut cum aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem : ergo violentia non causat involuntarium.

Sed Contra est, quod Philos. & Damas. dicunt, (*locis in art. 2. citis*) quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Respondeo dicendum, quod violentia directe opponitur voluntario ; sicut etiam & naturali. Commune est enim voluntario, & naturali, quod utrumque sit à principio intrinseco : Violentum autem est à principio extrinseco.

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

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

Ad secundum dicendum, quod sicut *naturale* dicitur, quod est secundum inclinationem naturæ ; ita *voluntarium* dicitur, quod est secundum inclinationem

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

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 8. Phys. (*text. 27. tom. 2.*) motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali; cui naturale est, quod secundum appetitum moveatur: Et ideo hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, sc. quantum ad membrum particulare; non tamen simpliciter, quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI.

46

Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

Infr. art. 7. ad 1. & 2. & 4. d. 29. q. 1. art. 2. & quol. 5. art. 10. & 2. Cor. cap. 9. co. 3. & 3. Etb. cor. 2. & 4. fin.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus, quod contrariatur præ-

præsentialiter voluntati; ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati: Sed violentia causat involuntarium simpliciter: ergo & metus involuntarium simpliciter causat.

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

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

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, (*vel Nemesius lib. de nat. hom. c. 30.*) & etiam Philoſ. (*l. 3. Eth. c. 1. non procul à princ. tom. 5.*) quod *hujusmodi, quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria, quam involuntaria.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Philoſ. dicit in 3. Ethic. (*ibid.*) & idem dicit Gregor. Nyssen. in lib. suo de homine, (*ibid.*) *Hujusmodi, quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario, & involuntario.* Id enim, quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium; sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum, quod timetur.

Sed si quis recte consideret, *magis sunt hujusmodi voluntaria, quam involuntaria*: Sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem, quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, inquan-

tum hujusmodi, est hic & nunc, secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic & nunc, & sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc, quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic & nunc; prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali, quod timebatur: sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est: Unde & competit ei ratio voluntarii; quia principium ejus est intra: Sed quod accipiatur id, quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum: Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ aguntur per metum, & per vim, non solum differunt secundum præsens, & futurum, sed etiam secundum hoc, quod in eo quod agitur per vim, voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis: sed id, quod per metum agitur, fit voluntarium ideo, quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum, quod timetur: Sufficit enim ad rationem voluntarii, quod sit propter aliud voluntarium. Voluntarium enim est, non solum quod propter seipsum volumus, ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus, ut propter finem. Patet ergo, quod in eo, quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit. † *al. additur: Sed in eo, quod per metum agitur, voluntas aliquid agit †.*

Et ideo, ut Gregor. Nyssen. dicit (*loc. sup. cit.*) ad excludendum ea, quæ per metum aguntur, in definitione *violentæ* non solum dicitur, quod *violentum est, cujus principium est extra*, sed additur, *nihil conferente vim passo*: quia ad id, quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum, quod ea, quæ absolute dicuntur, quolibet addito, remanent talia: sicut candidum, & album: Sed ea, quæ relative dicuntur, varian-

riantur secundum comparationem ad diversa: Quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solum propter se quasi absolute, sed etiam propter aliud quasi relative. Et ideo nihil prohibet, aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium, per comparationem ad aliud.

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

ARTICULUS VII.

Utrum concupiscentia causet involuntarium.

2. 2. quæst. 142. art. 1. cor. & 3. Ethic. lect. 3.
cor. 5. & lect. 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia causet involuntarium: Sicut enim metus est quædam passio, ita & concupiscentia. Sed metus causat quodammodo involuntarium: ergo etiam concupiscentia.

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

3. Præterea. Ad voluntarium requiritur cognitio: Sed concupiscentia corrumpit cognitionem. Dicit enim Philos. in 6. Eth. (cap. 5. tom. 5.) quod delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ: ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit: (lib. 1. fd. orth. cap. 24.) *Involuntarium est misericordia, vel indulgentia dignum, & cum tristitia agitur*: Sed neutrum horum competit ei, quod per concupiscentiam

tiam agitur : ergo concupiscentia non causat involuntarium.

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

Ad primum ergo dicendum , quod timor est de malo ; concupiscentia autem respicit bonum. Malum autem secundum se contrariatur voluntati : Sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium , quam concupiscentia.

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

Ad tertium dicendum , quod si concupiscentia totaliter cognitionem auferret , sicut contingit in illis , qui propter concupiscentiam fiunt amentes : sequeretur , quod concupiscentia voluntarium tolleretur. Nec tamen proprie esset ibi involuntarium ; quia in his , quæ usum rationis non habent , neque voluntarium est , neque involuntarium. Sed quandoque in his , quæ per concupiscentiam aguntur , non totaliter tollitur cognitio : quia non tollitur potestas cognoscendi , sed solum consideratio actualis in particulari agibili. Et tamen hoc ipsum est voluntarium , secundum quod voluntarium dicitur , quod est in potestate voluntatis ; ut non
age-

agere, & non velle; similiter autem & non considerare. Potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur. (q. 77. art. 6. & 7.)

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia causet involuntarium.

Inf. q. 19. art. 6. cor. & q. 76. art. 3. & 4. & 1. d. 39. quæst. 1. art. 1. ad 4. & d. 43. art. 1. ad 2. & mal. q. 3. art. 8. cor.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damasc. dicit: (*lib. 2. orth. fid. cap. 24.*) Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud 1. ad Cor. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur*: ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea. Omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Proverb. 14. *Errant, qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur, quod omne peccatum esset involuntarium: quod est contra Augustin. dicentem, (*lib. 1. Retract. cap. 15. circ. med. tom. 1.*) quod *omne peccatum est voluntarium.*

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

Sed contra est, quod Damasc. (*loco nunc dicto*) & Philos. (3. *Ethic. cap. 1. tom. 5.*) dicunt quod *involuntarium quoddam est per ignorantiam.*

Respondeo dicendum, quod *ignorantia habet causare involuntarium* ea ratione, qua privat cognitionem, quæ præexigitur ad voluntarium, ut supra dictum est: (*art. 2. buj. q.*) non tamen quælibet ignorantia hujusmodi cognitionem privat.

Et ideo sciendum, quod ignorantia tripliciter se

habet ad actum voluntatis. *Uno modo* concomitanter, *alio modo* consequenter, *tertio modo* antecedenter: *Concomitanter* quidem quando ignorantia est de eo, quod agitur; tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum, ut hoc fiat: sed accidit simul esse aliquid factum, & ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et *talis ignorantia non facit involuntarium*, ut Philos. dicit: (*loc. prox. cit.*) quia non causat aliquid, quod sit repugnans voluntati, sed facit non voluntarium, quia non potest esse actum volitum, quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, inquantum ipsa ignorantia est voluntaria. Et hoc contingit *dupliciter*, secundum *duos* modos voluntarii supra positos. (*art. 3. hujus quæst. ad 1.*) *Uno modo*, quia actus voluntatis fertur in ignorantiam, sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundum illud Job. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*: Et hæc dicitur *ignorantia affectata*. *Alio modo* dicitur ignorantia voluntaria ejus, quod quis potest scire, & debet: Sic enim non agere, & non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est. (*art. 3. hujus quæst.*) Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat, quod considerare potest, & debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*, vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam, quam debet habere, non curat acquirere. Et secundum hunc modum *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, *non potest causare simpliciter involuntarium*: *Causat tamen secundum quid involuntarium*, inquantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientia præsentem.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, & tamen est cau-

cau-

causa volendi, quod alias non vellet: sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actus, quam non tenebatur scire, & ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret: puta cum aliquis diligentia adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, qua interficit transeuntem. Et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad Objecta. Nam Prima ratio procedit de ignorantia eorum, quæ quis tenetur scire: Secunda autem de ignorantia electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est: (*in corp. art.*) Tertia vero de ignorantia, quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

De circumstantiis humanorum actuum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Quid sit circumstantia.

Secundo. Utrum circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à Theologo.

Tertio. Quot sunt circumstantiæ.

Quarto. Quæ sunt in eis principaliores.

ARTICULUS I.

Utrum circumstantia sit accidens actus humani.

Inf. art. 3. cor. & q. 18. art. 3. & 4. d. 16. q. 3. art. 1. q. 1. & mal. q. 2. art. 4. ad 5. & art. 5. in cor. & 3. Eth. lect. 5. cor. 2. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod circumstantia non sit accidens actus humani. Dicit enim Tullius in Rhetoricis, (*quid simile habet lib.*

lib. 1. de Invent.) quod *circumstantia est*, per quam *argumentationi auctoritatem*, & *firmamentum adiungit oratio*: Sed oratio dat firmamentum argumentationi præcipue ab his, quæ sunt de substantia rei, ut definitio, genus, & species, & alia huiusmodi, à quibus etiam Tullius (*in Topic. ad Trebat.*) Oratorem argumentari docet: ergo circumstantia non est accidens humani actus.

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

3. Præterea. Accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed Contra. Particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam: Sed Philosophus in 3. *Ethic.* (*cap. 1. ante med. tom. 5.*) circumstantias nominat *particularia*, idest particulares singulorum actuum conditiones: ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quia *nomina*, secundum Philosophum, (*lib. 1. Periberm. cap. 1. tom. 1.*) *sunt signa intellectuum*, necesse est, quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minus nota: Et ideo apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minus notas. Et inde est, quod sicut dicitur in decimo *Metaphysicor.* (*text. 13. & 14. tom. 3.*) ab his, quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria: Et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eo quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maxime nobis nota. Et inde est, quod nomen *circumstantiæ* ab his, quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæ-

quæcumque conditiones sunt extra substantiam actus, & tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur: Quod autem est extra substantiam rei ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde *circumstantiæ actuum humanorum accidentia eorum dicenda sunt.*

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

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur accidens alicujus *dupliciter*. *Uno modo*, quia inest ei: sicut *album* dicitur accidens Socratis. *Alio modo*, quia est simul cum eo in eodem subjecto: sicut dicitur, quod *album* accidit musico, inquantum conveniunt, & quodammodo se contingunt in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur circumstantiæ accidentia actuum.

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

Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à Theologo.

4. d. 16. q. 3. art. 1. q. 1. ad 2. & q. 2. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod circumstantiæ humanorum actuum non sint considerandæ à Theologo. Non enim considerantur à Theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, idest boni, vel mali: Sed circumstantiæ non videntur posse facere actus aliquales: quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est: ergo circumstantiæ actuum non sunt à Theologo considerandæ.

2. Præterea. Circumstantiæ sunt accidentia actuum: Sed uni infinita accidunt; & ideo, ut dicitur in 6. Metaph. (*text. 4. tom. 3.*) *nulla ars, vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica*: ergo Theologus non habet considerare circumstantias humanorum actuum.

3. Præterea. Circumstantiarum consideratio pertinet ad Rhetorem: Rhetorica autem non est pars Theologiæ: ergo consideratio circumstantiarum non pertinet ad Theologum.

Sed Contra. Ignorantia circumstantiarum causat involuntarium, ut Damasc. (*lib. 2. orth. fid. cap. 24.*) & Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 31.*) dicunt: Sed involuntarium excusat à culpa, cujus consideratio pertinet ad Theologum: ergo & consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Respondeo dicendum, quod *circumstantiæ pertinent ad considerationem Theologi triplici ratione.*

Primo quidem, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur: Omne autem, quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini: Actus autem

tem

tem proportionantur fini secundum commensurationem quandam, quæ fit per debitas circumstantias. Unde consideratio circumstantiarum ad Theologum pertinet.

Secundo, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod in eis invenitur bonum, & malum, melius, & pejus: Et hoc diversificatur secundum circumstantias, ut infra patebit. (*q. 18. art. 10. & 11. & q. 73. art. 7.*)

Tertio, quia Theologus considerat actus humanos, secundum quod sunt meritorii, vel demeritorii; quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur, quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius, vel involuntarius, secundum cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum, ut dictum est. (*in argum. sed contra*) Et ideo consideratio circumstantiarum pertinet ad Theologum.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quandam. Unde Philos. dicit in 1. Ethic. (*cap. 6. circa princ. tom. 5.*) quod in *ad aliquid* bonum est utile: In his autem, quæ ad aliquid dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet; ut patet in dextro, & sinistro, æquali, & inæquali, & similibus. Et ideo, cum bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos, vel malos dici secundum proportionem ad aliqua, quæ exterius adjacent.

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

Ad tertium dicendum, quod consideratio circumstantiarum pertinet ad Moralem, & Politicum, & ad Rhetorem. Ad Moralem quidem, prout secundum eas invenitur, vel prætermittitur medium virtutis in hu-

humanis actibus, & passionibus. Ad Politicum autem, & Rhetorem, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles, vel vituperabiles, excusabiles, vel accusabiles: Diversimode tamen: Nam quod Rhetor persuadet, Politicus dijudicat: Ad Theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis, & vitiosis cum Morali: & considerat actus, secundum quod merentur poenam, vel præmium, cum Rhetore, & Politico.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in tertio Ethicorum.

4. d. 16. q. 3. art. 1. q. 2. & 3. & mal. quæst. 2. art. 6. corp. lect. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in 3. Ethicorum. (cap. 3. à med. tom. 5.) Circumstantia enim actus dicitur, quod exterius se habet ad actum: huiusmodi autem sunt tempus, & locus: ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *Quando & Ubi*.

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

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

Sed Contra est auctoritas Philos. in 3. Ethicor. (loc. sup. cit.)

Respondeo dicendum, quod Tullius in sua Rhetorica (*æquivalenter* 1. de Invent.) assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur:

Quis

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

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodo* fecerit, & *quando* fecerit. Sed Aristot. in 3. Ethic. (*loc. cit.*) addit aliam, scil. *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri *tripliciter*. *Uno modo*, inquantum attingit ipsum actum. *Alio modo*, inquantum attingit causam actus. *Tertio modo*, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensuræ, sicut tempus, & locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi: Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit: Ex parte vero causæ actus, quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*: Ex parte autem causæ materialis, ~~circ~~ *circ* ~~obj~~ *obj* ~~ecti~~, accipitur *circa quid*: Ex parte vero causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit: Ex parte vero causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

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

Ad secundum dicendum, quod iste modus, qui est *bene*, vel *male*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus, qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulat velociter, vel tarde; & quod aliquis percutit fortiter, vel remisse: & sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio causæ, ex qua substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta: sicut in objecto non dicitur circumstantia furti, quod sit *alienum*; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod

quod sit *magnum*, vel *parvum*: Et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus: sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum, vel aliquid hujusmodi: Similiter etiam ex parte ejus quod est *quid*: Nam quod aliquis perfundens aliquem aqua, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV.

52

Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, & ea, in quibus est operatio.

4. dis. 16. q. 3. art. 2. q. 2. & d. 33. q. 1. art. 3. q. 2. ad 4. & 3. Eth. l. 3. fin.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint principales circumstantiæ, propter quid, & ea, in quibus est operatio, ut dicitur in tertio Ethicorum. (cap. 1. a med. tom. 5.) Ea enim, in quibus est operatio, videntur esse locus, & tempus, quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maxime extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea. Finis est extrinsecus rei: non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea. Principalissimum in unoquoque est causa ejus, & forma: sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius: ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 31.) dicit, quod principalissimæ circumstantiæ sunt, *cujus gratia agitur, & quid est, quod agitur.*

Respondeo dicendum, quod actus proprie dicuntur

tyr humani, sicut supra dictum est, (q. i. art. i.) prout sunt voluntarii: Voluntatis autem motivum, & objectum est finis.

Et ideo *principalissima est omnium circumstantiarum illa, quæ attingit actum ex parte finis*, sc. cujus gratia: *secundaria vero, quæ attingit ipsam substantiam actus*, idest, quid fecit.

Aliæ vero circumstantiæ sunt magis, vel minus principales, secundum quod magis, vel minus ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod per ea, in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus, & locum, sed ea, quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (*loc. sup. citat.*) quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus, quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur.*

Ad secundum dicendum, quod finis, etsi non sit de substantia actus, est tamen causa actus principalissima, in quantum movet agentem ad agendum. Unde & maxime actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum, quod persona agens causa est actus, secundum quod movetur à fine: & secundum hoc principaliter ordinatur ad actum: Aliæ vero conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actus (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem, & terminum) sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

De Voluntate, quorum sit ut volitorum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali. Et *primo* de actibus, qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti: *Secundo* de actibus imperatis à voluntate: Voluntas autem movetur & in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

Pri-

Primo igitur considerandum est de actibus volutatis, quibus movetur in finem: & *deinde* de actibus ejus, quibus movetur in ea, quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, frui, & intendere*. *Primo* ergo considerabimus de voluntate. *Secundo* de fruitione. *Tertio* de intentione.

Circa *primum* consideranda sunt *tria*. *Primo* quidem, quorum voluntas sit. *Secundo*, à quo moveatur. *Tertio*, quomodo moveatur.

Circa primum quærentur tria.

Primo. Utrum voluntas sit tantum boni.

Secundo. Utrum sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

Tertio. Si est aliquo modo eorum, quæ sunt ad finem, utrum uno motu moveatur in finem, & in ea, quæ sunt ad finem.

ARTICULUS I.

53

Utrum Voluntas sit tantum boni.

1. q. 16. art. 9. cor. & 1. d. 45. art. 2. ad 2. & 2. d. 3. q. 4. ad 2. & 4. d. 49. q. 1. art. 3. q. 1. cor. & 1. cont. c. 96. §. 2. & ver. q. 14. art. 2. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non tantum sit boni. Eadem enim est potentia oppositorum; sicut visus albi, & nigri: Sed bonum, & malum sunt opposita: ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea. Potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum: (*lib. 9. Met. text. 3. tom. 3.*) Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 42. tom. 2.*) ergo voluntas se habet ad opposita: Non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea. Bonum, & ens convertuntur: Sed

voluntas non solum est entium, sed etiam non entium: volumus enim quandoque non ambulare, & non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu: ergo voluntas non tantum est boni.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect. 9. & 22.*) quod *malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt.*

Respondeo dicendum, quod voluntas est appetitus quidam rationalis: Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est, quia appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur, nisi in aliquid simile, & conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens, & substantia, sit quoddam bonum, *necesse est, ut omnis inclinatio sit in bonum.* Et inde est, quod Philosophus dicit in 1. Ethic. (*in princ. tom. 5.*) quod *bonum est, quod omnia appetunt.*

Sed considerandum est, quod cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id, in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re: ita id, in quod tendit appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. *Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur, quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni.* Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Physic. (*text. 31. tom. 2.*) quod *finis est bonum, vel apprensus bonum.*

Ad primum ergo dicendum, quod eadem potentia est oppositorum: sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet, & ad bonum, & ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum vero, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quod voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate: Fuga autem mali magis dicitur

voluntas. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *voluntas* est mali.

Ad secundum dicendum, quod potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea, quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum convenientis objectum: Objectum autem voluntatis est bonum. Unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas, quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri, & quiescere, loqui, & tacere, & alia hujusmodi: in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum, quod illud, quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione. Unde negationes, & privationes entia dicuntur rationis: per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt hujusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; & sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in 5. Ethic. (cap. 1. à princ. tom. 5.) quod *carere malo habet rationem boni*.

ARTICULUS II.

54

Utrum Voluntas sit tantum finis, an etiam eorum, quæ sunt ad finem.

Ver. q. 22. art. 3. ad 9.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non sit eorum, quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philos. in 3. Ethic. (cap. 2. tom. 5.) quod *voluntas est finis, electio autem eorum, quæ sunt ad finem*.

2. Præterea. Ad ea, quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in 6. Ethicor. (cap. 1. à med. tom. 5.) Sed finis, & ea, quæ sunt ad finem, sunt in diverso genere boni: nam finis, qui est bonum honestum, vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis, aut passionis: bo-
num

num autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in 1. Ethic. (*cap. 6. t. 5.*) ergo si voluntas est finis, non erit eorum, quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones: sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, & ad aliud quod est ad finem: sicut ad gubernatorem pertinet usus navis, qui est finis ejus: ad navifactivam vero constructio navis, quæ est propter finem: ergo cum voluntas sit finis, non erit eorum, quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, & pertingit ad terminum: Sed ea, quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem, sicut ad terminum: ergo si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum, quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum, quod voluntas *quandoque* dicitur ipsa potentia, qua volumus, *quandoque* autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quod nominat potentiam, sic se extendit & ad finem, & ad ea, quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus inveniri potest quocunque modo ratio sui objecti: sicut visus se extendit ad omnia, quæcunque participant quocunque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentia voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his, quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentia nominat simplicem actum illius potentia: sicut intelligere nominat simplicem actum intellectus. Simplex autem actus potentia est in id, quod est secundum se objectum potentia. Id autem, quod est propter se bonum, & volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero, quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus

fertur in finem. Unde hoc ipsum, quod in eis vult, est finis: sicut & intelligere proprie est eorum, quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum: Eorum autem, quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 8. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de voluntate, secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quod nominat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod ad ea, quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ: sicut sonus, & color sunt diversa genera sensibilibus, ad quæ ordinantur auditus, & visus. Sed *utile*, & *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundum se*, & *secundum alterum*. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam: sicut per potentiam visivam sentitur & color, & lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat & finem, & id quod est ad finem. Nam ars gubernatoris considerat quidem finem, ut quem operatur; id autem, quod est ad finem, ut quod imperat. E contra vero navifactiva considerat id, quod est ad finem, ut quod operatur; id vero, quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquaque arte operativa est & aliquis finis proprius, & aliquid, quod est ad finem; quod proprie ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum Voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est ad finem.

Inf. q. 12. art. 4. cor. & 3. d. 14. art. 2. q. 4. cor. & ver. q. 2. art. 24. cor. & ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod eodem actu voluntas feratur in finem, & in id quod est ad finem. Quia secundum Philos. (*l. 1. Topic. cap. 2. in explic. loci 22. tom. 1.*) *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*: Sed voluntas non vult id quod est ad finem, nisi propter finem: ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea. Finis est ratio volendi ea, quæ sunt ad finem; sicut lumen est ratio visionis colorum: Sed eodem actu videtur lumen, & color: ergo idem est motus voluntatis, quo vult finem, & ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea. Idem numero motus naturalis est, qui per media tendit ad ultimum: Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem, sicut media ad ultimum: ergo idem motus voluntatis est, quo voluntas fertur in finem, & in ea quæ sunt ad finem.

Sed Contra. Actus diversificantur secundum objecta: Sed diversæ species boni sunt finis, & id quod est ad finem, quod dicitur *utile*: ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum, quod cum finis sit secundum se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum huiusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est, quod voluntas potest ferri in finem, in quantum huiusmodi, sine hoc quod feratur in ea quæ sunt ad finem: Sed in ea, quæ sunt ad finem, in quantum huiusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem *dupliciter* fertur: *uno modo* absolute secundum se: *alio modo* sicut in ratione volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo, quod *unus & idem motus voluntatis est, quo fertur in finem, secundum quod est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & in ipsa quæ sunt ad finem.*

Sed alius actus est, quo fertur in ipsum finem absolute, & quandoque præcedit tempore: Sicut cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deliberans quo modo possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur: Sic etiam & circa intellectum accidit. Nam primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se; postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundum quod assentit conclusionibus propter principia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod quodocumque videtur color, eodem actu videtur lumen: Potest tamen videri lumen sine hoc quod videatur color. Et similiter quodocumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem: non tamen è converso.

Ad tertium dicendum, quod in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, & finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, & non pertingit ad terminum: ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, & tamen non consequitur finem. Sed in volendo est è converso: Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem: sicut & intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, & ex eo non procedit ad conclusionem: Et similiter voluntas aliquando vult finem, & tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud vero, quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea, quæ supra dicta sunt. (*art. præc. ad 2.*) Nam *utile, & honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se, & propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quod feratur in alterum: Sed non è converso.

QUÆSTIO IX.

De motivo voluntatis, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de motivo voluntatis.

Et circa hoc queruntur sex.

Primo. Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

Secundo. Utrum moveatur ab appetitu sensitivo.

Tertio. Utrum voluntas moveat seipsam.

Quarto. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

Quinto. Utrum moveatur à corpore cœlesti.

Sexto. Utrum voluntas moveatur à solo Deo, sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS I.

56

Utrum Voluntas moveatur ab intellectu.

Inf. q. 17. art. 1. & q. 82. art. 4. & ver. q. 14. art. 1. & 2. & q. 22. art. 11. & mul. q. 4. art. 2. cor. & ad 13. & q. 6. cor. & ad 10. & 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim August. super illud Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas: (conc. 8. prop. fin. tom. 8.) Prævolat intellectus, sequitur tardus, aut nullus affectus: scimus bonum, nec delectat agere:* Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur; quia motus mobilis sequitur motionem moventis: ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea. Intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile: sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo: Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum: immo quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in pictura nobis ostenduntur.

duantur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. 2. de Anima. (*text. 154. tom. 2.*) ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea. Idem respectu ejusdem non est movens, & motum: Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim, quando volumus; ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 3. de Anima, (*text. 54. tom. 2.*) quod *appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum.*

Respondeo dicendum, quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura. Oportet enim, ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid, quod est actu, & hoc est movere. *Dupliciter* autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentia ad diversa. *Uno modo*, quantum ad agere, vel non agere. *Alio modo*, quantum ad agere hoc, vel illud: Sicut visus quandoque videt actu, & quandoque non videt; & quandoque videt album, & quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad *duo*, scilicet quantum ad *exercitium*, vel usum actus, & quantum ad *determinationem* actus: Quorum *primum* est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens. *Aliud* autem est ex parte objecti, secundum quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, (*q. 1. art. 2.*) principium hujus motionis est ex fine. Et inde est, quod ars, ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad finem: sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in 2. *Physic.* (*text. 25. tom. 2.*) dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis: Et ideo *ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus*. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines, & perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars, vel poten-

tentia, ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem, vel potentiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus: sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur; sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, & verum universale; quod est objectum: Et ideo *isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur, quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum, quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis, vel nocivi non movet appetitum sensitivum; ita nec apprehensio veri sine ratione boni, & appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 46. & seq. tom. 2.*)

Ad tertium dicendum, quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus; quia & ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem: quia & ipsum bonum apprehenditur secundum quandam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet, quod non est idem movens, & motum secundum idem.

Utrum Voluntas moveatur ab appetitu sensitivo.

Inf. art. 5. co. fi. & q. 10. art. 3. & q. 77. art. 1. & ver. q. 5. art. 10. c. & q. 22. art. 9. ad 3. & 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim, & agens est præstantius patiente, ut August. dicit 12. super Gen. ad litteram; (*cap. 16. circ. med. tom. 3.*) Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu: ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea. Nulla virtus particularis potest facere effectum universalem: Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; consequitur enim particularem sensus apprehensionem: ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea. Ut probatur in 8. Physic. (*text. 40. tom. 2.*) movens non movetur ab eo, quod movet, ut sit motio reciproca: Sed voluntas movet appetitum sensitivum, inquantum appetitus sensitivus obedit rationi: ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed Contra est, quod dicitur Jacobi 3. *Unusquisque tentatur à concupiscentia sua abstractus & illectus*: Non autem abstraheretur quis à concupiscentia nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia: ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præc.*) id quod apprehenditur sub ratione boni, & convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum, & convenientis, ex duobus contingit; scilicet ex conditione ejus quod proponitur, & ejus, cui proponitur: convenientis enim secundum relationem dicitur: unde ex

utro-

ntroque extremorum dependet. Et inde est, quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, & ut non conveniens. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap. 5. à med. tom. 5.*) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

Manifestum est autem, quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et *per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, id, quod est simpliciter, & secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est, quam appetitus sensitivus: sed quoad illum, in quo passio dominatur, in quantum subjacet passioni, præeminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum, quod actus, & electiones hominum sunt circa singularia. Unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc, quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic, vel aliter, circa singularia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 1. Polit. (*cap. 3. post med. tom. 5.*) ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem, & concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino; sed principatu regali, seu politico; sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde & irascibilis, & concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem: Et sic nihil prohibet, voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas moveat seipsam.

*Ver. q. 22. art. 9. cor. & ad 1. & mal. q. 3. art. 3. cor.
& q. 6. cor. & ad 4. & tom. 20.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, in quantum hujusmodi, est in actu: quod autem movetur, est in potentia: nam *motus est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi*: Sed non est idem in potentia, & in actu respectu ejusdem: ergo nihil movet seipsum: neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea. Mobile movetur ad præsentiam moventis: Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est, (*art. 1. huj. q.*) Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur, quod idem simul moveatur à duobus motoribus immediate, quod videtur inconveniens: non ergo voluntas movet seipsam.

Sed Contra est, quia voluntas domina est sui actus, & in ipsa est velle, & non velle: quod non esset, si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum: ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. huj. q.*) ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, (*q. præc. art. 2.*) hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum: Et hoc modo movet seipsum. Et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum eum, quæ sunt ad finem.

Ad

Ad primum ergo diceadum, quod voluntas non secundum idem movet, & movetur: Unde nec secundum idem est in actu, & in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum, quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens: sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsa voluntate. Per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur, quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu, & à sensu: sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem obiecti; à seipsa vero, quantum ad exercitium actus, secundum rationem finis.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.

Inf. q. 17. art. 5. ad 2. & q. 80. art. 1. cor. & 1. q. 125. art. 4. & q. 106. art. 2. cor. & q. 111. art. 2. cor. & 3. con. cap. 88. & 89.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ab aliquo exteriori. Motus enim voluntatis est voluntarius: Sed de ratione voluntarii est, quod sit à principio intrinseco, sicut & de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea. Voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est: (q. 6. art. 4.) Sed *violentum est, cujus principium est extra*: ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea. Quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio; sed voluntas sufficienter movet seipsam: non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed Contra. Voluntas movetur ab objecto, ut

dictum est : (*art. 1. buj. q.*) sed objectum voluntatis potest esse aliqua exterior res sensui proposita : ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum , quod secundum quod voluntas movetur ab objecto , manifestum est , quod *moveri potest ab aliquo exteriori.*

Sed eo modo , quo movetur quantum ad exercitium actus , adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim , quod quandoque est agens in actu , & quandoque in potentia , indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem , quod voluntas incipit velle aliquid , cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo , quod ab aliquo moveatur ad volendum : Et quidem , sicut dictum est , (*art. præc.*) ipsa movet seipsam , in quantum per hoc quod vult finem , reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere , nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari , incipit cogitare , quomodo hoc consequi possit ; & per talem cogitationem pervenit ad hoc , quod potest sanari per medicum , & hoc vult : sed quia non semper sanitatem actu voluit , necesse est , quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum , oportuisset , quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate præsupposita : non autem est † *al. hoc autem non est* † procedere in infinitum. Unde necesse est ponere , quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis , ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudimicæ , (*cap. 18. circ. princ. tom. 5.*)

Ad primum ergo dicendum , quod de ratione voluntarii est , quod principium ejus sit intra : sed non oportet , quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius etsi habeat principium proximum intrinsecum , tamen principium primum est ab extra : sicut & primum principium motus naturalis est ab extra ; quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum , quod hoc non sufficit ad rationem violenti , quod principium sit extra ; sed oportet

oportet addere, quod nullam conferat vim patiens. Quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur, nam ipsa est, quæ vult, ab alio tamen mora. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis: quod in proposito esse non potest; quia sic idem vellet, & non vellet.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, & in suo ordine, scilicet sicut agens proximum: Sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est; (*in corp. art.*) unde indiget moveri ab alio sicut à primo † *al. proximo* † movente.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas moveatur à corpore cœlesti.

1. q. 115. art. 3. & 4. & 2. 2. q. 95. art. 5. 6. & 7. & 2. d. 15. q. 1. art. 2. & 3. & 3. con. cap. 84. usque 93. & ver. q. 5. art. 9. & 10. & opus. 2. cap. 129. 130. & 161. & opus. 10. art. 19. & opus. 25. cap. 5. & opus. 26.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas humana à corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii, & multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur in 8. *Physic. (text. 76. & lib. 4. text. 133. tom. 2.)* Sed motus humani sunt varii, & multiformes, incipientes postquam prius non fuerant: ergo reducuntur in motum cœli, sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea. Secundum Augustinum in tertio de Trinit. (*cap. 4. in princ. tom. 3.*) *Corpora inferiora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causatur à voluntate, non posset reduci in motum cœli, sicut in causam, nisi etiam voluntas à cœlo moveretur: ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea. Per observationem cœlestium corporum Astrologi quædam vera prænuntiant de humanis

actibus futuris, qui sunt à voluntate: quod non esset, si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent: movetur ergo voluntas humana à cœlesti corpore.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 7. parum ante med.*) quod *corpora cœlestia non sunt causa nostrorum actuum*: essent autem, si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus cœlestibus moveretur: non ergo movetur à corporibus cœlestibus.

Respondeo dicendum, quod *eo modo, quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est, quod voluntas potest moveri à corporibus cœlestibus*; inquantum scilicet corpora exteriora: quæ sensui proposita movent voluntatem, & etiam ipsa corpora potentiarum sensitivarum, subjacent motibus cœlestium corporum.

Sed eo modo, quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actus, ab aliquo exteriori agente, adhuc *quidam* posuerunt, corpora cœlestia directe imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in tertio de Anima, (*text. 42. tom. 2.*) est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur, quod voluntas sit potentia omnino immaterialis, & incorporea. Manifestum est autem, quod nullum corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius è converso; eo quod res incorporeæ, & immateriales sunt formalioris, & universalioris virtutis, quam quæcunque res corporales. Unde impossibile est, quod *corpus cœleste imprimat directe in intellectum, aut voluntatem*. Et propter hoc Aristoteles in lib. 2. de Anima (*text. 150. tom. 2.*) recitans opinionem dicentium, quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligant) attribuit eis, qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus, quorum sunt actus.

Sed

Sed quia dictum est, (*art. 2. huj. quæst.*) quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, *indirectè redundant motus cœlestium corporum in voluntatem* : inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est in intellectu, & voluntate superiorum : † *al. quæ est tamen intellectu, & voluntate superior* † Quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliqua superiori substantia immateriali. Unde non oportet, quod motus voluntatis in motum cœli reducatur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in causam ; inquantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliquam ex impressione cœlestium corporum ; & inquantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum ; & ulterius inquantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle, & non velle ; sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterius præsentati, non ex parte interioris instinctus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 1. huj. q. & 1. q. 80. & 81.*) appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet, ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum, vel concupiscendum, vel aliquam hujusmodi passionem : sicut & ex complexione naturali plures hominum sequuntur passiones, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur, quæ pronuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed tamen, ut Ptolemæus dicit in Centiloquio, (*parum à princ.*) *Sapiens dominatur astris* ; scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatē liberam, & nequaquam motui cœlesti subiectam, hujusmodi

cœ-

coelestium corporum effectus : Vel, ut Augustinus dicit 2. super Gen. ad literam, (*cap. 17. circ. fin. t. 3.*) fatendum est quando ab Astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur : quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas moveatur à Deo solo, sicut ab exteriori principio.

Inf. q. 80. art. 1. & 1. q. 105. art. 4. & q. 111. art. 2. & 3. cont. cap. 88. 89. 91. & 93. princ. & mal. q. 3. art. 3. cor. & q. 16. art. 5. corp. & ad 13.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non à solo Deo moveatur, sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori; sicut corpora inferiora à corporibus coelestibus: Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum: ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea. Actus voluntatis sequitur actum intellectus: Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum à Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit: (*cap. 4. de divin. nomin. lect. 1. & 6.*) ergo eadem ratione & voluntas.

3. Præterea. Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, & erant valde bona.* Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit, qua peccatur, & recte vivitur, ut Augustinus dicit. (*l. 1. Retract. c. 9. ante med tom. 1.*)

Sed Contra est, quod Apost. dicit ad Philipp. 2. *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere.*

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamvis autem

tem rem naturalem possit aliquid movere, quod non est causa naturæ rei motæ: tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliquo modo causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo, quod causat naturam. Unde dicitur in 8. *Physic. (text. 29. 30. 31. & 32. tom. 2.)* quod *generans movet secundum locum gravia, & levia.* Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo, qui non est causa ejus: Sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest, quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc, quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. (*quæst. 90. art. 2. & 3.*) Secundo vero, ex hoc, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum: unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, & est quoddam particulare bonum. Particularis autem causa non dat inclinationem universalem. Unde nec materia prima, quæ est in potentia ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus; sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod intellectus hominis movetur ab angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum: Et sic etiam voluntas ab exteriori creatura potest moveri, ut dictum est. (*art. 4. buj. q.*)

Ad tertium dicendum, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum: Et sine hac

hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc, vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur. (*quæst. 109. & 112.*)

QUÆSTIO X.

De modo, quo voluntas movetur, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de modo, quo voluntas movetur.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

Secundo. Utrum de necessitate moveatur à suo objecto.

Tertio. Utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori.

Quarto. Utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS I.

62

Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

*1. q. 42. art. 2. cor. & ver. q. 22. art. 5. & 9.
& mal. q. 18. art. 4. ad 5.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in princip. 2. Physic. (*& etiam text 49. tom. 2.*) non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea. Id, quod est naturale, inest alicui sem-

semper, sicut igni esse calidum: sed nullus motus inest voluntati semper: ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea. Natura est determinata ad unum: sed voluntas se habet ad opposita: ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed Contra est, quod motus voluntatis sequitur actum intellectus: sed intellectus aliqua intelligit naturaliter: ergo & voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum, quod, sicut Boetius dicit in libro de duabus naturis, (*parum à princ.*) & Philosophus in 5. Metaphysic. (*tex. 5. tom. 3.*) natura dicitur *multipliciter*. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet in 2. Physic. (*tex. 4. tom. 2.*) *Alio modo* dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens. Et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei, quod convenit ei secundum suam substantiam: Et hoc est, quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se insunt, reducuntur in aliquid, quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est, quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his, quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifeste apparet in intellectu. Nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam *principium motivum voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.*

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit: Sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, & etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus, & universaliter omnia illa, quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea, quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea, quæ pertinent ad singulas potentias, & totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia, quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; & esse, & vivere, & hujusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem: quæ omnia

com-

comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam. *Quædam* enim fiunt naturaliter, & *quædam* fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actus, præter modum, qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est, quod modus proprius naturæ, quantum ad aliquid, participetur à voluntate: sicut quod est prioris causæ, participatur à posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem: & inde est, quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus id, quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest; sicut calidum igni. Quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest, sed quandoque secundum potentiam tantum. Nam forma est actus, materia vero potentia: *Motus autem est actus existentis in potentia.* Et ideo illa, quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper insunt: sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet, quod voluntas, quæ de potentia in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliqua dispositione determinata. *Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.*

Ad tertium dicendum, quod semper naturæ respondet unum proportionatum naturæ. Naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere; & naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut & intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum; sicut etiam intellectui aliquod unum commune, sc. verum, vel ens, vel quicquid est huiusmodi. Sub bono autem
com-

communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II.

Utrum Voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.

*Inf. q. 80. art. 1. cor. fi. & 1. q. 82. art. 1. & 2.
& ver. q. 22. art. 5 & 6. & ma. q. 6.
art. 9. & 10.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet in 3. de Anima: (*tex. 54. tom. 2.*) Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile: ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea. Sicut voluntas est vis immaterialis, ita & intellectus; & utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est: (*art. præc. ad 3.*) Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto: ergo & voluntas à suo.

3. Præterea. Omne, quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimus: finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, & sic videtur etiam, quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed Contra est, quod potentia rationales secundum Philos. (*9. Metaph. tex. 3. tom. 3.*) sunt ad opposita: Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in 3. de Anima: (*tex. 42. t. 2.*) ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Alio modo, quantum ad specificationem actus, quæ est

est ex objecto. *Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur.* Potest enim aliquis de quocunque objecto non cogitare, & per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentia à suo objecto consideranda est ratio, per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui, quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex ea parte, qua non est coloratum in actu; & sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod objectum voluntati, quod sit universaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideo *illud solum bonum, quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.* Alia autem quælibet particularia bona in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: Et secundum hanc considerationem possunt repudiari, vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum, quod sufficiens motivum alicujus potentia non est nisi objectum, quod totaliter habet rationem motivi: Si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est. *(in cor. art.)*

Ad

Ad secundum dicendum, quod intellectus ex necessitate movetur à tali objecto, quod est semper, & ex necessitate verum; non autem ab eo, quod potest esse verum, & falsum, scilicet à contingenti, sicut & de bono dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod finis ultimus ex necessitate movet voluntatem: quia est bonum perfectum: & similiter illa, quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest; sicut esse, & vivere, & hujusmodi. Alia vero, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem: sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III.

Utrum Voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitus inferioris. Dicit enim Apostolus Roman. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*: quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam: ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea. Sicut dicitur in 3. Ethic. (*c. 5. t. 5.*) *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*: Sed non est in potestate voluntatis, quod statim passionem abjiciat: ergo non est in potestate voluntatis, quod non velit illud, ad quod passio se inclinat.

3. Præterea. Causa universalis non applicatur ad effectum particularem, nisi mediante causa particulari: unde ratio universalis non movet, nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3. de Anima. (*tex 58. tom. 2.*) Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum: ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas, nisi mediante appetitu sensitivo: ergo si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed

Sed Contra est, quod dicitur Genes. 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius.* Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 2.*) passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte, qua voluntas movetur ab objecto; in quantum scilicet homo aliquo modo dispositus per passionem iudicat aliquid esse conveniens, & bonum, quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem *duobus* modis contingit. *Uno modo* sic, quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet: sicut contingit in his, qui propter vehementem iram, vel concupiscentiam furiosi, vel amentes fiunt, sicut & propter aliquam aliam perturbationem corporalem: huiusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt: & de talibus eadem est ratio, sicut & de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis. In his enim non est aliquis rationis motus, & per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum: Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. *In quantum ergo ratio manet libera, & passioni non subiecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc, ad quod passio inclinatur: Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.*

Ad primum ergo dicendum, quod etsi voluntas non possit facere, quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7. *Quod odi malum, illud facio*, id est *concupisco*: tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire, & sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum, quod cum in homine *duæ* sint naturæ, *intellectualis* scilicet & *sensitiva*, quæque quidem est homo aliquo modo uniformiter secundum

dum totam animam, quia scil. vel pars sensitiva totaliter subicitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus: Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum: Et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere, ne passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimode disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, & aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non solum movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum: & ideo potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitus sensitivi. Multa enim volumus, & operamur absque passione per solam appetitus electionem; ut patet in his, in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV.

Utrum Voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens, cui resisti non potest, ex necessitate movetur: Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis resisti non potest: unde dicitur Rom. 9. *Voluntati ejus quis resistit?* ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea. Voluntas ex necessitate movetur in illa, quæ naturaliter vult, ut dictum est: (*art. 1. hujus questionis*) Sed hoc est unicuique naturale, quod Deus in eo operatur, ut Augustin. dicit 26. contra Faustum: (*cap. 3. ante med. tom. 6.*) ergo voluntas ex necessitate vult omne illud, ad quod à Deo movetur.

3. Præterea. Possibile est, quo posito non sequitur impossibile: Sequitur autem impossibile, si ponatur, quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam

mouet; quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile, voluntatem non velle hoc, ad quod Deus eam mouet: ergo necesse est, eam hoc velle.

Sed Contra est, quod dicitur Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate mouet voluntatem ejus.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*prope fin. lect. 23.*) ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia mouet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam mouet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, & non necessarius, nisi in his, ad quæ naturaliter mouetur.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam mouet; sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturæ ipsius. Et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non competit, quam si moveretur libere, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod naturale est unicuique, quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale. Sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quod Deus vult, quod ei conveniat: Non autem vult, quod quicquid operatur in rebus, sit eis naturale; puta, quod mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale, quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum, quod si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni, † *al. impossibile est poni* † quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur, quod voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

QUÆSTIO XI.

De Fruitione, quæ est actus voluntatis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Fruitione.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Secundo. Utrum soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis.

Tertio. Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

Quarto. Utrum sit solum finis habitus.

ARTICULUS I.

66

Utrum frui sit actus appetitivæ potentiæ.

Inf. art. 2. cor. & 1. d. 1. q. 1. art. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur, quam fructum capere: Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cuius actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est: (*q. 3. art. 8.*) ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea. Quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, & sic de aliis: Sed finis rei est fructus ejus: ergo frui est potentiæ cujuslibet, & non solum appetitivæ.

3. Præterea. Fruitio delectationem quandam importat: Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, & eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum: ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, & non ad appetitivam.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 1. de Doctr. Christ. (*cap. 4. in pr.*) & in 10. de Trin. (*cap. 10.*

parum à princ. tom. 3.) Frui est amore inherere alicui rei propter seipsam: Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam: ergo & frui est actus appetitivæ potentia.

Respondeo dicendum, quod fruitio, & fructus ad idem pertinere videntur, & unum ex altero derivari: Quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quod hoc probabile videtur, quod id, quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt autem nobis primo manifesta, quæ sunt sensibilia magis. Unde à sensibilibus fructibus nomen fruitiois derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id, quod ultimum ex arbore expectatur, & cum quadam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem, vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem, & bonum est objectum appetitivæ potentia. Unde manifestum est, quod *fruitio est actus appetitivæ potentia.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, unum & idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio; est actus intellectus; in quantum autem est bonum, & finis, est voluntatis objectum. Et hoc modo est ejus fruitio: Et finem hunc intellectus consequitur, tanquam potentia agens; voluntas autem, tanquam potentia movens ad finem, & fruens sine jam adepto.

Ad secundum dicendum, quod perfectio, & finis cujuslibet alterius potentia continentur sub objecto appetitivæ, sicut proprium sub communi, ut dictum est supra. (*q. 9. art. 1.*) Unde perfectio, & finis cujuslibet potentia, in quantum est quoddam bonum, pertinet, ad appetitivam, propter quod appetitiva potentia movet alias ad suos fines, & ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum, quod in delectatione *duo* sunt, scilicet *perceptio* convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam; & *complacentia* ejus, quod offertur ut conveniens: & hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in qua ratio delectationis completur.

Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ ; an etiam animalibus brutis.

Inf. q. 13. art. 5. ad 2. & 1. d. 1. q. 4. art. 1.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod frui solummodo sit hominum. Dicit enim Augustinus in primo de Doctrina Christiana, (*cap. 3. & 22. tom. 3.*) quod *nos homines sumus, qui fruimur, & utimur.* Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea. Frui est ultimi finis: sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia: ergo eorum non est frui.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo: si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur, quod pari ratione possit ad naturalem pertinere: quod patet esse falsum; quia ejus non est delectari: ergo appetitus sensitivi non est frui: Et ita non convenit brutis animalibus.

Sed Contra est, quod Augustin. dicit in lib. 83. *QQ. (q. 30. cir. med. tom. 4.) Frui quidem cibo, & qualibet corporali voluptate non absurde existimantur & bestia.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis habetur, (*art. præc. ad 2.*) frui non est actus potentia pervenientis ad finem, sicut exequentis, sed potentia imperantis executionem. Dicitum est enim, (*itidem*) quod est appetitivæ potentia. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia peregrina ad finem per modum exequentis; sicut grave tendit deorsum, & leve sursum: sed potentia, ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliqua superiori natura, quæ sic movet totam naturam per imperium: sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est, quod in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non in-

venitur fruitio finis, sed solum in his, quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est *duplex, perfecta, & imperfecta*. *Perfecta* quidem, qua non solum cognoscitur id, quod est finis, & bonum, sed ratio universalis finis, & boni. Et talis cognitio est solius rationalis naturæ: *Imperfecta* autem cognitio est, qua cognoscitur particulariter finis, & bonum: *Et talis cognitio est in brutis animalibus*, quorum & virtutes appetitivæ non sunt imperantes libere; sed secundum naturalem instinctum ad ea, quæ apprehendunt, moventur. *Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod non oportet, quod fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus, quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum, quod appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipue prout est in his, quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfecta: quod ex ipso modo loquendi apparet: dicit enim, quod *frui non adeo absurde existimantur & bestię*, scilicet sicut uti absurdissime dicerentur.

ARTICULUS III.

68

Utrum fruitio sit tantum ultimi finis.

quæst. 12. art. 2. ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem: *Itaque, frater, ego te fruam in Domino*: Sed manifestum est, quod Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine: ergo frui non tantum est ultimi finis.

Præ-

2. Præterea. Fructus est, quo aliquis fruitur: Sed Apostolus dicit ad Galat. 5. *Fructus spiritus est caritas, gaudium, pax, & hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis.* Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea. Actus voluntatis supra seipsos reflectuntur. Volo enim me velle, & amo me amare. Sed frui est actus voluntatis: *voluntas enim est, per quam fruimur*, ut Augustinus dicit 10. de Trinitat. (cap. 10. ante med. tom. 3.) ergo aliquis fruitur sua fruitio: Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed Contra est, quod August. dicit 10. de Trin. (cap. 11. ante med. tom. 3.) *quod non fruitur, si quis id, quod in facultatem voluntatis assumit, propter aliud appetit*: Sed solum ultimus finis est, qui non propter aliud appetitur: ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (a. 1. huj. quæst.) ad rationem fructus duo pertinent; scilicet quod sit ultimum, & quod appetitum quietet quadam dulcedine, vel delectatione. *Ultimum autem est simpliciter, & secundum quid: simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur: Sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.*

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur, sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, & eo proprie dicitur aliquis frui: Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest: Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quedam præcedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, & secundum completam rationem fructus eo dicimur frui. Unde August. in 10. de Trinit. (cap. 10. ante med. tom. 3.) dicit, *quod fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit*: Non autem quiescit simpliciter, nisi in ultimo: quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspensio, licet jam ad ali-

quid pervenerit: sicut in motu locali licet illud, quod est medium in magnitudine, sit principium, & finis; non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in 1. de Doctr. Christ. (*cap. 33. post med. tom 3.*) Si dixisset, *Te fruar*, & non addidisset, *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse: Sed quia addit, *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit, non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum, quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, & aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur, ut effectus ad causam: Ad fruentem autem, sicut ultimum expectatum, & delectans. Dicuntur igitur ea, quæ enumerat ibi Apostolus, *fructus*; quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis, (unde, & *fructus Spiritus* dicuntur) non autem ita quod eis fruamur, tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum, quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, (*ut citatur in 1. sent. d. 1. & habetur in Glos. interl. ad Gal. 5. sup. illud: Fructus autem Spiritus*) quia *propter se petenda sunt*: non quidem, ita quod ad beatitudinem non referantur; sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 1. art. 8. & q. 2. art. 7.*) finis dicitur *duplīciter*. *Uno modo* ipsa res: *Alio modo* adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus; & alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis, sicut res, quæ ultimo quæritur; fruitio autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, & fruitio Dei: ita eadem ratio fruitionis est, qua fruimur Deo, & qua fruimur divina fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creata, quæ in fruitione consistit.

ARTICULUS IV.

69

Utrum fruitio sit solum finis habiti.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim August. 10. de Trin. (*cap. 11. ante med. tom. 3.*) quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei*: Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea. Sicut dictum est, (*art. 3. buj. q.*) fruitio non est proprie nisi ultimi finis; quia solus ultimus finis quietat appetitum; Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito: ergo fruitio, proprie loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea. Frui est capere fructum: sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur: ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed Contra. *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsum*, ut Augustinus dicit: (*lib. 1. de Doctr. Christ. cap. 4. in princ. tom. 3.*) sed hoc potest fieri etiam de re non habita: ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum, quod frui importat comparisonem quandam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis *dupliciter*. *Uno modo perfecte, & alio modo imperfecte*. *Perfecte* quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re. *Imperfecte* autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter: sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fruitione perfecta.

Ad secundum dicendum, quod quies voluntatis *dupliciter* impeditur: *Uno modo* ex parte objecti; quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordi-

dinatur: *Alio modo* ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est, quod dat speciem actui: sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus, vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus, quod non est ultimus finis, fruitio est impropria, quasi deficiens à specie fruitionis: Finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum, quod finem accipere, vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est. (*in corp. art.*)

QUÆSTIO XII.

De intentione, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de Intentione.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo. Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis

Secundo. Utrum sit tantum finis ultimi.

Tertio. Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Quarto. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

Quinto. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS I.

70

Utrum intentio sit actus intellectus, vel voluntatis.

2. 2. q. 168. art. 1. corp. & 2. d. 38. art. 3. &
ver. q. 23. art. 13. & mal. q. 16. a. 11. ad 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit actus intellectus, & non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*: ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustin. in lib.

lib. 2. de serm. Dom. in monte: (*cap. 13. cir. med. tom. 4.*) Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam: ergo intentio non est actus appetitivæ potentiae, sed apprehensivæ.

2. Præterea. Ibidem Augustinus dicit, (*in fin. cap.*) quod intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit: (*Matth. 6.*) *Si lumen, quod in te est, tenebræ sunt, &c.* Sed lumen ad cognitionem pertinet: ergo & intentio.

3. Præterea. Intentio designat ordinationem quandam in finem: sed ordinare est rationis: ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea. Actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem: Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum, quæ sunt ad finem, est *electio*, à quibus differt *intentio*: ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in 10. de Trinit. (*cap. 7. circ. fin. innuitur, & l. 11. c. 3. & 4. & 6. & clar. c. 9. tom. 3.*) quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, & similiter speciem in memoria existentem ad aciem animi interius cogitantis.* Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum, quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit & actio moventis, & motus mobilis: sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primo, & principaliter pertinet ad id, quod movet ad finem: unde dicimus architectorem, & omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id, ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est: (*q. 9. art. 1.*) Unde manifestum est, quod *intentio proprie est actus voluntatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio nominatur *oculus* metaphorice; non quia ad cognitionem pertinet; sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet: sicut oculo prævidemus, quo tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum, quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde & opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustin. ibidem exponit. (*loc. cit. in arg.*)

Ad tertium dicendum, quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen, *Intentio*, nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum, quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem *tripliciter*. *Uno modo* absolute: & sic dicitur *voluntas*, prout absolute volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi. *Alio modo* consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: & hoc modo *fruitio* respicit finem. *Tertio modo* consideratur finis, secundum quod est terminus alicujus, quod in ipsum ordinatur: & sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II.

71

Utrum intentio sit tantum ultimi finis.

2. 2. q. 180. art. 1. cor. & 2. d. 38. art. 3. & ver.
q. 22. art. 13. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi: (*Sent. 100. inter opera Aug. tom. 3.*) *Clamor ad Deum est intentio cordis*: Sed Deus est ultimus finis humani cordis; ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea. Intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est: (*art. præc. ad 4.*) sed terminus habet rationem ultimi finis: ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea. Sicut intentio respicit finem, ita & frui-

fruitio : sed fruitio semper est ultimi finis : ergo & intentio.

Sed Contra. Ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est. (q. r. art. 7.) Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) intentio respicit finem, secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus *dupliciter*. *Uno modo* ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. *Alio modo* aliquod medium, quod est principium unius partis motus, & finis, vel terminus alterius: Sicut in motu, quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus.

Et utriusque potest esse intentio. Unde etsi semper sit finis, non tamen oportet, quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum, quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus fit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor: vel quia, cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum, quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem: sed intentio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit simul duo intendere.

Ver. q. 13. art. 13. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Aug. in lib. 2. de ser. Dom. in monte, (*ex cap. 14. 16. & 17. & 22. tom. 4.*) quod *non potest homo simul intendere Deum, & commodum corporale: ergo pari ratione neque aliqua alia duo.*

2. Præterea. Intentio nominat motum voluntatis ad terminum: sed unius motus non possunt esse plures termini ex una parte: ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea. Intentio præsupponit actum rationis sive intellectus: sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philos. (*lib. 2. Topic. cap. 4. in declarat. loci 33. tom. 1.*) ergo etiam neque contingit plura intendere.

Sed Contra. Ars imitatur naturam: Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum, & ad locutionem, ut dicitur in 3. de Anima. (*in fin. & l. 2. text. 88. tom. 2.*) ergo pari ratione ars, vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare: Et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum, quod aliqua duo possunt accipi *dupliciter*, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, (art. 2. hujus q.) quod *homo potest simul multa intendere.* Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est, (*ibid.*) sed etiam finis medii: Simul autem intendit aliquis & finem proximum, & ultimum; sicut confectionem medicinæ, & sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere.

Quod

Quod patet ex hoc, quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones, quibus aliquid est melius altero, una est, quod ad plura valet: unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc, quod ad plura valet. Et sic manifeste homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit, hominem non posse simul Deum, & commodum temporale intendere, sicut ultimos fines: quia, ut supra ostensum est, (*q. 1. art. 5.*) non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum, quod unius motus possunt ex una parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur: sed duo termini ad invicem non ordinati ex una parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est, quod id, quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est: (*art. 1. hujus quæst. ad 3.*) Et ideo ea, quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem: vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum; sicut ad sanitatem concurrunt calor, & frigus commensurata: vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum; puta acquisitio vini, & vestis continetur sub lucro, sicut sub quodam communi: unde nihil prohibet, quin ille, qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in primo dictum est, (*q. 85. art. 4.*) contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV.

*Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate
ejus quod est ad finem.*

*Sup. q. 8. art. 3. & 2. d. 38. art. 4. & 3. d. 14. art. 1.
q. 4. cor. & ver. q. 22. art. 4.*

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit unus, & idem motus intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in 11. de Trinitate, (*cap. 6. circ. princ. tom. 3.*) quod *voluntas videndi fenestram finem habet fenestree visionem, & altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes*: Sed hoc pertinet ad intentionem: ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram: ergo alius est motus voluntatis intentio finis, & alius voluntas ejus, quod est ad finem.

2. Præterea. Actus distinguuntur secundum objecta: sed finis, & id quod est ad finem, sunt diversa objecta: ergo alius motus voluntatis est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea. Voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio: sed non est idem electio, & intentio: ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed Contra est, quod id quod est ad finem, se habet ad finem, ut medium ad terminum: sed idem motus est, qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus: ergo & in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, & voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum, quod motus voluntatis in finem, & in id quod est ad finem, potest considerari *dupliciter. Uno modo*, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute, & secundum se: Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari, secundum quod voluntas fertur in id, quod est ad finem propter finem;

nem: Et sic unus & idem subjecto motus voluntatis est tendens ad finem, & in id quod est ad finem. Cum enim dico, *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis. Cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum, & super rationem objecti: sicut eadem visio est coloris, & luminis, ut supra dictum est. (q. 8. art. 3. ad 2.) Et est simile de intellectu: quia si absolute principium, & conclusionem consideret, diversa est consideratio utriusque: in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, & visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolute fertur.

Ad secundum dicendum, quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem: sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum & idem objectum.

Ad tertium dicendum, quod motus, qui est unus subjecto, potest rationem differre secundum principium, & finem, ut ascensio, & defensio, sicut dicitur in 3. Phys. (text. 21. tom. 2.) Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: Motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio: cujus signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V.

Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

22. q. 110. art. 1. corp. & 2. d. 38. art. 3. corp. & ad 2.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod brutata animalia intendunt finem. Natura enim in his, quæ cognitione carent, magis distat à rationali
na-

natura, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis: Sed natura intendit finem etiam in his, quæ cognitione carent, ut probatur in 2. *Physic.* (*text. 77. & seq. tom. 2.*) ergo multo magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea. Sicut intentio est finis, ita & fruitio: sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est: (*q. 11. art. 2.*) ergo & intentio.

3. Præterea. Ejus est intendere finem, cujus est agere propter finem; cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere: Sed bruta animalia agunt propter finem: movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi: ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed Contra. Intentio finis importat ordinationem alicujus in finem, quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habeant rationem, videtur, quod non intendant finem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. buj. q.*) intendere est in aliud tendere: quod quidem est *moventis*, & *moti*.

Secundum igitur quod dicitur intendere finem id, quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur tendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo; sicut sagitta à sagittante. Et *hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem*, in quantum moventur ab instintu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est *moventis*, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel sui, vel alterius in finem, quod est rationis tantum. Unde *per hunc modum bruta non intendunt finem*, quod est proprie, & principaliter intendere, ut dictum est. (*art. 1. buj. quæst.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus, quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum, quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia, quod per
mo-

motum suum possint consequi finem, quod est proprie intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota: sicut & cætera, quæ moventur naturaliter.

Q U Æ S T I O XIII.

De electione eorum, quæ sunt ad finem, in sex articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis, qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem: Et sunt tres, eligere, consentire, & uti. Electionem autem præcedit consilium. Primo ergo considerandum est de electione. Secundo de consilio. Tertio de consensu. Quarto de usu.

Circa Electionem quærentur sex.

Primo. Cujus potentia sit actus, utrum voluntatis, vel rationis.

Secundo. Utrum electio conveniat brutis animalibus.

Tertio. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis.

Quarto. Utrum electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Quinto. Utrum electio sit solum possibilem.

Sexto. Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

ARTICULUS I. 75

Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

1. q. 8. art. 3. cor. & 2. d. 24. q. 1. art. 2. & ver. q. 22. art. 15. & 3. Eth. le. 6. & c. 2. l. 6. le. 3. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quandam importat, qua unum alteri præfertur: Sed conferre est rationis: ergo electio est rationis.

2. Præ-

2. Præterea. Ejusdem est syllogizare, & concludere : syllogizare autem in operabilibus est rationis : cum igitur electio sic quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7. Ethic. (ex cap. 3. tom. 5.) videtur, quod sit actus rationis.

3. Præterea. Ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam : est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 1. vers. fin.) ergo videtur, quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 3. prop. fin.) quod *Electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis* : desiderium autem est actus voluntatis : ergo & electio.

Respondeo dicendum, quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, sive ad intellectum, & aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philos. in 6. Ethic. (cap. 2. tom. 5.) quod *Electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus*. Quodcumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 33. prope fin.) dicit, quod *Electio neque est appetitus secundum seipsum, neque consilium solum, sed ex his aliquod compositum*. Sic enim dicimus, animal ex anima, & corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque ; ita & electionem.

Et autem considerandum in actibus animæ, quod actus, qui est essentialiter unius potentiæ, vel habitus, recipit formam, & speciem à superiori potentia, vel habitu, secundum quod ordinatur inferiori à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exercent propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero charitatis. Manifestum est autem, quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, & ordinat actum ejus ; in quantum scil. voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis ; eo quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille
ac-

actus, quo voluntas tendit in aliquid, quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, *materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.*

In hujusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem, qui imponitur à superiori potentia. Et ideo *Electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis.* Perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum, quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod electio importat collationem quandam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum, quod conclusio syllogismi, quæ fit in operabilibus, ad rationem pertinet, & dicitur *sententia, vel iudicium*, quam sequitur electio: & ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem, tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur, quid sit eligendum.

ARTICULUS II.

Utrum electio conveniat brutis animalibus.

2. d. 25. art. 1. ad 6. & 7. & 5. Met. lect. 23. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3. Ethic. (c. 3. cir. fin. tom. 5.) Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem: agunt enim propter finem, & ex appetitu: ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea. Ipsum nomen electionis significare videtur, quod aliquid præ aliis accipiatur: Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis: sicut manifeste apparet, quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat: ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea. Ut dicitur in 6. Ethic. (cap. 12. in med.

med. tom. 5.) Ad prudentiam pertinet, quod aliquis bene eligat ea, quæ sunt ad finem. Sed prudentia convenit brutis animalibus: unde dicitur in princ. Metaph. (c. 1. parum à princ. tom. 3.) quod prudentia sunt sine disciplina, quæcunque sonos audire non potentia sunt, ut apes: Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, & aranearum, & canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat, ad cervum per primam, vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset, cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures: ergo videtur, quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed Contra est, quod Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 33. in princ.*) dicit, quod *pueri, & irrationalia voluntarie quidem faciunt, non tamen eligentia: ergo in brutis animalibus non est electio.*

Respondeo dicendum, quod cum electio sit præceptio unius respectu alterius, necesse est, quod electio sit respectu plurium, quæ eligi possunt: Et ideo in his, quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum, & voluntatem: quia, ut ex prædictis patet, (*q. 5. art. 2. ad 3.*) appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ: voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc *brutis animalibus electio non convenit.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quadam discretione unius ab altero, quæ lo-
cum

cum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum, quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum: unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur sibi aliquid, ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus, absque electione movetur ad ipsum: sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, & non deorsum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in 3. Physic. (*text. 16. & seq. tom. 2.*) *motus est actus mobilis à movente.* Et ideo virtus moventis apparet in motu mobilis. Et propter hoc in omnibus, quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis; licet ipsa, quæ à ratione moventur, rationem non habeant. Sic enim sagitta directe tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: & idem apparet in motibus horologiorum, & omnium ingeniorum humanorum, quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideo ordo apparet in his, quæ moventur secundum naturam, sicut & in his, quæ moventur secundum artem, ut dicitur in 2. Physic. (*ex text. 49. tom. 2.*) Et ex hoc contingit, quod in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote à summa arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia, vel sagacia; non quod in eis sit aliqua ratio, vel electio: Quod ex hoc apparet, quod omnia, quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

*Utrum Electio sit solum eorum quæ sunt ad finem,
an etiam quandoque ipsius finis.*

*Inf. art. 4. & 6. cor. & 3. q. 18. art. 4. cor. & art. 4.
cont. cap. 95. fin. & opus. 2. cap. 177. & 3. Eth.
lect. 1. & 1. Perib. lect. 14. fin.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philos. in 6. Eth. (cap. 12. post med. tom. 5.) quod *electionem rectam facit virtus: Quæcunque autem illius gratia nati sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentia: Illud autem, cujus gratia fit aliquid, est finis: ergo electio est finis.*

2. Præterea. Electio importat præceptionem unius respectu alterius: Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium: ergo electio potest esse finis, sicut & illorum quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 2. tom. 5.) quod *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (art. 1. buj. q. ad 2.) Electio consequitur sententiam, vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, & ut conclusio, ut Philos. dicit in 2. Physic. (text. 89. tom. 2.) Unde *finis, inquantum est huiusmodi, non cadit sub electione.*

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis, vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis, vel scientiæ primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis, vel scientiæ: ita etiam contingit, id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem:

Et

Et hoc modo sub electione cadit: Sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis: unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ. Unde apud eum, qui habet curam de animæ salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit 2. ad Corinth. 12. *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem, sicut ad ultimum finem: Et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra habitum est, (*quæst. 1. art. 5*) ultimus finis est unus tantum. Unde ubicunque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quod ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV.

Utrum Electio sit tantum eorum, quæ per nos aguntur.

Inf. art. 5 corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem: Sed ea quæ sunt ad finem, non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in 2. Physic. (*text. 84. & seq. tom. 2.*) ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea. Actio à contemplatione distinguitur: Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur: ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea. Eliguntur homines ad aliqua officia vel sæcularia, vel ecclesiastica ab his, qui nihil erga eos agunt: ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth. *Tam. III.*

H

(cap.

(cap. 2. tom. 5.) quod nullus eligit, nisi ea, quæ existimat fieri per ipsum.

Respondeo dicendum, quod sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est, quod aliqua humana actio interveniat; vel in quantum homo facit rem illam, quæ est finis; (sicut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus; unde & facere sanitatem dicitur finis medici) vel in quantum homo aliquo modo utitur, vel fruitur re, quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem: quia necesse est, ut id quod est ad finem, vel si actio, vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. *Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.*

Ad primum ergo dicendum, quod organa ordinantur ad finem, in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum, quod in ipsa contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni, vel illi: actio vero exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum, quod homo, qui eligit Episcopum, vel Principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem: alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem Episcopi, vel Principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est, quod quandocumque dicitur aliqua res præligi alteri, adiungitur ibi aliqua operatio eligentis.

Utrum Electio sit solum possibilem.

Vers. quæst. 22. art. 13. ad 11. & 3. Eth. lect. 5. fin. art. 1.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod electio non sit solum possibilem. Electio enim est actus voluntatis ut dictum est: (*art. 1. huj. quæst.*) sed voluntas est possibilem, & impossibilem, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 2. tom. 5.*) ergo & electio.

2. Præterea. Electio est eorum, quæ per nos aguntur, sicut dictum est. (*art. præc.*) nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id, quod est impossibile simpliciter, vel id, quod est impossibile eligenti: Sed frequenter ea, quæ eligimus perficere non possumus; & sic sunt impossibilia nobis: ergo electio est impossibilem.

3. Præterea. Nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit, (*in suis Regulis ad Mon. cap. 68.*) quod *si Prælati aliquid impossibile præceperit, tentandum est*: ergo electio potest esse impossibilem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*loc. nunc cit.*) quod *Electio non est impossibilem.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 4. huj. q.*) electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem, quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilem. Unde *necesse est dicere, quod electio non sit nisi possibilem.*

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est, ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem. Per id autem, quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem. Cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id, quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifeste ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem,

de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem, quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse, quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem, quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc, quod apparet id quod est ad finem, esse possibile. Unde id, quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas media est inter intellectum, & exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, & ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali: Sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei: nam motus voluntatis est ab anima ad rem: & ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc, quod est aliquid bonum alicui ad agendum: Hoc autem est possibile: Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili: quod est bonum volenti: Sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur: quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id, quod est huic † *al. hic* † agendum: Et ideo nullo modo est nisi possibile.

Ad secundum dicendum, quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo iudicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione. Et ideo sicut quandoque voluntas est alicujus, quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est vere bonum: ita quandoque est electio ejus, quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum, quod hoc ideo dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo iudicio definire, sed in unoquoque iudicio superioris stare,

ARTICULUS VI.

Utrum homo ex necessitate eligat, vel libere.

1. q. 115. art. 1. cor. & 2. 2. q. 104. art. 1. cor. & ver.
q. 22. art. 6. & q. 24. art. 1. & mal. q. 6.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea, quæ ex principiis consequuntur, ut patet in 7. Ethic. (cap. 8. in fin. tom. 5.) Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones: ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea. Sicut dictum est, (art. 1. buj. q.) electio consequitur iudicium rationis de agendis: sed ratio ex necessitate iudicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum: ergo videtur, quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea. Si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum, quam ad aliud: sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, & secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum, quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in 2. de cœlo: (text. 75. & 90. tom. 2.) Sed multo minus potest eligi, quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale: ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud, quod eminentius apparet: Sed omnis electio est de omni eo, quod videtur aliquo modo melius: ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed Contra est, quod Electio est actus potentiæ rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum. (1. 9. Met. text. 3. tom. 3.)

Respondeo dicendum, quod homo non ex necessitate eligit: Et hoc ideo, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile

sit non eligere, vel eligere, hujus ratio ex *duplici* hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle, & non velle, agere, & non agere: potest etiam velle hoc, aut illud: Cujus ratio ex ipsa virtute rationis accipitur. Quicquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle, aut agere, sed hoc etiam quod est non velle, & non agere.

Et rursus in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, & defectum alicujus boni, quod habet rationem mali: Et secundum hoc potest unamquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus: Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est, (*art. 3. buj. q.*) non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit.

Ad primum ergo dicendum, quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum, quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem: quia non omne quod est ad finem, tale est, quod sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum, quod sententia, sive iudicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absoluta necessitate, sed necessariis solum ex conditione: ut, *si currit, movetur.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in ipsum, quam in illud.

QUÆSTIO XIV.

De Consilio, quod Electionem præcedit, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Consilio.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum consilium sit inquisitio.

Secundo. Utrum consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem.

Tertio. Utrum consilium sit solum de his, quæ à nobis aguntur.

Quarto. Utrum consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.

Quinto. Utrum consilium procedat ordine resolutorio,

Sexto. Utrum consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS I.

81

Utrum Consilium sit inquisitio.

2. 2. q. 49. art. 5. cor. & 3. d. 35. q. 2. art. 1. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damasc. (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *consilium est appetitus*: sed ad appetitum non pertinet inquirere: ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea. Inquirere intellectus discurrentis est; & sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discurſiva, ut in 1. habitum est. (*q. 14. art. 7.*) Sed consilium Deo attribuitur: dicitur enim ad Ephes. 1. quod *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*: ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea. Inquisitio est de rebus dubiis: Sed consilium datur de his, quæ sunt bona certa, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 7. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*: ergo consilium non est inquisitio.

Sed Contra est, quod Gregor. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. homin. cap. 34. in princ.*) dicit: *Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium.*

Respondeo dicendum, quod electio, sicut dictum est, (*quæst. præc. art. 1.*) consequitur iudicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur: quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis, & incertis ratio non profert iudicium absque inquisitione præcedente. Et ideo necessaria est inquisitio rationis ante iudicium de eligendis.

Et hæc inquisitio Consilium vocatur. Propter quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap. 3. circ. fin. tom. 5.*) quod *Electio est appetitus præconsiliati.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando actus duarum potentiarum adinvicem ordinantur, in utroque est aliquid, quod est alterius potentia: & ideo uterque actus ab utraque potentia denominari potest. Manifestum est autem, quod actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, & actus voluntatis, secundum regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde & in actu voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo, & in consilio, quod est actus rationis apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his, quæ homo vult facere, & etiam sicut motivum; quia ex hoc quod homo vult finem, movetur ad consilium de his: quæ sunt ad finem. Et ideo Philos. dicit in 6. Ethic. (*c. 2. tom. 5.*) quod *Electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat: Ita Damascen. dicit, (*loc. sup. cit.*) *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat & ad voluntatem, circa quam, & ex qua fit inquisitio, & ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu, qui invenitur in nobis: Sicut in nobis scientia est conclusio-num per discursum à causis in effectus. Sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effec-
ti-

tibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem sententiæ, vel iudicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii: Sed huiusmodi inquisitio in Deo locum non habet: Et ideo consilium secundum hoc Deo non attribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *Deus non consiliatur. Ignorantis enim est consiliari.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientium, & spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certa bona secundum sententiam plurium, vel carnalium hominum. Et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II.

Utrum Consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.

1. 2. q. 33. art. 1. ad 2. & q. 47. art. 1. ad 2. & 4. d. 35. q. 2. art. 4. q. 1. corp. & 3. Eth. lect. 8.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod consilium non solum sit de his, quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcunque enim dubitationem habent, de his potest inquiri: sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, & non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur, quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea Materia consilii sunt operationes humanæ: Sed quædam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in 1. Eth. (*in princ. cap. 1. tom. 5.*) ergo consilium potest esse de fine.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 34. à med.*) dicit, quod *non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.*

Respondeo dicendum, quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem, ex fine sumuntur. Principium autem

non cadit sub quæstione: sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, *de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.*

Tamen contingit, id quod est finis respectu quorundam ordinari ad alium finem: sicut etiam id, quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id, quod accipitur ut *finis* in una inquisitione, potest accipi ut *ad finem* in alia inquisitione: Et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod accipitur ut finis, est jam determinatum. Unde quandiu habetur ut dubium, non habetur ut finis: Et ideo, si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de ea, in quantum hujusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III.

83

Utrum Consilium sit solum de his, quæ à nobis aguntur.

2. 2. q. 47. art. 2. cor. & 3. d. 35. q. 2. art. 4. q. 1. cor. & 3. Eth. lect. 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod consilium non sit solum de his, quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quandam importat: Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus quæ non fiunt à nobis; puta de naturis rerum: ergo consilium non solum est de his, quæ aguntur à nobis.

2. Præterea. Homines interdum consilia quærunt de his, quæ sunt lege statuta: unde & *Jurisconsulti* dicuntur: & tamen eorum, qui quærunt hujusmodi consilium, non est leges facere: ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis aguntur.

3. Præterea. Dicuntur etiam quidam consultatio-

nes

nes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostra: ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis fiunt.

4. Præterea. Si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his, quæ sunt per alium agenda: sed hoc patet esse falsum: ergo consilium non solum est de his, quæ à nobis fiunt.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssenus (vel Nemes. de nat. hom. cap. 34.) dicit: *Consiliamur de his, quæ sunt in nobis, & per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum, quod consilium proprie importat collationem inter plures habitam: Quod & ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium* quasi *considium*, eo quod multi consident ad simul conferendum. Est autem considerandum, quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones, seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem, & universalibus est absolutior, & simplicior consideratio, ita quod magis ad hujusmodi considerationem unus per se sufficere potest. Et ideo inquisitio consilii proprie pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium, & necessariorum: sed appetitur, secundum quod est utilis ad operationem; quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est, quod *proprie consilium est circa ea, quæ aguntur à nobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod consilium importat collationem, non quamcunque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dicta. (*in corp. ar.*)

Ad secundum dicendum, quod id, quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum: quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet mandatum legis.

Ad tertium dicendum, quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad

operationes. Et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum, quod de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectus; sicut amicus sollicitus est de his, quæ ad amicum spectant, sicut de suis; vel per modum instrumenti: nam agens principale, & instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum: Et sic dominus consiliatur de his, quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV.

84

Utrum Consilium sit de omnibus, quæ à nobis aguntur.

3. s. d. 35. q. 2. 4. q. 1. cor. & Ps. 19. & 3. Eth. lect. 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod consilium sit de omnibus, quæ sunt per nos agenda. Electio enim est *appetitus præconsiliati*, et dictum est: (*art. 1. buj. q.*) sed electio est de omnibus, quæ per nos aguntur: ergo & consilium.

2. Præterea. Consilium importat inquisitionem rationis: sed in omnibus, quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis: ergo de omnibus, quæ aguntur à nobis, est consilium.

3. Præterea. Philosophus dicit in 3. Eth. (*cap. 3. in med. tom. 5.*) quod, *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillime, & optime fiat: si autem per unum, qualiter per illud fiat:* Sed omne, quod fit, fit per unum, vel per multa: ergo de omnibus, quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssenus, (*vel Nemes. l. de nat. hom. cap. 34.*) dicit, quod *de his, quæ secundum disciplinam, vel artem sunt, operibus non est consilium.*

Respondeo dicendum, quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est, (*art. 1. buj. q.*) De illis

autem inquirere solemus, quæ in dubium veniunt. Unde & ratio inquisitiva, quæ dicitur *urgumentum*, est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex *duobus* contingit. *Uno modo*, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus, quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur, quomodo debeat trahere literas: hoc enim determinatum est per artem. *Alio modo*, quia non multum refert, utrum sic, vel sic fiat: Et ista sunt minima, quæ parum adjuvant, vel impediunt respectu finis consequendi: quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo *de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem*, ut Philo. dicit (*lib. 3. Eth. cap. 3. tom. 5.*) scilicet *de rebus parvis, & de his, quæ sunt determinata qualiter fieri debent*: sicut est in operationibus artium, præter quasdam conjecturales; ut Greg. Nyssen. dicit, (*loc. sup. cit.*) ut puta medicinalis, negotiativa, & hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod electio præsupponit consilium ratione iudicii, vel sententiæ. Unde quando iudicium, vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio.

Ad secundum dicendum, quod ratio in rebus manifestis non inquirat, sed statim iudicat. Et ideo non oportet, in omnibus, quæ ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut & quando fit per plura: ideo opus est consilio: Sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V.

Utrum Consilium procedat ordine resolutorio.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his, quæ à nobis aguntur: Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed
ma-

magis modo compositivo, scil. de simplicibus ad composita: ergo consilium non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea. Consilium est inquisitio rationis: Sed ratio à prioribus incipit, & ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus, & præsentia priora futuris, in consultando videtur esse procedendum à præsentibus, & præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium: ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea. Consilium non est nisi de his, quæ sunt nobis possibile, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 3. paulo post princ. tom. 5.*) Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo, quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud: ergo in inquisitione consilii à præsentibus incipere oportet.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth. (*cap. 3. post med. tom. 5.*) quod *ille, qui consiliatur, videtur quærere, & resolvere.*

Respondeo dicendum, quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam si prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositivus: nam causæ sunt simpliciores effectibus. Si autem id, quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius; utpote cum de effectibus manifestis judicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. *Et secundum hoc oportet, quod inquisitio consilii sit resolutoria*, incipiendo scilicet ab eo, quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id, quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine: & ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio incipit ab eo, quod

quod est prius secundum rationem, non autem semper ab eo, quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum, quod de eo, quod est agendum propter finem, non quæreremus scire an sit possibile, si non esset congruum fini: & ideo prius oportet inquirere, an conveniat, ad ducendum in finem, quam consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI.

Utrum Consilium procedat in infinitum.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particularibus, in quibus est operatio: Sed singularia sunt infinita: ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea. Sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur: Sed quælibet humana actio potest infinite impediri, & impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam: ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea. Inquisitio scientiæ demonstratiuæ non procedit in infinitum; quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent: sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia, & incerta: ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed Contra. Nullus movetur ad id, ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in 1. de cælo: (*tex. 58. tom. 2.*) sed infinitum impossibile est transire: si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum, quod *inquisitio consilii est finita* in actu ex *duplici* parte, scilicet ex parte principii, & ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii *duplex* principium. *Unum* proprium ex ipso genere operabilium: & hoc est finis, de quo non est consilium: sed supponitur in consilio, ut principium, ut dictum est. (*art. 2. buj. q.*) *Aliud* quasi ex alio

alio genere assumptum: sicut & in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia, de quibus non inquirit.

Hujusmodi autem principia, quæ in inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcunque sunt per sensum accepta; utpote quod hoc sit panis, vel ferrum: & quæcunque sunt per aliquam scientiam speculativam, vel practicam in universali cognita; sicut quod mæchari est à Deo prohibitum, & quod homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id, quod statim est in potestate nostra, ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii; ita id, quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id, quod primo agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum, quod singularia non sunt infinita actu, sed in potentia.

Ad secundum dicendum, quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum: & ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum, quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter; tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium: sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; Et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

De consensu, qui est actus voluntatis, respectu eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de consensu.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Secundo. Utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio. Utrum sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

Quarto. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS I.

87

Utrum Consensus sit actus appetitivæ, vel apprehensivæ virtutis.

Inf. q. 74. art. 7. ad 1. & 4. d. 29. art. 1. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Aug. enim 12. de Trin. (c. 12. tom. 3.) consensum attribuit superiori rationi: sed ratio nominat apprehensivam virtutem: ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea. Consentire est simul sentire: sed sentire est apprehensivæ potentiæ: ergo & consentire.

3. Præterea. Sicut *assentire* dicit applicationem intellectus ad aliquid, ita & *consentire*: sed assentire pertinet ad intellectum, qui est vis apprehensiva: ergo & consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. (orth. fid. cap. 22.) quod *si aliquis iudicet, & non diligit, non est sententia*, idest consensus: sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet: ergo & consensus.

Res-

Respondeo dicendum, quod *consentire* importat applicationem sensus ad aliquid. Est autem proprium sensus, quod cognoscitivus est rerum præsentium. Vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinem corporalium, etiam rebus absentibus, quarum sunt similitudines: intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter, & præsentibus, & absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quandam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quod ei inhæret, accipit nomen *sensus*, quasi experientiam quandam sumens de re, cui inhæret, in quantum complacet sibi in ea. Unde Sap. 1. dicitur: *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc *consentire est actus appetitivæ virtutis*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 3. de Anima, (*tex. 42. tom. 2.*) Voluntas in ratione consistit. Unde cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit *rationem*, secundum quod in ea concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum, quod *sentire* proprie dicitur ad apprehensivam potentiam pertinet: sed secundum similitudinem cuiusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est. (*in cor. ar.*)

Ad tertium dicendum, quod, *assentire* est quasi *ad aliud sentire*; & sic importat quandam distantiam ad id, cui assentitur. Sed *consentire est simul sentire*; & sic importat quandam conjunctionem ad id, cui consentitur. Et ideo voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis proprie dicitur consentire. Intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius è converso, ut in primo dictum est, (*q. 16. art. 1. & q. 27. art. 4. & q. 59. art. 2.*) magis proprie dicitur assentire: Quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici, quod intellectus assentit, in quantum à voluntate movetur.

Utrum Consensus conveniat brutis animalibus.

Inf. q. 16. art. 2. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitus ad unum: sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum: ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea. Remoto priori, removetur posterius: sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea. Homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliqua passione, puta concupiscentia, vel ira: sed bruta animalia ex passione agunt: ergo in eis est consensus.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 12.*) quod *post iudicium homo disponit, & amat, quod ex consilio iudicatum est; quod vocatur sententia*, idest consensus: sed consilium non est in brutis animalibus: ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod *consensus, proprie loquendo, non est in brutis animalibus*. Cujus ratio est, quia consensus importat applicationem appetitivi motus ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cuius potestate est appetitivus motus: sicut tangere lapidem convenit quidem baculo: sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus, qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in sua potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum motum ad aliquid.

Et propter hoc *non proprie dicitur consentire, sed solum rationalis natura*, quæ habet in potestate sua

appetitivum motum, & non potest ipsum applicare, vel non applicare ad hoc, vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum, quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitus in aliquid passive tantum: Consensus vero importat determinationem appetitus non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum, quod remoto priori, removetur posterius, quod proprie ex eo tantum sequitur: Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto: Sicut, si Induratio possit fieri & à calido, & frigido (nam lateres Indurantur ab igne, & aqua congelata induratur ex frigore) non oportet, quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod homines, qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

89

Utrum consensus sit de fine, vel de his, quæ sunt ad finem.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod consensus sit de fine. Quia *propter quod unumquodque, & illud magis*: sed his, quæ sunt ad finem, consentimus propter finem: ergo fini consentimus magis.

2. Præterea. Actio intemperati est finis ejus: sicut & actio virtuosi est finis ejus: Sed intemperatus consentit in proprium actum: ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea. Appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est, (*q. 13. art. 3.*) Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damasc. qui dicit, (*lib. 2. orth. fid.*)

fid. cap. 22.) quod post affectionem, quam vocaverat *sententiam*, fit electio: non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed Contra est, quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive *sententia*) est, quando homo disponit, & amat, quod ex consilio judicatum est: sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem: ergo nec consensus.

Respondeo dicendum, quod consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter. Unde & applicatio motus appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensus, sed simplicis voluntatis.

Quæ autem sunt post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, sub consilio cadunt. Et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id, quod ex consilio judicatum est. Motus vero appetitus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi: quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem, præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii proprie est consensus. Unde, cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, proprie loquendo, & non est nisi de his, quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus: ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cuius tamen non est consensus, sed quod majus est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum, quod intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam in ipsam operationem. † *al. delectationem.* †

Ad

Ad tertium dicendum, quod electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus, cui aliquid præligitur: Et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere, quod per consilium inveniatur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis, quæ placent, præaccipimus unum eligendo: Sed si inveniatur unum solum, quod placeat, non differunt re consensus, & electio, sed ratione tantum: ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his, quæ non placent.

ARTICULUS IV.

90

Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

22. q. 110. art. 1. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, & perficit eam, sicut decor juventutem, sicut dicitur in 10. Ethic. (cap. art. post med. tom. 5.) Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit August. in 12. de Trin. (ex cap. 12. tom. 3.) ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea. Actio, in quam consentimus, dicitur esse voluntaria: sed multarum potentiarum est producere actiones voluntarias: ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea. Superior ratio, intendit æternis inspicendis, & consulendis, ut Augustinus dicit in 12. de Trinitate: (cap 7. in fin. tom. 3.) Sed multoties homo consentit in actum, non propter rationes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones: non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed

Sed Contra est, quod Aug. dicit in 12. de Trinit. (cap. 12. circ. med. tom. 3.) *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cobibendi, malæ actioni cedat, & serviat.*

Respondeo dicendum, quod finalis sententia semper pertinet ad eum, qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem, quod superior ratio est, quæ habet de omnibus judicare: quia de sensibilibus per rationem † *al. per rationes humanas* † judicamus: de his vero, quæ ad rationes humanas pertinent, judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo, quamdiu incertum est, an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum judicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. *Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quod in ratione voluntas includitur, sicut supra dictum est. (art. 1. buj. q. ad 1.)*

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut & consensus in opus: sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare. Et tamen de hoc ipso quod est *cogitare, vel non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet judicium superior ratio: & similiter de delectatione consequente: Sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem, vel potentiam pertinet, quam finis, ad quem ordinatur: unde ars, quæ est de fine, *architectonica*, seu *principalis* vocatur.

Ad secundum dicendum, quod quia actiones dicuntur voluntariæ, ex hoc quod eis consentimus, non oportet, quod consensus sit cujuslibet potentiæ, sed voluntatis, à qua dicitur voluntarium, quæ est in ratio-

192 QUÆST. XV. ART. IV.
tione, sicut dictum est. (q. 6. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet † *al. movetur* † ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

QUÆSTIO XVI.

De usu, qui est actus voluntatis, in comparatione eorum, quæ sunt ad finem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de usu.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo. Utrum uti sit actus voluntatis.

Secundo. Utrum conveniat brutis animalibus.

Tertio. Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.

Quarto. De ordine usus ad electionem.

ARTICULUS I.

91

Utrum uti sit actus voluntatis.

1. d. 1. quæst. 1. art. 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod uti non sit actus voluntatis. Dicit enim August. in 1. de Doctr. Christ. (cap. 4. in princ. & lib. 10. de Trinit. cap. 10. à princ. tom. 3.) quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum refertur.* Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre, & ordinare; ergo uti est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea. Damasc. dicit, (lib. 2. orb. fid. cap. 22.) quod *homo impetum facit ad operationem, & dicitur impetus; deinde utitur, & dicitur usus;* Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; Actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ

po-

potentiæ, sed executio est ultimum: ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea. August. dicit in lib. 83. QQ. (q. 30. in fin. tom. 4.) *Omnia, quæ facta sunt, in usum hominis facta sunt: quia omnibus utitur ratio, judicando ea, quæ hominibus data sunt: Sed judicare de rebus à Deo creatis, pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum: ergo uti non est actus voluntatis.*

Sed Contra est, quod August. dicit in 10. de Trinit. (cap. 11. ante med. tom. 3.) *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis.*

Respondeo dicendum, quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem. Unde & operatio, ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus: sicut equitare est usus equi, & percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus & principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, & oculum ad videndum, & res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est, quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia Intrinsicæ, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra.

Ostensum est autem supra, (q. 9. art. 1.) quod voluntas est, quæ movet potentias animæ ad suos actus: & hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est, quod *uti primo, & principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exequentium*, quæ comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est, quod *uti proprie est voluntatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quidem

in aliud refertur, sed voluntas tendit in id, quod est in aliud relatum per rationem: Et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum, quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi à voluntate. Et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II.

91

Utrum uti conveniat brutis animalibus.

Sup. quæst. II. art. I. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod uti conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilissimum, quam uti; quia, ut Augustinus dicit in decimo de Trinitate: (*cap. 10. post princ. tom. 3.*) *Uimur eis, quæ ad illud referimus, quo fruendum est:* Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est: (*quæst. II. art. 2.*) ergo multo magis convenit eis uti.

2. Præterea. Applicare membra ad agendum est uti membris: sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum: ergo brutis animalibus convenit uti.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 30. circ. med. tom. 4.*) *Uti aliqua re non potest, nisi animal, quod rationis est particeps.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem: sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est, (*q. præc. art. 1. 2. & 3.*) Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus, quod habet super illud arbitrium: quod non est nisi ejus, qui scit

re-

referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo *solum animal rationale & consentit, & utitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile, sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad alterum. Si ergo comparentur *uti*, & *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilior, quam *uti*, quia id, quod est absolute appetibile, est melius, quam id, quod est appetibile solum in ordine ad aliud: Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usus; quia ordinare aliquid in alterum est rationis, absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum, quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes: Unde non dicuntur proprie applicare membra ad agendum, nec uti membris.

ARTICULUS III.

Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustin. in 10. de Trin. (cap. 11. ante med. tom. 3.) *Omnis, qui fruitur, utitur:* Sed ultimo fine fruitur aliquis: ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea. *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*, ut ibidem dicitur: sed nihil magis assumitur à voluntate; quam ultimus finis: ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea. Hilar. dicit in 2. de Trin. (cir. princ.) quod *æternitas est in Patre, species in imagine* id est in Filio, *usus in munere*, id est in Spiritu sancto: sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis: ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed Contra est, quod dicit August. in lib 83. QQ. (q. 30. cir. fin. tom. 1.) *Deo nullus recte utitur, sed fruitur:* sed solus Deus est ultimus finis: ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum, quod *uti*, sicut dictum est, (*art. 1. huj. q.*) importat applicationem alicujus ad aliquid: Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus, quod est ad finem. Et ideo *uti semper est ejus, quod est ad finem*: Propter quod & ea, quæ sunt ad finem accommodata, *utilia* dicuntur, & ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est, quod ultimus finis dicitur *dupliciter*. Uno modo simpliciter: & alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, (*q. 1. art. 8. q. 2. art. 7. & q. 5. art. 2.*) dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus; (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ) manifestum est, quod simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res: non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ: sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus: non enim quæreret pecuniam avarus, nisi ut haberet eam: ergo, simpliciter loquendo & proprie, pecunia homo aliquis fruitur, quia in ea ultimum finem constituit: sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur uti ea.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem, quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum, quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat. Unde ipsa requies in fine, quæ fruitio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem, assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus, quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in qua voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum, quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur uti fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est. (*in cor. & ad r.*) Unde August. in 6. de Trin. (*cap. 10. circ. med. tom. 3.*) dicit, quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur.*

ARTICULUS IV.

Utrum usus præcedat electionem.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio: sed usus, cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem: ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea. Absolutum est ante relatam: ergo minus relatam est ante magis relatam: sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam vero ad id cui præeligitur: usus autem importat solam relationem ad finem: ergo usus est prior electione.

3. Præterea. Voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas: sed voluntas movet etiam se ipsam, ut dictum est: (*q. 9. art. 3.*) ergo etiam utitur seipsa applicando se ad agendum: Sed hoc facit, cum consentit: ergo in ipso consensu est usus: sed consensus præcedit electionem, ut dictum est: (*q. 15. art. 3. ad 3.*) ergo & usus.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, & postea utitur*: ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum, quod voluntas *duplicem* habitudinem habet ad volitum. *Unam* quidem, secundum quod est quodammodo in volentem per quandam proportionem, vel ordinem ad volitum. Unde & res, quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfecte habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem. Et ideo tam appetitus naturalis, quam voluntarius tendit, ut habeat ipsum finem realiter; quod est perfecte habere ipsum: Et hæc est *secunda* habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem: Ultimam autem, quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod

est ad finem, est electio. Ibi enim completur proportio voluntatis, ut complete velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, qua tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est, quod *usus sequitur electionem; si tamen accipiatur usus, secundum quod voluntas utitur executiva potentia, movendo ipsam.*

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, & utitur ea, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. *Et hoc modo usus præcedit electionem.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipsam executionem operis præcedit motio, qua voluntas movet ad exequendum: sequitur autem electionem. Et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem, & executionem.

Ad secundum dicendum, quod id, quod est per essentiam suam relatum, posterius est absoluto: sed id, cui attribuuntur relationes, non oportet quod sit posterius: immo quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum, quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet, quod usus unius præcedat electionem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus, & electio, & usus*: ut si dicatur, quod voluntas consentit se eligere, & consentit se consentire, & utitur se ad consentiendum, & eligendum: Et semper isti actus ordinati ad id, quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

De actibus imperatis à voluntate, in novem articulos divisa.

DEinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate.

Et circa hoc quærentur novem.

Primo. Utrum imperare sit actus voluntatis, vel rationis.

Secundo. Utrum imperare pertineat ad bruta animalia.

Tertio. De ordine imperii ad usum.

Quarto. Utrum imperium, & actus imperatus sint unus actus, vel diversi.

Quinto. Utrum actus voluntatis imperetur.

Sexto. Utrum actus rationis.

Septimo. Utrum actus appetitus sensitivi.

Octavo. Utrum actus animæ vegetabilis.

Nono. Utrum actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS I.

95

Utrum imperare sit actus rationis, vel voluntatis.

Inf. q. 60. art. 1. cor. fi. & 2. 2. q. 83. art. 1. & 10. corp. & Ver. q. 22. art. 12. ad 4. & quol. 9. art. 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod imperare non sit actus rationis, sed voluntatis: Imperare enim est movere quoddam. Dicit enim Avicen quod quadruplex est movens, scilicet *perficiens, disponens, imperans, & consilians*: Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra: (*q. 9. art. 1.*) ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea. Sicut imperari pertinet ad id, quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id, quod est maxime liberum: sed radix libertatis est maxime in voluntate: ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea. Ad imperium statim sequitur actus: Sed ad actum rationis non statim sequitur actus: non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur: ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus (*vel*

Nemes. lib. de nat. hom. cap. 16.) dicit, & etiam *Philos. (1. Ethic. cap. 13. in fin. tom. 5.)* quod *appetitus obedit rationi*: ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum, quod *imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.*

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quia actus voluntatis, & rationis supra se invicem possunt ferri, prout sc. ratio ratiocinatur de volendo, & voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, & è converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque, quod est aliquis actus voluntatis, secundum quod manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, (*q. 16. art. 1.*) & electione: (*q. 19. art. 1.*) & è converso aliquis est actus rationis, secundum quod virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis: imperans enim ordinat eum, cui imperat, ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis: Sed ratio potest aliquid intimare, vel denuntiare *dupliciter. Uno modo absolute*: quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi: sicut si aliquis alicui dicat: *Hoc est tibi faciendum*: Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc: Et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi: puta, cum alicui dicitur: *Fac hoc.*

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actus est voluntas, ut supra dictum est (*q. 9. art. 1.*) Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur, quod hoc ipsum quod ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur, quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod imperare non est movere quocumque modo, sed cum quadam intimatione denuntiativa ad alterum; quod est rationis.

Ad secundum dicendum, quod radix libertatis est

voluntas, sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo Philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod imperium non sit actus rationis absolute, sed cum quadam motione, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS II.

96

Utrum imperare pertineat ad animalia bruta.

Sup. q. 11. art. 1. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod imperare conveniat brutis animalibus. Quia secundum Avic. virtus imperans motum est appetitiva; & virtus exequens motum est in musculis, & in nervis: sed utraque virtus est in brutis animalibus: ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea. De ratione servi est, quod ei imperetur: sed corpus comparatur ad animam, sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1. Polit. (*cap. 1. à med. tom. 5.*) ergo corpori imperatur ab anima etiam in brutis, quæ sunt composita ex anima, & corpore.

3. Præterea. Per imperium homo facit impetum ad opus: sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damasc. dicit (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed Contra. Imperium est actus rationis, ut dictum est, (*art. præc.*) sed in brutis non est ratio: ergo neque imperium.

Respondeo dicendum, quod imperare nihil aliud est, quam ordinare aliquem ad aliquid agendum cum quadam intimativa motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde *impossibile est, quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.*

Ad primum ergo dicendum, quod vis appetitiva dicitur imperare motum, inquantum movet rationem imperantem: Sed hoc est solum in hominibus: in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est proprie imperativa, nisi *imperativum* sumatur large pro *motivo*.

Ad secundum dicendum, quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet; quia non habet unde ordinet. Et ideo non est ibi ratio imperantis, & imperati: sed solum moventis, & moti.

Ad tertium dicendum, quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, & aliter in hominibus. Homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis: unde in eis habet impetus rationem imperii: In brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ; quia scilicet appetitus eorum statim apprehenso convenienti, vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem, vel fugam: unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideo in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III.

97

Utrum usus præcedat imperium.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est: (*art. 1. huj. q.*) sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est: (*q. 16. art. 1.*) ergo actus præcedit imperium.

2. Præterea. Imperium est aliquid eorum, quæ ad finem ordinantur: eorum autem, quæ sunt ad finem, est usus: ergo videtur, quod usus sit prius, quam imperium.

3. Præterea. Omnis actus potentie motæ à voluntate *usus* dicitur; quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est: (*loc. cit.*) sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dic-

tum est : (*art. 1. huj. q.*) ergo imperium est quidam usus : Commune autem est prius proprie : ergo usus est prius , quam imperium.

Sed Contra est , quod Damascenus dicit , (*lib. 2. orth. fid. cap. 22.*) quod *impetus ad operationem præcedit usum* : sed impetus ad operationem fit per imperium : ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum , quod usus ejus quod est ad finem , secundum quod est in ratione referente ipsum in finem , præcedit electionem , ut supra dictum est. (*q. præc. art. 4.*) Unde *multo magis præcedit imperium.*

Sed *usus ejus quod est ad finem , secundum quod subditur potentie executivæ , sequitur imperium* ; eo quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus , quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo , antequam aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non est simul cum actu ejus , cui imperatur ; sed naturaliter prius est imperium , quam imperio obediatur , & aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est , quod imperium est prius , quam usus.

Ad primum ergo dicendum , quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis , qui est imperium : sed aliquis præcedit , scilicet electio ; & aliquis sequitur , scilicet usus : quia post determinationem consilii , quæ est judicium rationis , voluntas eligit ; & post electionem ratio imperat ei , per quod agendum est , quod eligitur ; & tunc demum voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis : Quandoque quidem voluntas alterius , cum aliquis imperat alteri : Quandoque autem voluntas ipsius imperantis , cum aliquis imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum , quod sicut actus sunt prævii potentiis , ita objecta actibus. Objectum autem usus est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem , magis potest concludi , quod imperium sit prius usu , quam quod sit posterius.

Ad tertium dicendum , quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum

imperium ; ita etiam potest dici , quod & istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis , eo quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV.

98

Utrum imperium , & actus imperatus sint actus unus , vel diversi.

Inf. q. 20. art. 3. cor. & ad 1. & 3. q. 19. art. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur , quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus: Sed alterius potentia est actus imperatus , & alterius ipsum imperium ; quia alia est potentia , quæ imperat , & alia , cui imperatur : ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea. Quæcumque possunt abinvicem separari , sunt diversa : nihil enim separatur à seipso: Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio: præcedit enim quandoque imperium , & non sequitur actus imperatus : ergo alius actus est imperium ab actu imperato.

3. Præterea. Quæcumque se habent secundum prius , & posterius , sunt diversa : sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum : ergo sunt diversa.

Sed Contra est , quod Philosophus dicit , (*lib. 3. Top. cap. 2. in explic. loci 22. tom. 1.*) quod *ubi est unum propter alterum , ibi est unum tantum* : sed actus imperatus non est nisi propter imperium : ergo sunt unum.

Respondeo dicendum , quod nihil prohibet , aliqua esse secundum quid multa , & secundum quid unum. Quinimmo omnia multa sunt secundum aliquid unum , ut Dionys dicit ult. cap. de divin. nom. (*pauo post princ. lect. 2.*) Est tamen differentia attendenda in hoc , quod *quædam* sunt simpliciter multa , & secundum quid unum : *quædam* vero è converso.

Unum

Unum autem hoc modo dicitur, sicut & ens. Ens autem simpliciter est substantia, sed ens secundum quid est accidens: vel etiam ens rationis. Et ideo *quæcumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, & multa secundum quid*: Sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus, vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter: nam totum est ens, & substantia simpliciter: partes vero sunt entia, & substantiæ in toto. Quæ vero sunt diversa secundum substantiam, & unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, & unum secundum quid: sicut multi homines sunt unus populus, & multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis, aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere, vel specie, sunt simpliciter multa, & secundum quid unum: nam esse unum genere, vel specie est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materia, & forma, ut homo ex anima, & corpore, qui est unum ens naturale, licet habeat multitudinem partium; ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris; in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim & actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet, quod *imperium, & actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.*

Ad primum ergo dicendum, quod si essent potentiæ diversæ adinvicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi: Sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus: nam idem est actus moventis, & moti, ut dicitur in 3. Physicor. (text. 20. & 21. tom. 2.)

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod imperium, & actus imperatus possunt abinvicem separari, habetur, quod sunt multa partibus. Nam partes hominis possunt abinvicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, & unum toto, unum esse prius alio: sicut anima quodammodo est prius corpore, & cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V.

Utrum actus voluntatis imperetur.

2. d. 24. q. 1. art. 1. cor. & mal. q. 3. art. 3. ad 5.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim August. in 8. Confess. (*cap. 9. ante med. tom. 2.*) *Imperat animus, ut velit animus, nec tamen facit: Velle autem est actus voluntatis: ergo actus voluntatis non imperatur.*

2. Præterea. Ei convenit imperari, cui convenit imperium intelligere: Sed voluntatis non est intelligere imperium: differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere: ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea. Si aliquis actus voluntatis imperatur, pari ratione omnes imperantur: Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere; quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est: (*art. 1. huj. quæst.*) qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis ratione actus: & sic in infinitum: Hoc autem est inconveniens, quod procedatur in infinitum: non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed Contra. Omne quod est in potestate nostra, subjacet imperio nostro: Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra: nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, in quantum voluntarii sunt: ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 1. huj. q.*) imperium nihil aliud est, quam actus rationis ordinantis cum quadam motione ad aliquid agen-

agendum. Manifestum est autem, quod ratio potest ordinare de actu voluntatis. Sicut enim potest judicare, quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando, quod homo velit. Ex quo patet, quod *actus voluntatis potest esse imperatus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Aug. ibidem dicit: *Animus, quando perfecte imperat sibi ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperet, & non velit, hoc contingit ex hoc, quod non perfecte imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc, quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum, vel non imperandum: unde fluctuat inter duo, & non perfecte imperat.

Ad secundum dicendum, quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori; ut oculus videt toti corpori: ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; & voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis: Et ideo homo imperat sibiipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens, & volens.

Ad tertium dicendum, quod cum imperium fit actus rationis, ille actus imperatur, qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est. (*q. 9. art. 4.*) Et ideo non oportet, quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI.

Utrum actus rationis imperetur.

1. q. 112. art. 1. ad 1.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniens enim videtur, quod aliquid imperet sibiipsi: sed ratio est, quæ imperat, ut supra dictum est. (*art. 1. hujusm. quæst.*) ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea. Id, quod est per essentiam, diversum

sum est ab eo, quod est per participationem: Sed potentia, cujus actus imperatur à ratione, est ratio per participationem, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 13. vers. fin. tom. 5.) ergo illius potentia actus non imperatur, quæ est ratio per essentiam.

3. Præterea. Ille actus imperatur, qui est in potestate nostra: Sed cognoscere, & judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostra: non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed Contra. Id, quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest: Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium. Dicit enim Damasc. (l. 2. orth. fid. cap. 22.) quod *libero arbitrio homo exquirat, & scrutatur, & judicat, & disponit*: ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum, quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu. Unde etiam *actus suus potest esse imperatus*.

Sed attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus: Et sic actus rationis semper imperari potest: sicut cum indicitur alicui, quod attendat, & ratione utatur.

Alio modo, quantum ad objectum, respectu cujus duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat: & hoc non est in potestate nostra: Hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis, vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his, quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium, vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturæ: Et ideo, proprie loquendo, naturæ imperio subjacet.

Sunt autem quedam apprehensa, quæ non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire, vel dissentire, vel saltem assensum, vel dissensum suspende-

dere propter aliquam causam: Et in talibus assensus ipse, vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas movet seipsam, ut supra dictum est: (q. 9. art. 3.) in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, & ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum, quod propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis *† al. actu rationi †* subduntur, nihil prohibet, rationem seipsam participare: Sicut in cognitione conclusionem participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII. 101

Utrum actus appetitus sensitivi imperetur.

Inf. q. 50. art. 3. & q. 56. art. 4. & Ver. q. 25. art. 4.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod actus sensitivi appetitus non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Roman. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago: & Glos. (Aug. l. 3. cont. Julian. cap. 26. tom. 7.)* exponit, quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit: Sed concupiscere est actus appetitus sensitivi: ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea. Materia corporalis soli Deo obedit, quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est (q. 105. art. 1. & q. 110. art. 2.) Sed actus appetitus sensitivi habet quandam formalem transmutationem corporis, secundum calorem, vel frigus: ergo actus appetitus sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea. Proprium motivum appetitus sensitivi est apprehensum secundum sensum, vel imaginationem: Sed non est in potestate nostra semper, quod aliquid apprehendamus sensu, vel imaginatione: ergo actus appetitus sensitivi non subjacet imperio nostro. Sed

Sed Contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 16. à princ.*) quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum, & irascitivum*, quæ pertinent ad appetitum sensitivum: ergo actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis.

Respondeo dicendum, quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostra, ut supra dictum est. (*art. præc.*) Et ideo ad intelligendum, qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare, qualiter sit in potestate nostra.

Est autem sciendum, quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentia animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentia visiva, & qualitate oculi, per quam juvatur, vel impeditur. Unde & actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem, quod est ex parte potentie animæ, sequitur apprehensionem: Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis; sicut virtus activa particularis à virtute activa universali. Et ideo *ex ista parte actus appetitus sensitivi subjacet imperio rationis*: Qualitas autem, & dispositio corporis non subjacet imperio rationis: Et ideo ex hac parte impeditur, quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque, quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensus: Et *tunc ille motus est præter imperium rationis*; quamvis potuisset impediri à ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in 1. Polit. (*cap. 3. à med. tom. 5*) quod *ratio præest irascibili, & concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico, aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio.* Ad

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo vult non concupiscere, & tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus, ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde & Apostol. ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hoc etiam contingit propter subitum motum concupiscentiæ, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitus sensitivi: *Uno modo*, ut præcedens; prout aliquis est aliqualiter dispositus secundum corpus ad hanc, vel illam passionem: *Alio modo*, ut consequens; sicut cum ex ira aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subjacet imperio rationis; quia vel est ex natura, vel ex aliqua præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest: Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis; quia sequitur motum localem cordis, quod diversimode movetur secundum diversos actus sensitivi appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quia ad apprehensionem sensus requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostra apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsentem, cujus præsentia non semper est in potestate nostra. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subjacet ordinationi rationis secundum modum virtutis, vel debilitatis imaginativæ potentiæ. Quod enim homo non possit imaginari, quæ ratio considerat, contingit, vel ex hoc quod non sunt imaginabilia, sicut incorporalia; vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliqua indispositione organi.

ARTICULUS VIII.

Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.

*Inf. q. 50. art. 3. ad 1. & 2. 2. q. 318. art. 1. ad 3.
& 3. q. 15. art. 2. ad 1. & q. 10. art. 2. cor. & 2. d. 20.
art. 2. ad 3. & Ver. q. 13. art. 4. cor. q. 4.
art. 21. cor. & 1. Eth. fin.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis: sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis: ergo multo magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea. Homo dicitur *minor mundus*, quia sic anima est in corpore, sicut Deus in mundo: Sed Deus sic est in mundo, quod omnia, quæ sunt in mundo, obediunt ejus imperio: ergo & omnia, quæ sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea. Laus, & vituperium non contingit nisi in actibus; qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ, & generativæ potentia contingit esse laudem, & vituperium, & virtutem, & vitium; sicut patet in gula, & luxuria, & virtutibus oppositis: ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed Contra est, quod Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 22.*) dicit, quod *id quod non persuadetur à ratione, est nutritivum, & generativum.*

Respondeo dicendum, quod actus *quidam* procedunt ex appetitu naturali, *quidam* autem ex appetitu animali, vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis, & intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideo actus illi, qui procedunt ab appetitu intellectuali, vel animali, possunt

sunt à ratione imperari ; non autem actus illi , qui procedunt ex appetitu naturali : hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregor. Nyssen. dicit, (*loc. sup. cit.*) quod *vocatur naturale, quod generativum, & nutritivum.* Et propter hoc *actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quanto aliquis actus est immaterialior, tanto est nobilior, & magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quod vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum, quod similitudo attenditur quantum ad aliquid ; quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus : Non autem quantum ad omnia. Non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum, quod virtus, & vitium, laus, & vituperium non debentur ipsis actibus nutritivæ, vel generativæ potentiæ, quæ sunt digestio, & formatio corporis humani ; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ, vel nutritivæ ; puta in concupiscendo delectationem cibi, & venereorum, & utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX.

Utrum actus exteriorum membrorum imperentur,

1. q. 81. art. 3. ad 2. & 2. 2. q. 168. art. 1. cor. & 2. d. 10. q. 1. art. 2. ad 3. & Ver. q. 15. art. 4. ad 5. art. 5. ad 14. & mal. q. 7. art. 2. ad 15.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Constat enim, quod membra corporis magis distant à ratione, quam vires animæ vegetabilis : Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est. (*art. præc.*) ergo multo minus membra corporis.

2. Præ-

2. Præterea. Cor est principium motus animalis: Sed motus cordis non subditur imperio rationis. Dicit enim Gregorius Nyssenus, (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 22.*) quod *pulsativum non est persuasibile ratione*: ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Præterea. August. dicit 14. de civ. Dei, (*cap. 16. à med. tom. 5.*) quod *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo poscente; aliquando autem destituit inbiantem; & cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore*: ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed Contra est, quod August. dicit 8. Confess. (*cap. 9. parum à princ. tom. 2.*) *Imperat animus, ut moveatur manus, & tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium.*

Respondeo dicendum, quod membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo, quo potentiæ animæ se habent ad hoc, quod obediunt rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideo *omnes motus membrorum, quæ moventur à potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis: Motus autem membrorum, qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.*

Ad primum ergo dicendum, quod membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniore, quam vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum, quod in his, quæ ad intellectum, & voluntatem pertinent, primum invenitur id, quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum; & à voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam: Principium autem corporalis motus est à motu cordis: Unde motus cordis secundum naturam est, & non secundum voluntatem: consequitur enim, sicut *per se accidens, vitam,*

tam, quæ est ex unione corporis, & animæ: Sicut motus gravium, & levium consequitur formam substantialem ipsorum. Unde & à generante moveri dicuntur, secundum Philos. in 8. Physic. (*text. 29. & seq. tom. 2.*) & propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Greg. Nyssen. dicit, (*loc. cit. in arg.*) quod *sicut generativum, & nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum, quod, sicut August. dicit in 14. de civit. Dei, (*loc. cit. in arg.*) hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœna peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipue membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicitur, (*q. 85. art. 1. & 3.*) natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideo consideranda est ratio naturalis, quare motus hujusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in lib. de causis motus animalium, (*seu, quod idem est, de communi animal. motione cap. 11. à med. tom. 4.*) dicens, involuntarios esse motus cordis, & membri pudendi; scilicet quia ex aliqua apprehensione hujusmodi membra commoventur, inquantum scilicet intellectus, & phantasia representant aliqua, ex quibus consequuntur passiones animæ, ad quas consequitur motus horum membrorum: Non tamen moventur secundum jussu rationis, aut intellectus; quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis, & frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum, est quasi quoddam animal separatum, inquantum est principium vitæ: Principium autem est virtute totum: Cor enim principium est sensuum; & ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal: Et ideo habent proprios motus naturaliter; quia prin-
ci-

cipia oportet esse naturalia, ut dictum est. (*in solut. ad 2.*)

QUÆSTIO XVIII.

De bonitate, & malitia humanorum actuum in generali, in undecim articulos divisa.

Post hoc considerandum est de bonitate, & malitia humanorum actuum. Et primo, quomodo actio humana sit bona, vel mala. Secundo de his, quæ consequuntur ad bonitatem, vel malitiam humanorum actuum; puta meritum, vel demeritum, peccatum, & culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate, vel malitia humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate, & malitia interiorum actuum. Tertia de bonitate, & malitia exteriorum actuum.

Et circa hoc quærentur undecim.

Primo. Utrum omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala.

Secundo. Utrum actio hominis habeat, quod sit bona, vel mala, ex objecto.

Tertio. Utrum hoc habeat ex circumstantia.

Quarto. Utrum hoc habeat ex fine.

Quinto. Utrum aliqua actio hominis sit bona, vel mala in sua specie.

Sexto. Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Septimo. Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso.

Octavo. Utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem.

Nono. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum.

Decimo. Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Un-

Undecimo. Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

ARTICULUS I.

Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.

Inf. art. 2. cor. & q. 73. art. 7. ad 1. & mal. q. 2. art. 2. & 3. & 5. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis actio hominis sit bona, & nulla sit mala. Dicit enim Dionysius 4. cap. de divin. nomin. (p. 4. lect. 22.) quod *malum non agit, nisi virtute boni*: Sed virtute boni non fit malum: ergo nulla actio est mala.

2. Præterea. Nihil agit nisi secundum quod est actu: Non est autem aliquid malum, secundum quod est actu, sed secundum quod potentia privatur actu: in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9. Metaph. (tex. 19. & 20. tom. 3.) Nihil ergo agit, in quantum est malum, sed solum in quantum est bonum: omnis ergo actio est bona, & nulla mala.

3. Præterea. Malum non potest esse causa nisi per accidens, ut patet per Dionys. 4. cap. de div. nom. (p. 4. lect. 23.) Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Jo. 3. *Omnis, qui male agit, odit lucem*: Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum, quod de bono, & malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono, & malo in rebus; eo quod *unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa*.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse: Bonum enim, & ens convertuntur, ut in primo dictum est. (q. 5. art. 3.) Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum, & simplex. Unaquæque res

vero habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse, & tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam: Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur, quod sit quoddam compositum ex anima, & corpore, habens omnes potentias, & instrumenta cognitionis, & motus. Unde, si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate: In quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, & dicitur *malum*: sicut homo cæcus habet de bonitate, quod vivit: & malum est ei, quod caret visu. Si vero nihil haberet de entitate, vel bonitate, neque malum, neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens: poterit tamen dici simpliciter ens, & secundum quid non ens, ut in primo dictum est. (*q. 5. art. 1. ad 1.*)

Sic igitur dicendum est, quod *omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala*: puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset: Si autem non esset deficiens, non esset malum: Unde & actio causata est quoddam bonum deficiens; quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, & secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem: Sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest; sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur

tur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum, quod actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate, & entitate; sicut adulterium est causa generationis humanæ, in quantum habet commixtionem maris, & foeminæ; non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II.

Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Inf. q. 19. art. 1. & 2. cor. & q. 21. art. 1. cor. & 2. d. 36. art. 5. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod actio non habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res: in rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Aug. dicit in lib. 3. de Doctr. Christ. (cap. 12. parum à princ. tom. 3.) ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, Objectum comparatur ad actionem, ut materia; bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quæ est actus: ergo bonum, & malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, Objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem, sicut effectus ad causam: sed bonitas causæ non dependet ex effectu, sed magis è converso: ergo actio humana non habet bonitatem, vel malitiam ex objecto.

Sed Contra est, quod dicitur Osee 9. *Facti sunt abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt.* Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis: ergo malitia operationis est secundum objecta mala, quæ homo diligit: Et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) bonum, & malum actionis, sicut & cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi, vel defectu

ipsius. Primum autem, quod ad plenitudinem essendæ pertingere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma; ita actio habet speciem ex objecto; sicut & motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei; ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti: unde & à quibusdam vocatur *bonum ex genere*, puta uti re sua. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam; puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto, sicut accipere aliena: Et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi, quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc, vel illam actionem: Et ideo, in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum, quod objectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; & habet quodammodo rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quodammodo passiva, in quantum movetur ab appetibili; & tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectus, sed quando jam sunt transmutata: sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam, sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur, quod sit terminus actionis ejus, & per consequens quod det ei formam, & speciem: motus enim habet speciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectus; tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum,

num, effectum inducere potest: & ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III.

Utrum actio hominis sit bona, vel mala ex circumstantia.

Inf. q. 42. art. 6. cor. & mal. q. 2. art. 5. cor. & q. 7. art. 4. cor. & quol. 4. art. 16. cor. & 2. dist. 36. art. 5. & cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod actio non sit bona, vel mala ex circumstantia. Circumstantiæ enim circumstant actum, sicut extra ipsum existentes, ut dictum est: (*q. 7. art. 1.*) Sed bonum, & malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex. 8. tom. 3.*) ergo actio non habet bonitatem, vel malitiam ex circumstantia.

2. Præterea. Bonitas, vel malitia actus maxime consideratur in doctrina morum: Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id, quod est per accidens*, ut dicitur in 6. Metaph. (*tex. 4. tom. 3.*) ergo bonitas, vel malitia actionis non est ex circumstantia.

3. Præterea. Id, quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei per aliquod accidens: Sed bonum, & malum convenit actioni secundum suam substantiam; quia actio ex suo genere potest esse bona, vel mala, ut dictum est: (*ar. præc.*) ergo non convenit actioni ex circumstantia, quod sit bona, vel mala.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in lib. 2. Ethic. (*cap. 6. tom. 5.*) quod *virtuosus operatur, secundum quod oportet, & quando oportet, & secundum alias circumstantias*: ergo ex contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet: & sic de aliis circumstantiis: ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ, vel malæ.

Respondeo dicendum, quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis, quæ debetur eis ex forma substantiali, quæ dat speciem: sed multum superaditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figura, ex colore; & sic de aliis; quorum si aliquid desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his, quæ adveniunt tanquam accidentia quædam: Et hujusmodi sunt circumstantiæ debitæ: Unde *si aliquid desit, quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.*

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentia actionis: sunt tamen in ipsa actione, velut quædam accidentia ejus: sicut & accidentia, quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum, quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta: sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquaque arte considerantur: Et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrina morali.

Ad tertium dicendum, quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam, & secundum accidens, ita & bonum attribuitur alicui & secundum esse suum essenziale, & secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus, quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV.

107

Utrum actio humana sit bona, vel mala ex fine.

Inf. quest. 73. art. 1. ad 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionys. 4. cap. de div. nomin. (p. 4 aliquant à princ. lect. 14.) quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur ope-

ra-

ratio bona, vel mala, nulla actio esset mala, quod patet esse falsum.

2. Præterea. Bonitas actus est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca: non ergo secundum finem dicitur actio bona, vel mala.

3. Præterea. Contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari; sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; & è converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem; sicut cum quis furatur, ut det pauperi: non ergo est ex fine actio bona, vel mala.

Sed Contra est, quod Boet. dicit in Topic. (*im-
plic. l. 3. cap. 1. non procul à princ.*) quod *cujus finis
bonus est, ipsum quoque bonum est; & cujus finis ma-
lus est, ipsum quoque malum est.*

Respondeo dicendum, quod eadem est dispositio rerum in bonitate, & in esse. Sunt enim *quædam*, quorum esse ex alio non dependet: Et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolute. *Quædam* vero sunt, quorum esse dependet ab alio: unde oportet, quod considerentur per considerationem ad causam, à qua dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente, & forma, sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. *Actiones autem humanæ, & alia, quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine, à quo dependent, præter bonitatem absolutam, quæ in eis existit.*

Sic igitur in actione humana bonitas *quadruplex* considerari potest. *Una* quidem secundum genus, prout scilicet est actio; quia quantum habet de actione, & entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. (*art. 1. huj. q.*) *Alia* vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. *Tertia* secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. *Quarta* autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, & quandoque

apparens: Et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum, quod quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam: Et secundum hoc contingit, actionem, quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso: Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant: quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integra causa*, ut Dionys. dicit 4. cap. de divin. nom. (p. 4. post med. lect. 22.)

ARTICULUS V.

108

Utrum aliqua actio humana sit bona, vel mala in sua specie.

Mal. 42. art. 4. ad 5. & art. 5. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod actus morales non differant specie secundum bonum, & malum. Bonum enim, & malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est: (art. 1. huj. q.) Sed in rebus bonum, & malum non diversificant speciem: idem enim specie est homo bonus, & malus: ergo neque etiam bonum & malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea. Malum, cum sit privatio, est quoddam non ens: Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philos. in 3. Metaphys. (tex. 10. tom. 3.) Cum ergo differentia constituat speciem, videtur, quod aliquis actus ex hoc quod est malus, non constituatur in aliqua specie: Et ita bonum, & malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea. Diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus: Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono, & malo; sicut homo

ge-

generatur ex adulterio, & ex matrimoniali concubitu: ergo actus bonus, & malus non differunt specie.

4. Præterea. *Bonum*, & *malum* dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est: (*art. 3. huj. quæst.*) Sed circumstantia, cum sit accidens, non dat speciem actui: ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem, & malitiam.

Sed Contra. Secundum Philosophum in 2. Eth. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) *Similes habitus similes actus reddunt*: Sed habitus bonus, & malus differunt specie, ut liberalitas, & prodigalitas: ergo & actus bonus, & malus differunt specie.

Respondeo dicendum, quod omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est. (*q. 1. art. 3. & art. 3. huj. quæst.*) Unde oportet, quod aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus: Est autem considerandum, quod aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quod referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quod referuntur ad aliud principium activum: quia nihil, quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum principium, & per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem, & sonum per se differunt per comparationem ad sensum, non autem per comparationem ad intellectum.

In actibus autem *bonum*, & *malum* dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. à med. lect. 21.*) *Bonum hominis est secundum rationem esse; malum autem, quod est præter rationem*. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam; & malum, quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo, quod differentia boni, & mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens, vel non conveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt à ratione.

Unde manifestum est, quod *bonum*, & *malum* di-

versificant speciem in actibus moralibus: differentia enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in rebus naturalibus *bonum*, & *malum*, quod est *secundum naturam*, & *contra naturam*, diversificant speciem naturæ: corpus enim mortuum, & corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter *bonum*, in quantum ad secundum rationem, & *malum*, in quantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum, quod *malum* importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quod nullum habeat objectum, sed quia habet objectum non conveniens rationi; sicut tollere aliena. Unde, in quantum objectum est aliquid positive, potest constituere speciem mali actus.

Ad tertium dicendum, quod actus conjugalis, & adulterium, secundum quod comparantur ad rationem, differunt specie; & habent effectus specie differentes: quia unum eorum meretur laudem & præmium, aliud vituperium & pœnam: Sed secundum quod comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie. Et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quod ad rationem comparatur: & tunc potest dare speciem actui morali: & hoc oportet esse quodcumque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam: non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quod rationi repugnat.

ARTICULUS VI.

109

Utrum actus habeat speciem boni, vel mali ex fine.

Inf. q. 19. art. 1. & 2. d. 40. art. 1.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod *bonum*, & *malum*, quod est ex fine, non diversificant speciem in actibus. Actus enim habent speciem

ciem ex objecto; sed finis est præter rationem objecti: ergo *bonum*, & *malum*, quod est ex fine, non diversificant speciem actus.

2. Præterea. Id, quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est: (*art. præc.*) Sed accidit alicui actui, quod ordinetur ad aliquem finem; sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam: ergo secundum *bonum*, & *malum*, quod est ex fine, non diversificantur actus secundum speciem.

3. Præterea. Diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum, & diversorum vitiorum: non ergo *bonum*, & *malum*, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed Contra est, quod supra ostensum est, (*q. 1. art. 3.*) quod actus humani habent speciem à fine: ergo *bonum*, & *malum*, quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum, quod aliqui actus dicuntur *humani*, in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est. (*q. 1. art. 1.*) In actu autem voluntario invenitur *duplex actus*, scilicet actus *interior* voluntatis, & actus *exterior*.

Et uterque horum actuum habet suum objectum: Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii: id autem, circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est: ita *actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio objecto*.

Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus: quia voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis: neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philos. dicit in 5. Eth. (*cap. 2. post princ. tom. 5.*) quod *ille, qui furatur, ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur*,

Ad primum ergo dicendum, quod finis habet rationem objecti, ut dictum est. (*in cor. & q. 1. art. 3.*)

Ad secundum dicendum, quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum, quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris.

ARTICULUS VII.

110

Utrum species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel è converso.

2. 2. quæst. 11. art. 1. ad 2.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod species bonitatis, quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis, quæ est ex objecto, sicut species sub genere; puta, cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est (*art. præc. & 2. huj. q. & q. 1. art. 3.*) Sed impossibile est, quod aliquid contineatur in aliqua alia specie, quod sub propria specie continetur; *† al. non continetur †* quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto.

3. Præterea. Semper ultima differentia constituit speciem specialissimam: Sed differentia, quæ est ex fine, videtur esse posterior, quam differentia, quæ est ex objecto; quia finis habet rationem ultimi: ergo species, quæ est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea. Quanto aliqua differentia est magis formalis, tanto magis est specialis; quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam: Sed species, quæ est ex fine, est formalior ea, quæ est ex objecto, ut dictum est: (*art. præc.*) ergo species, quæ est

est ex fine, continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed Contra. Cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ: Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari; puta furtum ad infinita bona, vel mala: ergo species, quæ est ex fine, non continetur sub specie, quæ est ex objecto, sicut sub genere.

Respondeo dicendum, quod objectum exterioris actus *dupliciter* potest se habere ad finem voluntatis. *Uno modo*, sicut per se ordinatum ad ipsum; sicut bene pugnare per se ordinatur ad victoriam. *Alio modo* per accidens; sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in 7. Metaphysic. (*text. 43. tom. 3.*) quod differentiæ dividentes aliquod genus, & constituentes speciem illius generis per se dividant illud: si autem per accidens, non recte procedit divisio: puta, si quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale, & animalium irrationalem aliud alatum, aliud non alatum.* Alatum enim, & non alatum non sunt per se determinativa ejus, quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes, & habentium pedes aliud habet duos, aliud quatuor, aliud multos:* Hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, differentia specifica, quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus, quæ est ex fine, nec è converso. *Unde una istarum specierum non est sub alia, sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus, quasi disparatis.* Unde dicimus, quod ille qui furatur, ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. *Si vero objectum per se ordinatur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius.* Unde *una istarum specierum continebitur sub altera.*

Considerandum autem restat quæ sub qua. Ad cujus evidentiam *primo* considerandum est, quod quanto aliqua differentia sumitur à forma magis particulari, tanto magis est specifica. *Secundo*, quod quan-

quanto agens est magis universale, tanto ex eo est forma magis universalis. *Tertio*, quod quanto aliquis finis est posterior, tanto respondet agenti universaliori: Sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitus, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei, vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur, quod *differentia specifica, quæ est ex fine, est magis generalis: & differentia, quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus.* Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur; Sed secundum ea, quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri: Sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac specie, scilicet albi, & secundum odorem sub specie bene redolentis. Et similiter actus, qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est. (*q. i. art. 3. ad 3.*)

Ad secundum dicendum, quod finis est postremus in executione, sed est primus in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum, quod differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu: Sed etiam genus consideratur ut formalius specie, secundum quod est absolutius, & minus contractum. Unde & partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in 2. *Physic. (implic. text. 31. tom. 2.)* Et secundum hoc genus est causa formalis speciei: & tanto erit formalius, quanto communius.

ARTICULUS VIII.

III

Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.

1. *d. 1. q. 3. ad 3. & 2. d. 40. art. 5. & ma. q. 2. art. 4. per tot. & 5. cor.*

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum August. (*in Enchir. cap. 11. à princ. tom. 3.*) Sed privatio, & habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum: (*in Prædic. cap. de opposi. tom. 1.*) ergo non est aliquis actus, qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum, & malum.

2. Præterea. Actus humani habent speciem à fine, vel objecto, ut dictum est: (*q. 1. art. 3. & art. 6. buj. quæst.*) Sed omne objectum, & omnis finis habet rationem boni, vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus, vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea. Sicut dictum est, (*art. 1. buj. q.*) actus dicitur bonus, qui habet debitam perfectionem bonitatis; malus, cui aliquid de hoc deficit: Sed necesse est, quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat: ergo necesse est, quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus, vel malus, & nullus indifferens.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in lib. 2. de serm. Domini in monte, (*cap. 18. parum à princ. tom. 4.*) quod *sunt quædam facta media, quæ possunt bono, vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 2. buj. quæst.*) actus omnis habet speciem ab objecto: & actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relata ad principium actuum hu-

humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actus includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem; sicut dare elemosynam indigenti: Si autem includat aliquid, quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem; sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem, quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis; sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi. Et *tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.*

Ad primum ergo dicendum, quod *duplex* est privatio. *Quædam* quæ consistit in privatum esse: Et hæc nihil relinquit, sed totum aufert: ut cæcitas totaliter aufert visum, & tenebræ lucem, & mors vitam. Et inter hanc privationem, & habitum oppositum non potest esse aliquid medium circa proprium susceptibile. Est autem *alia* privatio, quæ consistit in privari: sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis, quæ sit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut simplicius dicit in comment. super lib. Prædicamentorum: (*in cap. de oppos. tom. I.*) quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquid medium inter bonum, & malum.

Ad secundum dicendum, quod omne objectum, vel finis habet aliquam bonitatem, vel malitiam, saltem naturalem: non tamen semper importat bonitatem, vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparisonem ad rationem, ut dictum est: (*in corp. art.*) Et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum, quod non quicquid habet actus, pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciæ non contineatur quicquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie sua malus, nec etiam bonus: Sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus, neque vitiosus est.

ARTICULUS IX.

112

*Utrum aliquis actus sit indifferens secundum
individuum.*

2. dist. 40. art. 5. corp. & 4. d. 26. q. 1. art. 4. corp.
& mal. q. 2. art. 4. & 5.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est, quæ sub se non contineat, vel continere possit aliquod individuum: Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est: (*art. præc.*) ergo videtur, quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea. *Ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis*, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) Sed aliquis habitus est indifferens: dicit enim Philos. in 4. Ethicor. (*cap. 1. à med. tom. 5.*) de quibusdam, sicut de placidis, & prodigis, quod non sunt mali; & tamen constat, quod non sunt boni, cum recedant à virtute; & sic sunt indifferentes secundum habitum: ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea. Bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium: Sed contingit quandoque, quod homo actum, qui ex specie sua est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii, vel virtutis: ergo contingit, aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed Contra est, quod Gregorius dicit in quadam hom. (*quæ est 6. in Evang. in fin.*) *Otiosum verbum est, quod utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret*: Sed verbum otiosum est malum: quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum, aut malum. Pari ergo ratione & quilibet alius actus vel est bonus, vel malus, Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Res-

Respondeo dicendum, quod *contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus, vel malus in individuo consideratus*: Et hoc ideo, quia actus moralis, sicut dictum est, (*art. 3. huj. q.*) non solum habet bonitatem ex objecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia: Sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet, quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali: Si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis: unde habet rationem boni. Necessesse est autem, quod vel ordinetur, vel non ordinetur ad debitum finem. *Unde necesse est, omnem actum hominis à deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse, vel malum.*

Si autem non procedit à ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum, aut pedem) talis actus est proprie loquendo moralis, vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione: Et *sic erit indifferens*, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse *multipliciter*. *Uno modo* sic, quod ex sua specie debeatur ei, quod sit indifferens: Et sic procedit ratio. Sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens. Non enim est aliquod objectum humani actus, quod non possit ordinari vel ad malum, vel ad bonum per finem, vel circumstantiam. *Alio modo* potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie, quod sit bonus, vel malus: unde per aliquid aliud potest fieri bonus, vel malus: Sicut homo non habet ex sua specie, quod sit albus, vel

vel niger; nec tamen habet ex sua specie, quod non sit albus, aut niger. Potest enim albedo, vel nigredo supervenire homini aliunde, quam à principiis speciei.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus dicit, illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus; Et secundum hoc dicit, prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet, nisi sibiipsi: Et similiter de omnibus aliis, qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne, quod est rationi rectæ repugnans. Et secundum hoc omnis individualis actus est bonus, vel malus, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod omnis finis à ratione deliberativa intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem, vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo, qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. Et idem patet in aliis.

ARTICULUS X.

113

Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Sup. art. 5. ad 4. & inf. art. 11. corp. & q. 73. art. 7. cor. & ad 1. & 2. ad 36. a. 5. cor. & 4. d. 16. q. 3. a. 2. q. 3. cor. & d. 41. a. 4. q. 1. cor. & mal. q. 2. a. 6. per tot. & a. 7. & q. 7. a. 4. cor.

AD Decimum sic proceditur. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni, vel mali actus. Species enim actus est ex objecto: Sed circumstantiæ differunt ab objecto: ergo circumstantiæ non dant speciem actus.

2. Præterea. Circumstantiæ comparantur ad actum moralem, sicut accidentia ejus, ut dictum est: (*q. 7. art. 1.*) Sed accidens non constituit speciem: ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Unius rei non sunt plures species: unius

unius autem actus sunt plures circumstantiæ: ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Sed Contra. Locus est circumstantia quædam: Sed locus constituit actum moralem in quadam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium: ergo circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis; ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet. (*art. 5. buj. q.*)

Quia vero natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex qua sumatur differentia specifica, post quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est, quod in rebus naturalibus id, quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum: sed, quolibet dato, potest ulterius procedere. Et ideo quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actus, potest iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actus: Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni: ex hoc enim constituitur in specie furti. Et si consideretur super hoc ratio loci, vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco, vel de tempore, & aliis hujusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi, ut contrariam ordini rationis, puta quod ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro: unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus, qui prius considerabatur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocunque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel pro,
vel

vel contra, oportet, quod circumstantia det speciem actui morali vel bono, vel malo.

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia, secundum quod dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est, (*in corp. art.*) & quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem, sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum, quod non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliqua specie boni, vel mali; cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonantiam, vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actus, quod unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens, quod unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est, (*q. 1. art. 3. ad 3. & art. 7. huj. q. ad 1.*)

ARTICULUS XI.

Utrum omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituat actum moralem in specie boni, vel mali.

Inf. q. 73. art. 7. cor. & 4. d. 16. q. 3. art. 1. q. 3. co. & mal. q. 1. art. 7.

AD Undecimum sic proceditur. Videtur, quod omnis circumstantia pertinens ad bonitatem, vel malitiam det speciem actui. *Bonum enim, & malum* sunt indifferentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentia in bonitate, vel malitia moralis actus, facit differre secundum differentiam specificam, quod est differre secundum speciem. Sed id, quod addit in bonitate, vel malitia actus, facit differre secundum bonitatem, & malitiam: ergo fa-

facit differre secundum speciem: ergo omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia actus, constituit speciem.

2. Præterea. Aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis, vel malitiæ, aut non: Si non, non potest addere in bonitate, vel malitia actus: quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum; & quod non est malum, non potest facere majus malum: Si autem habet in se rationem bonitatis, vel malitiæ, ex hoc ipso habet quandam speciem boni, vel mali: ergo omnis circumstantia augens bonitatem, vel malitiam constituit novam speciem boni, vel mali.

3. Præterea. Secundum Dion. 4. cap. de div. nom. (part. 4. à me. lect. 22.) *Malum causatur ex singulis defectibus*: Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum: ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati. Et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni: sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in numero, pondere, & mensura.

Sed Contra. *Magis, & minus* non diversificant speciem: Sed *magis, & minus* est circumstantia addens in bonitate, vel malitia: ergo non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia, constituit actum moralem in specie boni, vel mali.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. præc.) circumstantia dat speciem boni, vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque, quod circumstantia non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita alia circumstantia, à qua actus moralis habet speciem boni, vel mali: Sicut tollere aliquid in magna quantitate, vel parva, non respicit ordinem rationis in bono, vel malo, nisi præsupposita aliqua alia conditione, per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem; puta hoc quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum in magna, vel parva quantitate non diversificat speciem peccati: Tamen potest aggravare, vel di-

diminuere peccatum. Et similiter est in aliis malis, vel bonis. Unde *non omnis circumstantia addens in bonitate, vel malitia variat speciem moralis actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ intenduntur, & remittuntur, differentia intensionis, & remissionis non diversificat speciem: sicut quod differt in albedine secundum *magis*, & *minus*, non differt secundum speciem coloris. Et similiter quod facit diversitatem in bono, vel malo secundum intensionem, & remissionem, non facit differentiam moralis actus secundum speciem.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actus, quandoque non habet bonitatem, vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actus, ut dictum est: (*in corp.*) Et ideo non dat novam speciem, sed auget bonitatem, vel malitiam, quæ est ex alia conditione actus.

Ad tertium dicendum, quod non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum se ipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud: Et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem, nisi per comparisonem ad aliquid aliud: Et pro tanto licet augeat bonitatem, vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni, vel mali.

Q U Æ S T I O XIX.

De bonitate, & malitia actus interioris voluntatis, in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate actus interioris voluntatis.

Et circa hoc quærentur decem.

Primo. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ob-
jecto.

Secundo. Utrum ex solo obiecto dependeat.

Tertio. Utrum dependeat ex ratione.

Quarto. Utrum dependeat ex lege æterna.

Quin-

Quinto. Utrum ratio errans obliget.

Sexto. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala.

Septimo. Utrum bonitas voluntatis in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

Octavo. Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Nono. Utrum voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

Decimo. Utrum necesse sit, voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in volito, ad hoc quod sit bona.

ARTICULUS I.

II 5

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni; quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*part. 4. lect. 22.*) Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur, quod omnis voluntas esset bona, & nulla esset mala.

2. Præterea. Bonum per prius invenitur in fine. Unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philos. in 6. Ethic. (*cap. 5. à princ. tom. 5.*) *bona actio est finis, licet factio numquam sit finis*: ordinatur enim semper, sicut ad finem, ad aliquid factum: ergo bonitas actus voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea. Unumquodque quale est, tale alterum facit: Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem: moralis ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 5. Ethic. (*cap. 1. in princ. tom. 5.*) quod *justitia est, secundum quam aliqui volunt justa*: & eadem ratione virtus est, secundum quam aliqui volunt bona: Sed bo-

bo-

bona voluntas est, quæ est secundum virtutem: ergo bonitas voluntatis est ex hoc, quod aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum, quod *bonum*, & *malum* sunt per se differentie actus voluntatis. Nam *bonum*, & *malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum*, & *falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentia veri, & falsi, prout dicimus opinionem esse veram, vel falsam. Unde voluntas bona, & mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est. (*q. præc. art. 5.*) Et ideo *bonum*, & *malum* in actibus voluntatis proprie attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni, quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum: & propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum: non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est. (*q. 3. art. 4.*)

Ad tertium dicendum, quod bonum per rationem representatur voluntati ut objectum: & in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, & causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum, & moralium actuum, ut supra dictum est. (*q. 18. art. 5.*)

ARTICULUS II.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affinior est voluntati, quam alteri potentie: Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex suprascriptis patet: (*q. 18. art. 4.*) ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea. Bonitas actus non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est: (*q. 18. art. 3.*) Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis, & malitiæ in actu voluntatis; puta quod aliquis velit quando debet, & ubi debet, & quantum debet, & quomodo debet, vel prout debet: ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3. Præterea. Ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est: (*q. 6. art. 8.*) Sed hoc non esset, nisi bonitas, & malitia voluntatis à circumstantiis dependeret: ergo bonitas, & malitia voluntatis dependet ex circumstantiis, & non à solo objecto.

Sed Contra. Ex circumstantiis, in quantum hujusmodi; actus non habet speciem, ut supra dictum est: (*q. 18. art. 10 ad 2.*) Sed *bonum*, & *malum* sunt specificæ differentiæ actus voluntatis, ut dictum est. (*q. 18. art. 15.*) ergo bonitas, & malitia voluntatis non dependet ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere quanto aliquid est prius, tanto est simplicius, & in paucioribus consistens: sicut prima corpora sunt simplicia. Et ideo invenimus, quod ea, quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, & in uno consistent. Principium autem bonitatis, & malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis. Et ideo *bonitas*, & *malitia voluntatis secundum aliquid unum attenditur*: aliorum vero actuum bonitas, & malitia potest secundum diversa attendi.

Illud autem unum, quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se: quia omne, quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se, sicut ad principium. *Et ideo bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet, quod per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, & non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actus.*

Ad primum ergo dicendum, quod finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis, non differt bonitas, quæ

quæ est ex objecto, à bonitate, quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium, nisi forte per accidens, prout finis dependet ex fine, & voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur, quod *aliquis vult ali-quod bonum, quando non debet*, potest intelligi *dup-liciter*. *Uno modo* ita quod ista circumstantia referatur ad volitum; Et sic voluntas non est boni; quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. *Alio modo* ita, quod referatur ad actum volendi: Et sic impossibile est, quod aliquis velit bonum, quando non debet; quia semper homo debet velle bonum: Nisi forte per accidens, inquantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum: Et tunc non incidit malum ex eo quod aliquis vult illud bonum; sed ex eo quod non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quod circumstantiæ se tenent ex parte voliti, inquantum scilicet ignorat circumstantias actus, quem vult.

ARTICULUS III.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.

Inf. q. 21. art. 1. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori: Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem, ut ex supradictis patet. (*q. 8. art. 1. & q. 9. art. 1.*) ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

2. Præterea. Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 2. tom. 5.*) quod *bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto*: appetitus autem rectus est voluntas bona: ergo bonitas rationis practicæ magis

gis dependet à bonitate voluntatis, quam è converso.

3. Præterea. Movens non dependet ab eo, quod movetur, sed è converso: Voluntas autem movet rationem, & alias vires, ut supra dictum est: (*q. 9. art. 1.*) ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

Sed Contra est, quod Hilar. dicit in 10. de Trinit. (*in princ. lib.*) *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur.* Sed bonitas voluntatis consistit in hoc, quod non sit immoderata: ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc, quod sit subjecta rationi.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 1. & 2. huj. q.*) bonitas voluntatis proprie ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis proportionatum ei: Bonum autem sensibile, vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo: quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit: Appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo *bonitas voluntatis dependet à ratione eo modo, quo dependet ab objecto.*

Ad primum ergo dicendum, quod bonum sub ratione boni, idest appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem, quam ad rationem: Sed tamen per prius pertinet ad rationem sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione appetibilis: quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quod est consiliativus, & ratiocinativus eorum, quæ sunt ad finem: sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti: Sed tamen & ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quodammodo

do movet rationem : & ratio alio modo movet voluntatem , ex parte scilicet objecti , ut supra dictum est. (q. 9. art. 1.)

ARTICULUS IV.

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æterna.

Inf. q. 21. art. 1. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat à lege æterna. Unius enim una est regula , & mensura. Sed regula humanæ voluntatis , ex qua ejus bonitas dependet , est ratio recta : ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æterna.

2. Præterea. *Mensura est homogenea mensurato*, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 4. tom. 3.) Sed lex æterna non est homogenea voluntati humanæ : ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ , ut ab ea bonitas ejus dependeat.

3. Præterea. *Mensura debet esse certissima* : Sed lex æterna est nobis ignota : ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura , ut ab ea bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed Contra est , quod August. dicit 22. cont. Faust. (cap. 27. in princ. tom. 6.) quod *peccatum est dictum, factum, vel concupitum aliquid contra æternam legem* : Sed malitia voluntatis est radix peccati : ergo cum malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æterna.

Respondeo dicendum, quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet à causa prima , quam à causa secunda : quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ : Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ , ex qua ejus bonitas mensuretur , habet ex lege æterna , quæ est ratio divina. Unde in Psal. 4. dicitur : *Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* : Quasi diceret : *Lumen rationis, quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere*

bona, & nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui, idest à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quam à ratione humana; & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum, quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub alia ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod mensura proxima est homogenea mensurato, non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum, quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aliquanquam vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur, ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V.

119

Utrum voluntas discordans à ratione errante sit mala.

2. d. 39. q. 3. art. 2. cor. & art. 3. per tot. & 4. d. 9. art. 3. q. 2. ad 2. & ver. q. 17. art. 4. & mal. q. 2. art. 2. ad 8. & quol. 3. art. 27. & quol. 8. art. 13. & 15. & quol. 9. art. 15. cor. & Rom. 14. l. 2. & l. 3. fin. & Gal. 5.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum derivatur à lege æterna, ut dictum est (art. præc.) Sed ratio errans non derivatur à lege æterna; ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ: non est ergo voluntas mala, si discordat à ratione errante.

2. Præterea. Secundum Aug. (ser. 6. de verb. Dom. cap. 8. tom. 10.) *Inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris: sicut si Proconsul jubeat aliquid, quod Imperator*

ror prohibet : Sed ratio errans quandoque proponit aliquid , quod est contra præceptum superioris , scilicet Dei , cujus est summa potestas : ergo dictamen rationis errantis non obligat : non est ergo voluntas mala , si discordet à ratione errante.

3. Præterea. Omnis voluntas mala reducit ad aliquam speciem malitiæ : Sed voluntas discordans à ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ : puta si ratio errans errat in hoc , quod dicat esse fornicandum , voluntas ejus , qui fornicari non vult , ad nullam malitiam reduci potest : ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

Sed Contra. Sicut in primo dictum est , (*q. 79. art. 13.*) Conscientia nihil aliud est , quam applicatio scientiæ ad aliquem actum : Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam : Sed omnis talis voluntas est mala. Dicitur enim Rom. 14. *Omne quod non est ex fide , peccatum est* , idest , *omne quod est contra conscientiam* : ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

Respondeo dicendum , quod cum conscientia sit quodammodo dictamen rationis ; est enim quædam applicatio scientiæ ad actum , ut in primo dictum est ; (*loc. sup. cit.*) idem est quærere : *Utrum voluntas discordans à ratione errante sit mala* , quod quærere : *Utrum conscientia errans obliget.*

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. *Quidam* enim sunt boni ex genere : *Quidam* sunt indifferentes : *Quidam* sunt mali ex genere. Dicunt ergo , quod si ratio , vel conscientia dicat aliquid esse faciendum , quod sit bonum ex suo genere , non est ibi error : Similiter si dicat aliquid non esse faciendum , quod est malum ex suo genere. Eadem enim ratione præcipiuntur bona , qua prohibentur mala. Sed si ratio , vel conscientia dicat alicui , quod illa , quæ sunt secundum se mala , homo tenetur facere ex præcepto ; vel quod illa , quæ sunt secundum se bona , sint prohibita , erit ratio , vel conscientia errans : Et similiter si ratio , vel conscientia dicat alicui , quod id ,

quod est secundum se indifferentis , ut levare festucam de terra, sit prohibitum , vel præceptum , erit ratio, vel conscientia errans.

Dicunt ergo , quod ratio , vel conscientia errans circa indifferentia , sive præcipiendo , sive prohibendo , obligat , ita quod voluntas discordans à tali ratione errante erit mala , & peccatum : Sed ratio , vel conscientia errans præcipiendo ea , quæ sunt per se mala , vel prohibendo ea , quæ sunt per se bona , & necessaria ad salutem , non obligat. Unde in talibus voluntas discordans à ratione , vel conscientia errante non est mala

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione , vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas , vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum , vel malum ad faciendum , vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id , quod proponitur à ratione , ut dictum est , (*quæst. 8. art. 1.*) ex quo aliquid proponitur à ratione , ut malum , voluntas , dum in illud fertur , accipit rationem mali: Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis , vel malis. Non solum enim id quod est indifferentis , potest accipere rationem boni, vel mali per accidens : sed etiam id quod est bonum, potest accipere rationem mali , vel illud quod est malum , rationem boni , propter apprehensionem rationis. Puta abstinere à fornicatione , bonum quoddam est : tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante , fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala : quia vult malum , non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum , & necessarium ad salutem ; sed voluntas non fertur in hoc , nisi secundum quod à ratione proponitur. Unde si à ratione proponatur ut malum , voluntas feretur in hoc ut malum ; non quia illud

illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideo Philosophus dicit in 7. Ethic. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) quod per se loquendo incontinens est, qui non sequitur rationem rectam; per accidens autem, qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum, quod simpliciter omnis voluntas discordans à ratione, sive recta, sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum, quod iudicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, & per consequens ut à Deo derivatum, à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum, quod verbum Augustini habet locum, quando cognoscitur, quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis: Sed si aliquis crederet, quod præceptum Proconsulis esset præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret, quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi: sed tunc ratio non totaliter esset errans: Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, & Dei præceptum.

Ad tertium dicendum, quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali: puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquid huiusmodi. Et tunc ad talem speciem malitiæ reducitur talis mala voluntas.

Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.

Sup. art. 5. & locis ibi inductis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione tendit in id, quod ratio iudicat malum; ita voluntas concordans rationi tendit in id, quod ratio iudicat bonum: Sed voluntas discordans à ratione etiam errante est mala: ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea. Voluntas concordans præcepto Dei, & legi æternæ semper est bona: Sed lex æterna, & præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis: ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea. Voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur, quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala: & sic talis homo erit perplexus, & ex necessitate peccabit, quod est inconveniens: ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed Contra. Voluntas occidentium Apostolos erat mala: sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan. 16. *Venit hora, ut omnis, qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo: ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.*

Respondeo dicendum, quod sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione, qua quæritur: *Utrum conscientia erronea liget*: ita ista quæstio eadem est cum illa, qua quæritur: *Utrum conscientia erronea excuset.*

Hæc autem quæstio dependet ab eo, quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, (*quæst. 6. art. 8.*) quod ignorantia quandoque causat

sat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum, & malum morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet, (*art. 2. hujus quæst.*) manifestum est, quod illa ignorantia, quæ causat involuntarium, tollit rationem boni, & mali moralis, non autem illa, quæ involuntarium non causat. Dicitur est etiam supra, (*quæst. 6. art. 8.*) quod ignorantia, quæ est aliquo modo volita, sive directe, sive indirecte, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam actus voluntatis fertur: indirecte autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire, quod scire tenetur, ut supra dictum est. (*ibid.*)

Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis, vel conscientiæ non excusat, quin voluntas concordans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala: Si autem sit error, qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiæ absque omni negligentia, tunc talis error rationis, vel conscientiæ excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala: puta, si ratio errans dicat, quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala: eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur: Si autem ratio erret in hoc quod credat, aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, & ea petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus, ut non sit mala: quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat, & involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dion. dicit in 4. cap. de div. nom. (*p. 4. lect. 22.*) *Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus.* Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum: Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur, quod utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum, quod lex æterna errare non potest: sed ratio humana potest errare: Et ideo voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi: ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur: Sicut supposito quod aliquis quærat inanem gloriam, sive propter inanem gloriam faciat, quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit: Nec tamen est perplexus; quia potest intentionem malam dimittere: Et similiter, supposito errore rationis, vel conscientie, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est, quod sequatur malum in voluntate: Nec tamen est homo perplexus: quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis, & voluntaria.

ARTICULUS VII.

121

Utrum voluntatis bonitas in his, quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.

2. d. 38. art. 4. ad 4. & art. 5. cor. & dist. 40. art. 1. & in expo. li.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dicitur enim supra, (art. 2. huj. q.) quod bonitas voluntatis dependet ex solo objecto: Sed in his, quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, & aliud finis intentus: ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea. Velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam: Sed hoc potest referri ad malum finem, sc. ad finem inanis gloriæ, vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda: ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea. Bonum, & malum sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia vo-

lun-

luntatis non dependet à malitia finis intenti : qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum : ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed Contra est, quod August. dicit 9. Confessionum, (*forte ex cap. 3. ubi intentionem Verecundi baptismatis suscipiendi laudat, & addit: Retribues illi, Domine, &c. tom. 2.*) quod *intentio remuneratur à Deo* : Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum : ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum, quod intentio *dupliciter* se potest habere ad voluntatem. *Uno modo*, ut præcedens : *alio modo*, ut consequens.

Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis ; & tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti : puta cum aliquis vult jejunare propter Deum : habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso, quod fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est, (*art. 1. & 2. huj. q.*) *necesse est, quod dependeat ex intentione finis.*

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti : puta si aliquis vellet aliquid facere, & postea referat illud in Deum : Et *tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi. Qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id, quod de se est bonum sub ratione mali : & ideo, prout est volitum ab ipso, est malum : unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona:

na: & per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis, qui iteratur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc. ad 1.*) *malum contingit ex singularibus defectibus: bonum autem ex tota, & integra causa.* Unde, sive voluntas sit ejus, quod est secundum se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: Sed ad hoc quod sit voluntas boni, requiritur, quod sit boni sub ratione boni, idest quod velit bonum, & propter bonum.

ARTICULUS VIII.

122

Utrum quantitas bonitatis, vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni, vel mali in intentione.

Sup. art. 7. ad 2. & mal. q. 2. art. 2. ad 7.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur, quod quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione. Quia super illud Matth. 12. *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Gloss. (*interlinearis*) *Tantum boni quis facit, quantum intendit*: Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est: (*art. præc.*) ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

2. Præterea. Augmentata causa augmentatur effectus: Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis: ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea. In malis quantum aliquis intendit, tantum peccat: si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii: ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed Contra. Potest esse intentio bona, & voluntas mala: ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, & voluntas minus bona.

Res-

Respondeo dicendum, quod circa actum, & intentionem finis *duplex* quantitas potest considerari. *Una* ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit. *Alia* ex intensione actus, quia intense vult, vel agit, quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est, quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris contingere potest *dupliciter.* *Uno modo,* quia objectum, quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi: sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. *Alio modo* propter impedimenta, quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostra removere: puta aliquis intendit ire usque Romam, & occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis non est nisi uno modo: quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento. Et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum sc. est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem; in quantum sc. voluntas vult aliquod bonum magnum, ut finem; licet illud, per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si vero consideretur quantitas intentionis, & actus secundum intensionem utriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorem, & exteriorem voluntatis: quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet: (q. 12. art. 4.) licet materialiter intentione recta existente intensa, possit esse actus interior, vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem: Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle

velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris, vel exterioris potest referri ad intentionem, ut objectum: puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari; & tamen non propter hoc intense vult, vel operatur: quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas actus interioris, vel exterioris, ut dictum est. (*hic supra*) Et inde est, quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur: quia quantitas meriti consistit in intensione actus, ut infra dicitur. (*q. 114. art. 4.*)

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipue considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (*ord. ex Rabano*) dicit ibidem, quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus iudicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est, (*in corp. art.*) redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum, quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis: unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis. Et ideo etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est. (*in resp. ad 2.*)

ARTICULUS IX.

123

Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.

1. d. 48. art. 1. & ver. q. 23. art. 7. cor.

AD Nonum sic proceditur. Videtur, quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa. 55. *Sicut exaltantur cæli à terra, ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, & cogitationes meæ à cogitationibus vestris*. Si ergo ad

bo-

bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur, quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea. Sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divina, ita scientia nostra derivatur à scientia divina: Sed non requiritur ad scientiam nostram, quod sit conformis scientiæ divinæ: multa enim Deus scit, quæ nos ignoramus: ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea. Voluntas est actionis principium: Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ: ergo non requiritur, quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed Contra est, quod dicitur Matth. 26. *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*: Quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, & ad Deum dirigi*, ut Aug. dicit in Enchir. (*implic. ex cap. 106. tom. 3. sed express. in Psal. 32. conc. 1. super illud, Rectos decet collaudatio, tom. 8.*) Rectitudo autem voluntatis est bonitas: ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 7. huj. q.*) bonitas voluntatis dependet ex intentione finis: Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est. (*q. 1. art. 8.*) *Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum.*

Hoc autem bonum primo quidem & per se comparatur ad voluntatem divinam, ut objectum proprium ejus: illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura, & ratio omnium, quæ sunt illius generis: Unumquodque autem rectum, & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram: ergo *ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quid conformetur voluntati divinæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem: Et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum. Et actio hominis actioni divi-

næ,

næ, in quantum est agenti conveniens: Et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad Secundum, & ad Tertium argumentum.

ARTICULUS X.

Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in voluto, ad hoc quod sit bona.

*Inf. q. 39. art. 2. ad 3. & 2. 2. q. 104. art. 4. ad 3.
& 1. d. 48. art. 3. & 4. & ver. q. 23. art. 7.
& 8. & opus. 9. q. 87.*

AD Decimum sic proceditur. Videtur, quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in voluto. Non enim possumus velle, quod ignoramus: bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis: ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in voluto.

2. Præterea. Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in voluto, sequeretur, quod homo teneretur velle suam damnationem: quod est inconveniens.

3. Præterea. Nullus tenetur velle aliquid, quod est contra pietatem: Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem; puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset: ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in voluto.

Sed Contra est, quia super illud Psal. 32. *Rectos decet collaudatio*, dicit Glos. (*ord. ex Aug. tom. 8.*) *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult*: Sed quilibet tenetur habere rectum cor: ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

Præterea. Forma voluntatis est ex objecto, sicut & cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare

voluntatem suam voluntati divinæ, requiritur, † *al. sequitur* † quod teneatur conformare in voluto.

Præterea. Repugnantia voluntatum consistit in hoc, quod homines diversa volunt: Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam voluntatem: ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in voluto, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, (*art. 5. huj. q.*) voluntas fertur in suum obiectum, secundum quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum: & secundum aliam rationem non bonum. Et ideo si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona: & voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam boni: Sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est: voluntas autem alterius, puta uxoris, vel filii, qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis, vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc & voluntas fertur in bonum communius: sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia, & ideo vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem: Uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; & secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id, quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor, & gubernator. Unde quicquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem: aut è converso, ut dic-

dictum est. (*hic supr.*) Et ideo contingit, quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem: aut è converso. Et inde est etiam, quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse, vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune, sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud, quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet, quod illud particulare bonum sit volitum materialiter; bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

*Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter: tenetur enim velle bonum divinum, & commune: sed non materialiter, ratione jam dicta. (*hic supr.*)*

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ: quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo: secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causa efficientis: quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo, sicut à causa effectiva. Unde consuevit dici, quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc, quod Deus vult eum velle.

Est & alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult: Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod volitum divinum,

num, secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim, quod Deus quicquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo quicumque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit: Et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis, quæ volent, ordinem eorum ad id, quod Deus circa hoc vult: Et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum, quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, in quantum est mors: quia ipse *vult omnes homines salvos fieri*: Sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia, quod homo velit justitiam Dei, & ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad Tertium.

Ad primum vero, quod iam contrarium objiciebatur, dicendum, quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam: quia voluntas principaliter fertur in finem, quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum, quod species, & forma actus magis attenditur secundum rationem objecti, quam secundum id, quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum, quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem: Sed si sub una ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum. Quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

De bonitate, & malitia exteriorum actuum humanorum, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia quantum ad exteriores actus.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum bonitas, & malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

Secundo. Utrum tota bonitas, vel malitia actus exterioris dependeat ex bonitate voluntatis.

Tertio. Utrum sit eadem bonitas, & malitia interioris, & exterioris actus.

Quarto. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Quinto. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad actum exteriorem.

Sexto. Utrum idem actus exterior possit esse bonus, & malus.

ARTICULUS I.

125

Utrum bonitas, vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum, & malum per prius consistat in actu exteriori, quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est: (q. 19. art. 1. & 2.) Sed actus exterior est objectum interioris actus voluntatis: dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam: ergo bonum, & malum per prius est in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

2. Præterea. Bonum per prius convenit fini; quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem: actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est: (q. 1. art. 1. ad 2.) actus autem alterius potentiæ potest esse finis: ergo per prius

prius consistit bonum in actu potentiae alterius, quam in actu voluntatis.

3. Præterea. Actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est. (*quæst. 18. art. 6.*) Sed id, quod est formale, est posterius: nam forma advenit materiæ: ergo per prius est *bonum*, & *malum* in actu exteriori, quam in actu voluntatis.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. *Retractionum*, (*cap. 9. parum à med. tom. 1.*) quod *voluntas est, qua peccatur, & recte vivitur: ergo bonum, & malum morale per prius consistit in voluntate.*

Respondeo dicendum, quod aliqui actus exteriores possunt dici boni, vel mali *dupliciter. Uno modo* secundum genus suum, & secundum circumstantias in ipsis consideratas: sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. *Alio modo* dicitur aliquid esse bonum, vel malum ex ordine ad finem: sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est, quod *ista ratio boni, vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem.*

Bonitas autem, vel malitia, quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam, & debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actus, secundum quod est in ordinatione, & apprehensione rationis, prior est, quam bonitas actus voluntatis: Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum, & ordinatum per rationem; Et sic est prius bonum, quam actus voluntatis: In quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod finis est prior in-

intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum, quod forma, secundum quod est recepta in materia, est posterior via generationis, quam materia, licet sit prior natura: Sed secundum quod est in causa agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exterioriorem, sicut causa efficiens. Unde bonitas actus voluntatis est forma exterioris actus: sicut in causa agente existens.

ARTICULUS II.

126

Utrum tota bonitas, & malitia exterioris actus dependeat ex bonitate, & malitia voluntatis.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod tota bonitas, & malitia actus exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos*: Per arborem autem intelligitur voluntas, & per fructum opus, secundum Gloss. (*ord. Aug. l. 1. cont. Julian. cap. 8. ante med. tom. 7.*) ergo non potest esse, quod voluntas interior sit bona, & actus exterior sit malus: aut è converso.

2. Præterea. Aug. dicit in lib. 1. Retractionum, (*cap. 9. tom. 1.*) quod non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu: Et ideo tota bonitas, vel malitia exterioris actus ex voluntate dependet.

3. Præterea. Bonum, & malum, de quo nunc loquimur, sunt differentie moralis actus: Differentie autem per se dividunt genus, secundum Philosophum in 7. Metaph. (*tex. 43. tom. 3.*) Cum igitur actus sit moralis ex eo quod est voluntarius, videtur, quod bonum, & malum accipiatur in actu solum ex parte voluntatis.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. contra mendacium, (*cap. 7. parum ante med. tom. 4.*) quod *quædam sunt, quæ nullo quasi bono fine, aut bona voluntate possunt bene fieri.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est
(art.

(*art. præc.*) in exteriori actu potest considerari *duplex* bonitas, vel malitia: *Una* secundum debitam materiam, & circumstantias: *Alia* secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem, quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate: Illa autem, quæ est ex debita materia, vel circumstantiis, dependet ex ratione. Et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quod in ipsam fertur.

Est autem considerandum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 6. ad 1.*) ad hoc quod aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quod sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona & ex objecto proprio, & ex fine, consequens est, actum exteriorem esse bonum. *Sed non sufficit ad hoc quod actus exterior sit bonus, bonitas ¶ al. bonitate ¶ voluntatis, quæ est ex intentione finis: Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu voluto, consequens est, actum exteriorem esse malum.*

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda, secundum quod habet bonitatem ex actu voluto, & ex fine intento.

Ad secundum dicendum, quod non solum aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum, quod *voluntarium* dicitur non solum actus interior voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate procedunt, & ratione: Et ideo circa utrosque actus potest esse differentia *boni, & mali.*

ARTICULUS III.

*Utrum bonitas, & malitia sit eadem exterioris,
& interioris actus.*

Inf. art. 4. ad 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod non eadem sit bonitas, vel malitia actus interioris voluntatis, & exterioris actus. Actus enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva, vel appetitiva: actus autem exterioris principium est potentia exequens motum: Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus: Actus autem est subjectum bonitatis, vel malitiæ: Non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis: ergo non potest esse eadem bonitas interioris & exterioris actus.

2. Præterea. Virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2. Eth. (cap. 6. in princ. tom. 5.) Sed alia est virtus intellectualis in potentia imperante, & alia virtus moralis in potentia imperata, ut patet in princ. 2. Eth. (cap. 1. tom. 5.) ergo alia est bonitas actus interioris, quæ est potentiæ imperantis: & alia est bonitas actus exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea. Causa, & effectus idem esse non possunt: nihil enim est causa sui ipsius: Sed bonitas actus interioris est causa bonitatis actus exterioris, aut è converso, ut dictum est: (art. 1. & 2. huj. q.) ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed Contra est, quod supra ostensum est, (q. 18. art. 6.) quod actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem: ex formali autem, & materiali fit unum: ergo est una bonitas actus interioris, & exterioris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 17. art. 4. & q. 18. art. 6. ad 3.) actus interior voluntatis, & actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque, actum, qui est unus subjecto, ha-
be-

bere plures rationes bonitatis, vel malitiæ, & quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum, quod *quandoque est eadem bonitas, vel malitia interioris actus & exterioris, quandoque alia, & alia.*

Sicut enim dictum est, (*q. 18. art. 6.*) prædictæ duæ bonitates, vel malitiæ, scilicet interioris, & exterioris actus, adinvicem ordinantur. Contingit autem in his, quæ ad aliud ordinantur, quod aliquid est bonum ex hoc solum quod ad aliud ordinatur: sicut portio amara ex hoc solo est bona, quod est sanativa: unde non est alia bonitas sanitatis, & potionis, sed una & eadem. Quandoque vero illud, quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum: sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis, præter hoc quod est sanativa.

Sic ergo dicendum, quod *quando actus exterior est bonus, vel malus solum ex ordine ad finem, tunc est omnino eadem bonitas, & malitia actus voluntatis, quæ per se respicit finem, & actus exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis: Cum autem actus exterior habet bonitatem, vel malitiam secundum se; scilicet secundum materiam, vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actus est una, & bonitas voluntatis quæ est ex fine, est alia: Ita tamen, quod bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem; & bonitas materiæ, & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est. (art. 1. buj. q.)*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat, quod actus interior, & exterior sunt diversi secundum *genus naturæ*: sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum *in genere moris*, ut supra dictum est. (*q. 17. art. 4.*)

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 12. parum à princ. tom. 5.*) virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines: prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem, quam bonitatem,

virtutis, secundum quod bonitas rationis participatur in qualibet virtute.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquid ex uno derivatur in alterum, sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est, quod est in utroque: sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam, vel proportionem, tunc est tantum unum numero: sicut à sano, quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam, & urinam: nec alia sanitas est medicinæ, & urinæ, quam sanitas animalis, quam medicina facit, & urina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris, & è converso; scilicet secundum ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV.

128

Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate, vel malitia supra actum interiorem.

Inf. q. 24. a. 3. cor. & 2. 2. q. 76. a. 4. ad 2. & 2. d. 4. a. 3. & mal. q. 2. a. 2. ad 8.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod exterior actus non addat in bonitate, vel malitia supra actum interiorem. Dicit enim Chrysostomus super Matth. (*hom. 19. parum à princ.*) *Voluntas est, quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo*: Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodo judicet; sed propter alios, ut omnes intelligant, quia justus est Deus: sed *malum*, vel *bonum* magis est æstimandum secundum iudicium Dei, quam secundum iudicium hominum: ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem, vel malitiam super actum interiorem.

2. Præterea. Una & eadem est bonitas interioris, & exterioris actus, ut dictum est: (*art. præc.*) Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum: er-

go actus exterior non addit in bonitate, vel malitia super actum interiorem.

3. Præterea. Tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam; quia tota derivatur à bonitate divina: Sed bonitas actus exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actus interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est: (*art. præc.*) non ergo unum eorum addit in bonitate, vel malitia super alterum.

Sed Contra. Omne agens intendit consequi bonum, & vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate, vel malitia, frustra qui habet bonam voluntatem, vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod *si loquamur de bonitate exterioris actus, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem.*

Nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Uno modo secundum numerum: puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, & tunc quidem non facit, postmodum autem vult, & facit, duplicatur actus voluntatis; & sic fit duplex bonum, vel duplex malum. *Alio modo* quantum ad extensionem: puta cum aliquis vult facere aliquid bono fine, vel malo, & propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat; manifestum est, quod hujusmodi voluntas est diuturnior in bono, vel malo: & secundum hoc est pejor, vel melior. *Tertio* secundum intensionem: sunt enim quidam actus exteriores, qui in quantum sunt delectabiles, vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem, vel remittere. Constat autem, quod quanto voluntas intensius tendit in bonum, vel malum, tanto est melior, vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actus exterioris, quam habet secundum materiam, & debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus, & finis: Et hoc modo addit ad bonitatem, vel ma-

litiã voluntatis: quia omnis inclinatio, vel motus perficitur in hoc, quod consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas, nisi sit talis, quæ opportunitate data operetur: Si vero possibilitas desit, voluntate existente perfecta, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam, vel præmium in operando bonum, aut malum: ita non tollit aliquid de præmio, vel de pœna, si homo involuntarie simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata, & non cessatur ab actu, nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate actus exterioris, quam habet à bonitate finis: Sed bonitas actus exterioris, quam habet à materia, & circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis, quæ est ex fine; non autem alia à bonitate voluntatis, quam habet ex ipso actu voluto; sed comparatur ad ipsam, ut ratio, & causa ejus, sicut supra dictum est. (*art. 1. buj. q.*)

Et per hoc etiam patet solutio ad Tertium.

ARTICULUS V.

129

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

*Inf. quæst. 73. art. 8. & mal. quæst. 1. art. 3. ad 15.
& quæst. 3. art. 10. ad 5.*

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus. Effectus enim virtute præexistit in causa: sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas: ergo virtute præexistunt in actibus: Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum, vel malum: nam virtus est, quæ *bonum facit habentem*,
ut

ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 6. in princ. tom. 5.*) ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

2. Præterea. Bona, quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione Doctoris: Sed hujusmodi bona redundant ad meritum Prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philip-pens. 4. *Fratres mei charissimi, & desideratissimi, gaudium meum, & corona mea:* ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem, vel malitiam actus.

3. Præterea. Pœna non additur, nisi crescente culpa: unde dicitur Deuter. 25. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam. Dicitur enim Exod. 21. *quod si bos fuerit cornupeta ab heri, & nudius tertius, & contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum, aut mulierem, & bos lapidibus obruetur, & dominum illius occident:* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus: ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

4. Præterea. Si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo, vel sententiam dando, & mors non sequatur, non contrahitur irregularitas: contraheretur autem, si mors sequeretur: ergo eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Sed Contra. Eventus sequens non facit actum malum, qui erat bonus, nec bonum, qui erat malus: puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei, qui eleemosynam facit: & similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille, qui fecit: ergo eventus sequens non addit ad bonitatem, vel malitiam actus.

Respondeo dicendum, quod eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. *Si est præcogitatus, manifestum est, quod addit ad bonitatem, vel malitiam actus.* Cum enim aliquis cogitat, quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus,

tunc distinguendum est: Quia *si per se sequitur ex tali actu*, & *ut in pluribus*, secundum hoc *eventus sequens addit ad bonitatem, vel malitiam actus*. Manifestum est enim, meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; & pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si vero per accidens, & *ut in paucioribus*, tunc *eventus sequens non addit ad bonitatem, vel ad malitiam actus*. Non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum, quod bona, quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione Doctoris, sicut effectus per se. Unde redundat ad præmium Prædicatoris, & præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum, quod eventus ille, pro quo illa poena infligenda mandatur, & per se sequitur ex tali causa, & iterum ponitur ut præcogitatus; & ideo imputatur ad poenam.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si irregularitas sequeretur culpam: Non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS VI.

130

*Utrum idem actus exterior possit esse bonus,
& malus.*

*Inf. q. 72. art. 6. co. & 2. 2. q. 99. art. 2. ad 2. &
art. 3. ad 2. & 2. d. 40. art. 4. & mal. q. 2.
a. 4. & v. q. 1. a. 4. co. & q. 2. a. 3. co.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod unus actus possit esse bonus, & malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in 5. Physic. (text. 39. & 40. tom. 2.) Sed unus motus continuus potest esse bonus, & malus: puta si aliquis continue ad

ad Ecclesiam vadens primo quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire: ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

2. Præterea. Secundum Philosophum in 3. *Physic.* (*text. 20. & 21. tom. 2.*) *actio, & passio sunt unus actus*: sed potest esse passio bona, sicut Christi; & actio mala, sicut Judæorum: ergo unus actus potest esse bonus, & malus.

3. Præterea. Cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini; sicut actio instrumenti est actio artificis: Sed potest contingere, quod actio servi procedat ex bona voluntate domini, & sic sit bona; & ex voluntate mala servi, & sic sit mala: ergo idem actus potest esse bonus, & malus.

Sed Contra. Contraria non possunt esse in eodem: sed *bonum, & malum* sunt contraria: ergo unus actus non potest esse bonus, & malus.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse unum, secundum quod est in uno genere, & esse multiplex, secundum quod refertur ad aliud genus: sicut superficies continua est una, secundum quod consideratur in genere quantitatis: tamen est multiplex, secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba, & partim nigra. *Et secundum hoc nihil prohibet, aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris: sicut & è converso, ut dictum est. (art. 3. huj. q.)* Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ: potest tamen contingere, quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium.

Si ergo accipiatur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est, quod sit bonus, & malus bonitate, & malitia morali: si tamen sit unus unitate naturæ, & non unitate moris, potest esse bonus, & malus.

Ad primum ergo dicendum, quod ille motus continuus, qui procedit ex diversa intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum, quod actio, & passio pertinent ad genus moris, in quantum habent rationem voluntarii. Et ideo, secundum quod diversa voluntate dicuntur voluntaria, secundum hoc sunt duo moraliter; & potest ex una parte inesse *bonum*, & ex alia *malum*.

Ad tertium dicendum, quod actus servi, in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum in quantum procedit ex mandato domini: unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

De his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de his, quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis, vel malitiæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Secundo. Utrum habeat rationem laudabilis, vel culpabilis.

Tertio. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti.

Quarto. Utrum habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS I.

131

Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.

Mal. q. 2. art. 2. ad 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, non habeat rationem rectitudinis, vel peccati. Peccata enim sunt monstra in natura, ut dicitur in 2. Phy-

Physic. (*text. 82. tom. 2.*) Monstra autem non sunt actus, sed sunt quædam res generatæ præter ordinem naturæ: Ea autem, quæ sunt secundum artem, & rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur: ergo actus ex hoc quod est inordinatus, & malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea. Peccatum, ut dicitur in 2. Physic. (*loc. cit.*) accidit in natura, & arte, cum non pervenitur ad finem intentum à natura, vel arte: Sed bonitas, vel malitia actus humani maxime consistit in intentione finis, & ejus prosecutione, ergo videtur, quod malitia actus non inducat rationem peccati.

3. Præterea. Si malitia actus induceret rationem peccati, sequeretur, quod ubicunque esset *malum*, ibi esset peccatum: Hoc autem est falsum: nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed Contra. Bonitas actus humani, ut supra ostensum est, (*q. 19. art. 4.*) principaliter dependet à lege æterna; & per consequens malitia ejus in hoc consistit, quod discordat à lege æterna: Sed hoc facit rationem peccati. Dicit enim August. 22. cont. Faust. (*cap. 27. in princ. tom. 6.*) quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: ergo actus humanus ex hoc quod est malus, habet rationem peccati.

Respondeo dicendum, quod *malum* in plus est, quam peccatum; sicut & *bonum* in plus est, quam *rectum*. Quælibet enim privatio boni in quocunque constituit rationem mali: sed peccatum proprie consistit in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illud.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur. Quæ quidem regula in his, quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinatur in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu: quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem: Quando autem à rectitudi-

ne tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his vero, quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æterna. Quodcumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis, & legis æternæ, tunc actus est rectus: quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, (q. 19. art. 3. & 4.) quod omnis actus voluntarius est malus per hoc, quod recedit ab ordine rationis, & legis æternæ: & omnis actus bonus concordat rationi, & legi æternæ. Unde sequitur, *quod actus humanus, ex hoc quod est bonus, vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.*

Ad primum ergo dicendum, quod monstra dicuntur esse peccata, in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est finis, sc. *ultimus*, & *propinquus*. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit à quocumque fine proximo: operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit, & consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsa intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis, & peccati.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque ordinatur ad finem per actum suum: & ideo ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, proprie consistit in actu: sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est, (*quæst. 48. art. 5. ad 4. & art. 6. ad 3.*)

ARTICULUS II.

*Utrum actus humanus, in quantum est bonus,
vel malus, habeat rationem laudabilis,
vel culpabilis.*

3. d. 24. a. 1. q. 2. cor. & 4. d. 16. q. 3. a. 2. q. 1. ad 1.
& q. 6. a. 2. ad 3. & mal. q. 2. a. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, non habeat rationem laudabilis, vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his, quæ aguntur à natura, ut dicitur in 2. Physic. (*text. 82. tom. 2.*) sed tamen ea, quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia, nec culpabilia, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) ergo actus humanus ex hoc quod est malus, vel peccatum, non habet rationem culpæ; & per consequens nec ex hoc quod est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea. Sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita & in actibus artis; quia, ut dicitur in 2. Physic. (*text. 82. tom. 2.*) peccat Grammaticus non recte scribens, & Medicus non recte dans potionem. Sed non culpatur artifex ex hoc, quod aliquid malum facit; quia ad industriam artificis pertinet, quod possit & bonum opus facere, & malum, cum voluerit: ergo videtur, quod etiam actus moralis ex hoc quod est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea. Dionys. dicit in 4. cap. de div. nom. (*part. 4. lect. 22.*) quod *malum est infirmum, & impotens*: sed infirmitas, vel impotentia vel tollit, vel diminuit rationem culpæ: non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc, quod est malus.

Sed Contra est, quod Philos. dicit, (*1. Ethic. cap. 12. & 7. Magn. Moral. cap. 19. tom. 5.*) quod *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem, vel culpabilia opera contraria*: Sed actus boni sunt actus virtutis; quia virtus est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2. Ethic.

Ethic. (cap. 6. tom. 5.) unde actus oppositi sunt actus mali: ergo actus humanus ex hoc quod est bonus, vel malus, habet rationem laudabilis, vel culpabilis.

Respondeo dicendum, quod sicut *malum* est in plus, quam peccatum; ita peccatum est in plus, quam culpa. Ex hoc enim dicitur actus culpabilis, vel laudabilis, quod imputatur agenti. Nihil enim est aliud laudari, vel culpari, quam imputari alicui malitiam, vel bonitatem sui actus. Tunc enim actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis: quia per voluntatem homo dominium sui actus habet, ut ex supradictis patet. (q. 1. art. 1. & 2.) Unde relinquitur, quod *bonum, vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis, vel culpæ*, in quibus idem est *malum, peccatum, & culpa*.

Ad primum ergo dicendum, quod actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cum natura sit determinata ad unum: & ideo, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum, quod ratio aliter se habet in artificialibus, & aliter in moralibus. In artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum: In moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cum autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, (art. 1. *huj. q.*) in actu artis contingit *dupliciter* esse peccatum. *Uno modo* per deviationem à fine particulari intento ab artifice: Et hoc peccatum erit proprium arti: puta si artifex intendens facere bonum opus faciat malum, vel intendens facere malum faciat bonum. *Alio modo* per deviationem à fine communi humanæ vitæ: Et hoc modo dicitur peccare, si intendat facere malum opus, & faciat, per quod alius decipiatur: Sed hoc peccatum non est proprium artificis, inquantum artifex, sed inquantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex, inquantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, inquantum ho-

homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum, & malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ: Et ideo culpatur ex tali peccato homo, & in quantum est homo, & in quantum moralis est. Unde Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. cir. fin. tom. 5.*) quod *in arte volens peccans est eligibilior, circa prudentiam autem minus*; sicut & in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum, quod illa infirmitas, quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis: & ideo nec tollit, nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III.

Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti.

2. d. 40. art. 5. & 4. d. 16. q. 3. art. 1. q. 1. ad 1. & mal. q. 2. art. 2. ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod actus humanus non habeat rationem meriti, vel demeriti propter suam bonitatem, vel malitiam. *Meritum* enim, & *demeritum* dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solum habet in his, quæ ad alterum sunt: Sed non omnes actus humani boni, vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum: ergo non omnis actus humanus bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti.

2. Præterea. Nullus meretur pœnam, vel præmium ex hoc quod disponit, ut vult, de eo cujus est dominus: sicut si homo destruat rem suam, non punitur, sicut si destrueret rem alterius: Sed homo est dominus suorum actuum: ergo ex hoc quod bene, vel male disponit de suo actu, non meretur pœnam, vel præmium.

3. Præterea. Ex hoc quod aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei bene fiat ab alio: & eadem ratio est de malis: Sed ipse actus bonus est quod-

quoddam bonum, & perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius: non ergo ex hoc quod homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed Contra est, quod dicitur Isa. 3. *Dicite justo, quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Respondeo dicendum, quod *meritum*, & *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam: Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo, quod agit in profectum, vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum, quod unusquisque in aliqua societate vivens est aliquo modo pars, & membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem: sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cum ergo aliquis agit in bonum, vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi *dupliciter* ratio meriti vel demeriti: *Uno modo*, secundum quod debetur ei retributio à singulari persona, quam juvat, vel offendit: *Alio modo*, secundum quod debetur ei retributio à toto collegio.

Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum, vel malum totius collegii, debetur ei retributio, *primo* quidem, & principaliter à toto collegio, *secundario* vero ab omnibus collegii partibus.

Cum vero aliquis agit, quod in bonum proprium, vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, inquantum etiam hoc vergit in commune, secundum quod ipse est pars collegii; licet non debeatur † *al. deest non* † ei retributio, inquantum est bonum, vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi forte à seipso, secundum quandam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet, quod *actus bonus, vel malus* habet rationem laudabilis, vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis: rationem vero rectitudinis, & peccati, secundum ordinem ad finem: *ra-*
tio

tionem verò meriti, & demeriti, secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque actus hominis boni, vel mali, licet non ordinentur ad bonum, vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum, vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiam, in quantum est alterius scilicet communitatis, cujus est pars, mereatur aliquid, vel demeretur; in quantum actus suos bene, vel male disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus communitati servire debet, bene, vel male dispensat.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum bonum, vel malum, quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS IV.

134

Utrum actus humanus, in quantum est bonus, vel malus, habeat rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Heb. 6. lect. 3.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod actus hominis bonus, vel malus non habeat rationem meriti, vel demeriti per comparisonem ad Deum. Quia, ut dictum est, (*art. præc.*) *meritum, & demeritum* importat ordinem ad recompensationem profectus, vel damni ad alterum illati: Sed bonus actus hominis, vel malus non cedit in aliquem profectum, vel damnum ipsius Dei: dicitur enim Job 35. *Si peccaveris, quid ei nocebis? porro si juste egeris, quid donabis ei?* ergo actus hominis bonus, vel malus non habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

2. Præterea. Instrumentum nihil meretur, vel demeretur apud eum, qui utitur instrumento; quia tota

ta

ta actio instrumenti est utentis ipso : sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis : unde dicitur Is. 10. *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum, à quo trahitur?* ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento : ergo homo, bene agendo, vel male, non meretur, vel demeretur apud Deum.

3. Præterea. Actus humanus habet rationem meriti, vel demeriti, inquantum ordinatur ad alterum: Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum: ergo non omnes actus boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. ult. *Cuncta, quæ fiunt, adducet Deus in iudicium, sive bonum, sive malum:* Sed iudicium importat retributionem, respectu cuius *meritum*, vel *demeritum* dicitur: ergo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) actus alicujus hominis habet rationem meriti, vel demeriti, secundum quod ordinatur ad alterum, *vel* ratione ejus, *vel* ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni, vel mali habent rationem meriti, vel demeriti apud Deum: Ratione quidem ipsius, inquantum est ultimus hominis finis: est autem debitum, ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est: (*q. 19. art. 10.*) unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur: Ex parte vero totius communitatis universi, quia in qualibet communitate ille qui regit communitatem, præcipue habet curam boni communis: unde ad eum pertinet retribuere pro his, quæ bene, vel male fiunt in communitate. Est autem Deus gubernator, & rector totius universi, sicut in primo habitum est, (*q. 103. art. 6.*) & specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est, quod *actus humani habent rationem meriti, vel demeriti per comparisonem ad ipsum*: alioquin sequeretur, quod Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere, vel deperire; Sed tamen homo, quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat, vel non servat ordinem, quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum, quod homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit, quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet: (*q. 10. art. 4.*) & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum, quod homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, & secundum omnia sua: & ideo non oportet, quod quilibet actus ejus sit meritorius, vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam: Sed totum quod homo est, & quod potest, & habet, ordinandum est ad Deum. Et ideo omnis actus hominis bonus, vel malus habet rationem meriti, vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsa ratione actus.

QUÆSTIO XXII.

De subjecto passionum animæ, in tres articulos divisa.

POST hoc considerandum est de passionibus animæ.

Et *Primo* in generali. *Secundo* in speciali. In generali autem *quatuor* occurrunt circa eas consideranda. *Primo* quidem de subjecto earum. *Secundo* de differentia earum. *Tertio* de comparatione earum adinvicem. *Quarto* de malitia, & bonitate ipsarum.

Circa primum quærentur tria.

Primo. Utrum aliqua passio sit in anima.

Secundo. Utrum magis in parte appetitiva, quam in apprehensiva.

Tertio. Utrum magis sit in appetitu sensitivo, quam intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS I.

Utrum aliqua passio sit in anima.

3. d. 15. q. 2. art. 1. & ver. q. 26. art. 1. & 2. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio sit in anima. Pati enim est proprium materiæ: sed anima non est composita ex materia, & forma, ut in primo habitum est: (q. 75. art. 5.) ergo nulla passio est in anima.

2. Præterea. Passio est motus, ut dicitur in 3. Physic. (text. 19. & seq. tom. 2.) sed anima non movetur, ut probatur in 1. de Anima: (text. 32. & seq. tom. 2.) ergo passio non est in anima.

3. Præterea. Passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit à substantia*, ut dicitur in lib. 6. Topic. (cap. 2. in explic. loci 19. tom. 1.) Sed anima est incorruptibilis: ergo nulla passio est in anima.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 7. *Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris*: Peccata autem sunt proprie in anima: ergo & passionibus, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in anima.

Respondeo dicendum, quod pati dicitur *tripliciter*. Uno modo communiter, secundum quod omne *recipere est pati*, etiamsi nihil abjiciatur à re: sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur: hoc autem magis est perfici, quam pati. *Alio modo* dicitur proprie pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit *dupliciter*. Quandoque enim abjicitur id, quod non est conveniens rei: sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati; quia recipit sanitatem ægritudine abjecta. *Alio modo* quando è converso contingit: Sicut ægrotare dicitur pati: quia recipitur infirmitas, sanitate abjecta.

Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo, quod aliquid trahitur ad agentem. Quod autem recedit ab eo, quod est sibi conveniens,

ma-

maxime videtur ad aliud trahi. Et similiter in primo de generatione (*ex text. 18. tom. 2.*) dicitur, quod quando ex ignobiliori generatur nobilior, est generatio simpliciter, & corruptio secundum quid: è converso autem, quando ex nobiliori ignobilior generatur.

Et *his tribus modis contingit esse in anima. passionem.* Nam secundum receptionem tantum dicitur, quod sentire, & intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abiectione non est, nisi secundum transmutationem corporalem. Unde *passio proprie dicta non potest competere animæ, nisi per accidens;* inquantum sc. compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius: unde tristitia magis proprie est passio, quam lætitia.

Ad primum ergo dicendum, quod *pati*, secundum quod est cum abiectione, & transmutatione, proprium est materiæ: unde non invenitur nisi in compositis ex materia, & forma. Sed *pati*, prout importat receptionem solam, non est necessarium quod sit materiæ, sed potest esse cujuscunque existentis in potentia. Anima autem, etsi non sit composita ex materia, & forma habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, & *pati*; secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 12. tom. 2.*)

Ad secundum dicendum, quod *pati*, & moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in 1. de Anima (*loc. cit. in arg.*) dicitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de passione, quæ est cum transmutatione ad deterius: & hujusmodi passio animæ convenire non potest, nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

*Utrum passio magis sit in parte appetitiva,
quam in apprehensiva.*

*Inf. q. 41. art. 1. cor. & 3. q. 15. art. 4. cor. & ver.
q. 26. art. 3. cor. & ad 18. & Dio. 2. lect. 5.
& 2. Eth. lect. 6. fi. & 1. Pet. lect. 2.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod passio magis sit in parte animæ apprehensiva, quam in parte appetitiva. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum, que sunt in genere illo, & causa aliorum, ut dicitur in 2. Metaph. (text. 4. tom. 3.) Sed passio prius invenitur in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva: non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensiva: ergo passio est magis in parte apprehensiva, quam in parte appetitiva.

2. Præterea. Quod est magis activum, videtur esse minus passivum: actio enim passioni opponitur: Sed pars appetitiva est magis activa, quam pars apprehensiva: ergo videtur, quod in parte apprehensiva magis sit passio.

3. Præterea. Sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali; ita & vis apprehensiva sensitiva: Sed passio animæ fit proprie loquendo secundum transmutationem corporalem: ergo non magis est passio in parte appetitiva sensitiva, quam in apprehensiva sensitiva.

Sed Contra est, quod August. dicit in 9. de Civ. Dei, (cap. 4. in princ. tom. 5.) quod motus animi, Græce *πάθη*, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam, affectiones, vel affectus, quidam vero, sicut in Græco habetur, expressius passiones vocant. Ex quo patet, quod passiones animæ sunt idem, quod affectiones: Sed affectiones manifeste pertinent ad partem appetitivam, & non ad apprehensivam: ergo & passiones magis sunt in appetitiva, quam in apprehensiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc.*) nomine passionis importatur, quod patiens trahatur ad id, quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt. Unde Philos. dicit in 6. Met. (*text. 8. tom. 3.*) quod *bonum, & malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiæ, sunt in ipsis rebus.* Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet, vel recipit secundum proprium modum. † *al. motum* † Unde & ibidem dicitur, quod *verum & falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente.* Unde patet, quod *ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva, quam in parte apprehensiva.*

Ad primum ergo dicendum, quod intensio è converso se habet in his, quæ pertinent ad perfectionem, & in his, quæ pertinent ad defectum. Nam in his, quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium, cui quanto est aliquid propinquius, tanto est magis intensum: sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summe lucidum: cui quanto aliquid magis appropinquat, tanto est magis lucidum. Sed in his, quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accesum ad aliquod summum, sed per recessum à perfecto: quia in hoc ratio privationis, & defectus consistit: & ideo, quanto minus recedit à primo, tanto est minus intensum. Et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quod est in potentia. Unde in his, quæ appropinquant primo perfecto, sc. Deo, invenitur parum de ratione potentiæ, & passionis; in aliis autem consequenter plus: Et sic etiam in priori vi animæ, sc. apprehensiva, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum, quod vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium ex-

terioris actus: Et hoc habet ex hoc ipso, ex quo habet quod sit magis passiva, sc. ex hoc quod habet ordinem ad rem, prout est in seipsa: per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in 1. dictum est, (q. 78. art. 3.) *dupliciter* organum animæ potest transmutari. *Uno modo* transmutatione spirituali, secundum quod recipit intentionem rei. Et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ: sicut oculus immutatur à visibili, non ita quod coloretur, sed ita quod recipiat intentionem coloris. Est autem & *alia* naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem: puta quod calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur: Et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ: puta cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementia visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio. Unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi: sicut dicitur, quod *ira est accensio sanguinis circa cor*. Unde patet, quod ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quam in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ; licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III.

137

Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quam intellectuivo, qui dicitur voluntas.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod passio non magis sit in appetitu sensitivo, quam in appetitu intellectuivo. Dicit enim Dion. 2. cap. de div. nom. (part. 1. lect. 4.) quod *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*: Sed passio divinarum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile: ergo passio est in appetitu intellectuivo, sicut & in sensitivo.

2. Præ-

2. Præterea. Quanto activum est potentius, tanto passio est fortior: Sed objectum appetitus intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum, quam objectum appetitus sensitivi, quod est particulare bonum: ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo, quam in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Gaudium, & amor passionibus quædam esse dicuntur: Sed hæcveniuntur in appetitu intellectivo, & non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo, & Angelis: ergo passionibus non magis sunt in appetitu sensitivo, quam in intellectivo.

Sed Contra. est, quod dicit Damascenus in 2. lib. (*orth. fid. cap. 22.*) describens animales passionibus: *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni, vel mali: Et aliter: Passio est motus irrationalis animæ per susceptionem boni, & mali.*

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est, (*art. 1. huj. q. & art. 2. ad 3.*) passio proprie invenitur, ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitus sensitivi, & non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitiva, sed etiam naturalis. In actu autem appetitus intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis: quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet, quod *ratio passionis magis proprie invenitur in actu appetitus sensitivi, quam in intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas, (in arg. sed cont.)*

Ad primum ergo dicendum, quod *Passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, & conjunctio ad ipsam per amorem: quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis: quia quæ sunt bene passibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitus intellectivi sit magis activum, quam objectum appetitus sensitivi; tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Tam. III.

N

Ad

Ad tertium dicendum, quod amor, & gaudium, & alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Unde dicit August. 9. de civ. Dei: (*cap. 5. in fin. tom. 5.*) *Sancti angeli & sine ira puniunt, & sine miseriæ compassione subveniunt: & tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUÆSTIO XXIII.

De differentia passionum abinvicem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de passionum differentia abinvicem.

Et circa hoc quærentur quatuor.

- Primo.** Utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.
Secundo. Utrum contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni, & mali.
Tertio. Utrum sit aliqua passio non habens contrarium.
Quarto. Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia, non contrariæ adinvicem.

ARTICULUS I.

138

Utrum passiones, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his, quæ sunt in irascibili.

Ver. q. 26. art. 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod passiones eadem sint in irascibili, & in concupiscibili. Dicit enim Philos. in 2. Ethicor. (*cap. 5. civ.*)

circ. princ. tom. 5.) quod passiones animæ sunt, quas sequitur gaudium, & tristitia: Sed gaudium, & tristitia sunt in concupiscibili: ergo omnes passiones sunt in concupiscibili: non ergo sunt aliæ in irascibili, & aliæ in concupiscibili.

2. Præterea. Matth. 13. super illud: *Simile est regnum cælorum fermento*, &c. dicit Gloss. (*ordinaria*) Hieron. *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum*: Sed odium est in concupiscibili, sicut & amor, cui contrariatur, ut dicitur in 2. Topic (*c. 3. loc. 25. tom. 1.*) ergo eadem passio est in concupiscibili, & irascibili.

3. Præterea. Passiones, & actus differunt specie secundum objecta: Sed passionum irascibilis, & concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum*, & *malum*: ergo eadem passiones sunt irascibilis, & concupiscibilis.

Sed Contra. Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi; sicut videre, & audire: Sed irascibilis, & concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est (*q. 81. art. 2.*) ergo cum passiones sint motus appetitus sensitivi, ut supra dictum est, (*q. 22. art. 2.*) passiones, quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem à passionibus, quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum, quod *passiones, quæ sunt in irascibili, & in concupiscibili, differunt specie*. Cum enim diversæ potentiæ habent diversa objecta, ut in primo dictum est (*q. 77. art. 3.*) necesse est, quod passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multo magis passiones diversarum potentiarum specie differunt. Major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum, quam ad diversificandam speciem passionum, vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materia: ita in actibus animæ, actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere

diversi. Actus autem, vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiae, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo, quæ passiones sunt in irascibili, & quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo, (*q. 81. art. 2.*) quod objectum potentiae concupiscibilis est *bonum*, vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile, vel dolorosum. Sed quia necesse est, quod interdum anima difficultatem, vel pugnam patiat in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum *bonum*, vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui, vel difficilis, est objectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute *bonum*, vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem; ut gaudium, tristitia, amor, odium, & similia: quaecumque vero passiones respiciunt *bonum*, vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile, vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem; ut audacia, & timor, spes, & huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in primo dictum est, (*q. 81. art. 2.*) ad hoc vis irascibilis data est animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideo passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis: Et secundum hoc etiam passiones, quæ fiunt in irascibili, consequuntur gaudium, & tristitiam, quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod odium vitiorum attribuit Hieron. irascibili, non propter rationem odii, quæ proprie competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum, quod bonum, in quantum est delectabile, movet concupiscibilem. Sed si bonum habeat quandam difficultatem ad adipiscendum,

ex

ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideo necessarium fuit, esse aliam potentiam, quæ in id tenderet: & ratio est eadem de malis: Et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequenti passiones concupiscibilis, & irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II.

Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni, & mali.

Inf. q. 40. art. 4. & q. 45. art. 1. ad 2. & 3. d. 26. q. 1. art. 3. corp. & ver. q. 26. art. 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est: (*art. præc. ad 1.*) Sed passiones concupiscibilis non contrariantur, nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*; sicut amor, & odium, gaudium, & tristitia: ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea. Passiones differunt secundum objecta, sicut & motus secundum terminos: Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5. *Physic. (text. 49. tom. 2.)* ergo neque in passionibus est contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitus est *bonum*, vel *malum*: ergo in nulla potentia appetitiva potest esse contrarietas passionum, nisi secundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

3. Præterea. Omnis passio animæ attenditur secundum accessum, & recessum, ut Avic. dicit, in 6. de naturalibus: Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali, quia sicut *bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicitur 1. *Ethic. (in princ. tom. 5.)* ita *malum est, quod omnia fugiunt*: ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum*, & *malum*.

Sed Contra. Timor, & audacia sunt contraria, ut patet in 3. Ethic. (*cap. 7. tom. 5.*) Sed timor, & audacia non differunt secundum *bonum*, & *malum*; quia utrumque est respectu aliquorum malorum: ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem *boni*, & *mali*.

Respondeo dicendum, quod passio quidam motus est, ut dicitur in 3. Physic. (*text. 19. & seq. tom. 2.*) Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum, vel mutationum. Est autem *duplex* contrarietas in mutationibus, & motibus, ut dicitur in 5. Phys. (*text. 47. 48. & 49. tom. 2.*) *Una* quidem secundum accessum, & recessum ab eodem termino, quæ quidem contrarietas est proprie mutationum, idest generationis, quæ est mutatio ad esse, & corruptionis, quæ est mutatio ab esse. *Alia* autem secundum contrarietatem terminorum, quæ proprie est contrarietas motuum: sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ *duplex* contrarietas invenitur: *Una* quidem secundum contrarietatem objectorum, scilicet *boni*, & *mali*: *Alia* vero secundum accessum, & recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta: In passionibus autem irascibilis invenitur utraque: Cujus ratio est, quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est, (*art. præc.*) est *bonum*, vel *malum sensibile* absolute. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut *à quo*, sed solum ut *ad quem*: Quia nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum: Similiter nihil appetit malum, in quantum hujusmodi, sed omnia fugiunt ipsum: & propter hoc malum non habet rationem termini *ad quem*, sed solum termini *à quo*. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est *ut in ipsum*; sicut amor, desiderium, & gaudium: Omnis vero passio respectu mali est *ut ab ipso*; sicut odium, fuga, seu abominatio, & tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse

esse contrarietas secundum accessum, & recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum*, vel *malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis, vel arduitatis, ut supra dictum est: (*art. præc.*) Bonum autem arduum, sive difficile habet rationem, ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; & ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum, & difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut vitetur, in quantum est malum; & hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem, ut in ipsum tendatur, sicut in quodam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem *mali*, & sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni, & mali, sicut inter spem, & timorem: Et iterum secundum accessum, & recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam, & timorem.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est: (*art. præc.*) Sed utraque passionem habent contrarietatem suo modo: ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea. Omnis passio animæ habet *bonum* vel *malum* pro objecto; quia sunt objecta universaliter appetitivæ partis: Sed passioni, cujus objectum est *bonum*, opponitur passio, cujus objectum est *malum*: ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea. Omnis passio animæ est secundum accessum, vel secundum recessum, ut dictum est: (*art. præc.*) Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, & e converso: ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed Contra. Ira est quædam passio animæ: Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in 4. Eth. (cap. 5. parum à princ. tom. 5.) ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum, quod *singulare est in passione iræ, quod non potest habere contrarium neque secundum accessum, & recessum, neque secundum contrarietatem boni, & mali.* Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cuius præsentiam necesse est, quod aut appetitus succumbat; & sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis: aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram: Motum autem ad fugiendum habere non potest; quia jam malum ponitur præsens, vel præteritum: Et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio *secundum contrarietatem accessus, & recessus*: Similiter etiam nec *secundum contrarietatem boni, & mali*: quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere rationem ardui, vel difficultis: Nec post adeptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium, sed solummodo opponitur ei cessatio à motu: sicut Philosophus dicit in sua Rethorica: (lib. 2. cap. 3. in princ. tom. 6.) quod *mitescere opponitur ei, quod est irasci*: quod non est oppositum contrarie, sed negative, vel privative.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS IV.

141

Utrum sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentia non contrariæ ad invicem.

Inf. 9. 15. art. 3. & 4. cor. & 2. Eth. lect. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non possint in aliqua potentia esse passiones specie differentes, & non contrariæ adinvicem. Passio-
nes

nes enim animæ differunt secundum objecta: Objecta autem passionum animæ sunt *bonum*, & *malum*, secundum quorum differentiam passiones habent contrarietatem: ergo nullæ passiones ejusdem potentia non habentes contrarietatem adinvicem differunt specie.

2. Præterea. Differentia speciei est differentia secundum formam: sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10. *Metaphys.* (*tex. 24. tom. 2.*) ergo passiones ejusdem potentia, quæ non sunt contraria, non differunt specie.

3. Præterea. Cum omnis passio animæ consistat in accessu, vel recessu ad *bonum*, vel ad *malum*, necesse videtur, quod omnis differentia passionum animæ sit *vel* secundum differentiam boni, & mali, *vel* secundum differentiam accessus, & recessus, *vel* secundum majorem, vel minorem accessum, & recessum: Sed primæ *duæ* differentia inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est: (*art. 2. buj. q.*) *tertia* autem differentia non diversificat speciem: quia sic essent infinitæ species passionum animæ: ergo non potest esse, quod passiones ejusdem potentia animæ differant specie, & non sint contraria.

Sed Contra. Amor, & gaudium differunt specie, & sunt in concupiscibili: nec tamen contrariantur adinvicem, quia potius unum est causa alterius: ergo sunt aliqua passiones ejusdem potentia, quæ differunt specie, nec sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod passiones differunt secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi *dupliciter*. *Uno modo* secundum speciem, vel naturam ipsorum activorum; sicut ignis differt ab aqua: *Alio modo* secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi, vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit. Trahendo quidem ad se, *trahit* facit in ipso. Nam *primo* quidem dat ei inclinationem, vel aptitudinem, ut in ipsum tendat: sicut cum corpus leve,

quod est sursum, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quod sit sursum. *Secundo*, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. *Tertio* dat ei quiescere, in locum cum pervenerit: quia ex eadem causa aliquid quiescit in loco, per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causa repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo *primo* in potentia appetitiva causat quandam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris, cui contrarium respondet odium ex parte mali. *Secundo*, si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: Et hoc pertinet ad passionem desiderii, vel concupiscentiæ: & ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. *Tertio*, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quandam in ipso bono adepto: Et hoc pertinet ad delectationem, vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor, vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo, vel inclinatio ad prosequendum bonum, vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolute respicit *bonum*, vel *malum*: Et respectu boni nondum adepti est spes, & desperatio: respectu autem mali nondum injacentis est timor, & audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est; (*art. præc.*) sed ex malo jam injacenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet, quod in concupiscibili sunt *tres* conjugationes passionum; scilicet *amor*, & *odium*; *desiderium*, & *fuga*; *gaudium*, & *tristitia*. Similiter in irascibili sunt *tres*; scilicet *spes*, & *desperatio*, *timor*, & *audacia*; & *ira*, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passionem specie differentes *undecim*: *sex* quidem in concupiscibili, & *quinque* in irascibili, sub quibus omnes animæ passionem continentur.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

QUÆS-

QUÆSTIO XXIV.

De bono, & malo in animæ passionibus, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bono, & malo circa passiones animæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Secundo. Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Tertio. Utrum omnis passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Quarto. Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

ARTICULUS I.

142

Utrum bonum, & malum morale possit in passionibus animæ inveniri.

Inf. q. 59. art. 1. cor. & ad 2. & 2. 2. q. 35. art. 1. ad 1. & 2. d. 36. art. 2. & mal. q. 10. art. 1. ad 1. & q. 12. art. 2. ad 1. & art. 3. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animæ sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale est proprium hominis: *mores enim proprie dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam: (*in Præfat. prope finem*) Sed passiones non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes: ergo nulla passio animæ est bona, vel mala moraliter.

2. Præterea. *Bonum, vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse*, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*par. 4. lect. 21.*) Sed passiones animæ non sunt in ratione, sed in appetitu

sensitivo, ut supra dictum est: (*q. 22. art. 3.*) ergo non pertinent ad bonum, vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea. Philos. dicit in 2. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) quod *passionibus neque laudamur, neque vituperamur.* Sed secundum bona, & mala moralia laudamur, & vituperamur: ergo passiones non sunt bonæ, vel malæ moraliter.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in 14. de civit. Dei, (*cap. 7. à med. & cap. 9. in princ. tom. 5.*) de passionibus animæ loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

Respondeo dicendum, quod passiones animæ dupliciter possunt considerari: *Uno modo* secundum se: *Alio modo* secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum, vel malum morale, quod dependet à ratione, ut supra dictum est. (q. 10. art. 3.)

Si autem considerantur, secundum quod subjacent imperio rationis, & voluntatis, sic est in eis bonum, vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi, & voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus, & actus sunt boni, vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii: unde multo magis & ipsæ passiones, secundum quod sunt voluntariæ, possunt dici bonæ, vel malæ moraliter.

Dicuntur autem voluntariæ, *vel ex eo quod à voluntate imperantur, vel ex eo quod à voluntate non prohibentur.*

Ad primum ergo dicendum, quod istæ passiones secundum se consideratæ sunt communes hominibus, & animalibus aliis: sed secundum quod à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur *rationales*, secundum quod participant aliquantulum rationem, ut dicitur in 1. Eth. (*cap. 13. tom. 5.*)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus dicit, quod non laudamur, aut vituperamur secundum pas-
sio-

siones absolute consideratas: sed non removet, quin possint fieri laudabiles, vel vituperabiles secundum quod à ratione ordinantur: Unde subdit: *Non enim laudatur, aut vituperatur qui timet, aut irascitur, sed qui aliqualiter, idest secundum rationem, vel præter rationem.*

ARTICULUS II.

Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.

Inf. q. 59. art. 2. & 3. & 2. 2. q. 123. art. 10. cor. & mal. q. 2. art. 1. corp. & 1. Eth. lect. 16. & lib. 2. lect. 3. & 7. Phys. lect. 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod omnes passiones animæ sint malæ moraliter. Dicit enim August. de civit. Dei, (*cap. 4. in princ. & lib. 14. cap. 8. tom. 5.*) quod *passiones animæ quidam vocant morbos, vel perturbationes animæ* Sed omnis morbus, vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter: ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea. Damasc. dicit, (*l. 2. orth. fid. cap. 21.*) quod *operatio quidem, quæ secundum naturam, motus est; passio vero, quæ præter naturam*: Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati, & mali moralis: unde ipse alibi dicit, (*lib. 2. cap. 4.*) quod *diabolus versus est ex eo, quod est secundum naturam, in id, quod est præter naturam*: ergo hujusmodi passiones sunt malæ moraliter.

3. Præterea. Omne, quod inducit ad peccatum, habet rationem mali: Sed hujusmodi passiones inducunt ad peccatum: unde Rom. 7. dicuntur *passiones peccatorum*: ergo videtur, quod sint malæ moraliter.

Sed Contra est, quod August. dicit in 14. de civ. Dei, (*cap. 9. parum à princ. tom. 5.*) quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet. Metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum, & Peripatetico-

corum. Nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas: Peripatetici vero dixerunt, passiones moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernebant inter sensum, & intellectum, & per consequens nec inter intellectivum appetitivum, & sensitivum: unde nec discernebant passiones animæ à motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animæ sunt in appetitu sensitivo; simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo: sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem; passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3. lib. de Tusculanis quæstionibus (*parum à princ.*) omnes passiones vocat *animæ morbos*: Ex quo argumentatur, quod qui morboosi sunt, sani non sunt; & qui sani non sunt, insipientes sunt: unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas *bonas æstimant, cum sunt à ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.*

Ex quo patet, quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens, quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus, etiam mediocriter ægrum, sanum non est; sic ista mediocritas morborum, vel passionum animæ sana non est. Non enim passiones dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis; in quantum cor intensius, vel remissius movetur, secundum systolem, aut diastolem: & secundum hoc habet passionis rationem: Tamen non oportet, quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod passiones animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III.

Utrum passio addat, vel diminuat ad bonitatem, vel malitiam actus.

Inf. q. 77. art. 6. & ver. q. 26. art. 7. & mal. q. 3. art. 11.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod passio quæcunque semper diminuat de bonitate actus moralis. Omne enim, quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actus moralis, diminuit per consequens bonitatem actus moralis: Sed omnis passio impedit iudicium rationis: dicit enim Salustius in Catilinario: (*in princ. orat. Cæsaris*) *Omnes homines, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, & amicitia, atque misericordia vacuos esse decet*: ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actus.

2. Præterea. Actus hominis quanto est Deo similior, tanto est melior: unde dicit Apost. Eph. 5. *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi*: Sed Deus, & sancti Angeli puniunt sine ira, sine misericordie compassione subveniunt, ut August. dicit in 9. de civ. Dei: (*cap. 5. circ. fi. tom. 5.*) ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione animæ, quam cum passione.

3. Præterea. Sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita & bonum morale: Sed malum morale diminuitur per passionem: minus enim peccat, qui peccat ex passione, quam qui peccat ex industria: ergo minus bonum operatur, qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione.

Sed Contra est, quod August. dicit 9. de civ. Dei, (*loc. cit.*) quod *passio misericordie rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut iustitia conser-*
ve-

*vetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti: Sed nihil, quod deservit rationi, diminuit bonum morale: ergo passio animæ non dimi-
nuit bonum moris.*

Respondeo dicendum, quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actus bonitatem. Omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes, seu ægritudines: Sed si *passiones* simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet, quod etiam ipsæ *passiones* sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura, quæ homini conveniunt derivari potest. Unde nullus dubitat, quin ad perfectionem moralis boni pertineat, quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, (*q. 17. art. 7.*) ad perfectionem moralis, sive humani boni pertinet, quod etiam ipsæ *passiones animæ* sint regulatæ per rationem. Sicut igitur melius est, quod homo & velit bonum, & faciat exteriori actu: ita etiam *ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo ad bonum moveatur, non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum*, secundum illud quod in Psal. 83. dicitur: *Cor meum, & caro mea, exultaverunt in Deum vivum*, ut *cor* accipiamus pro appetitu intellectivo, *carnem* autem pro appetitu sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quod *passiones animæ dupliciter* se possunt habere ad iudicium rationis. *Uno modo* antecedenter: Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem. Laudabilius enim est, quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quam ex sola passione misericordiæ. *Alio modo* se habent consequenter: Et hoc *dupliciter; Uno modo* per mo-
dum

dum redundantia, quia scilicet cum superior pars animæ intense movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior: Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensionis voluntatis; & sic indicat bonitatem moralem majorem: *Alio modo* per modum electionis, quando scilicet homo ex judicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum, quod in Deo, & in angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea, & ideo bonum in eis non attenditur secundum ordinationem passionum, aut corporeorum actuum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod passio tendens in malum præcedens judicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.

2. 2. q. 158. art. 1. corp. & 4. d. 15. q. 2. art. 1.
 q. 1. ad 4. & d. 50. q. 2. art. 4. q. 3. ad 3.
 & mal. q. 10. art. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim, & malum morale attenditur secundum rationem: Sed passiones sunt in appetitu sensitivo; & ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil, quod est per accidens, pertineat ad speciem rei, videtur, quod nulla passio secundum suam speciem sit bona, vel mala.

2. Præterea. Actus, & passiones habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona, vel mala, oporteret, quod passiones, quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem; ut amor, desiderium, & gau-

gaudium : & passiones , quarum objectum est *malum* , essent malæ secundum suam speciem ; ut odium , timor , & tristitia : Sed hoc patet esse falsum : non ergo aliqua passio est bona , vel mala ex sua specie.

3. Præterea. Nulla species passionum est , quæ non inveniatur in aliis animalibus : sed bonum morale non invenitur nisi in homine : ergo nulla passio animæ bona est , vel mala ex sua specie.

Sed Contra est , quod Aug. dicit 9. de civ. Dei , (*cap. 5. tom. 5.*) quod *misericordia pertinet ad virtutem*. Philos. etiam dicit in 2. Ethic. 17. (*cap. 7. prop. fin. tom. 5.*) quod *Verecundia est passio laudabilis* : ergo aliquæ passiones sunt bonæ , vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum , quod sicut de actibus dictum est , (*q. 18. art. 6. & 7. & q. 20. art. 3.*) ita & de passionibus dicendum videtur ; quod scilicet species actus , vel passionis *dupliciter* considerari potest.

Uno modo , secundum quod est in genere naturæ : Et sic bonum , vel malum morale non pertinet ad speciem actus , vel passionis.

Alio modo , secundum quod pertinent ad genus moris ; prout scilicet participant aliquid de voluntario , & iudicio rationis : Et hoc modo bonum , & malum morale possunt pertinere ad speciem passionis , secundum quod accipitur , ut objectum passionis , aliquid de se conveniens rationi , vel dissonum à ratione : sicut patet de verecundia , quæ est *timor turpis* : & de invidia , quæ est *tristitia de bono alterius* : sic enim pertinent ad speciem exterioris actus.

Ad primum ergo dicendum , quod ratio illa procedit de passionibus , secundum quod pertinent ad speciem naturæ : prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur : secundum vero quod appetitus sensitivus obedit rationi , jam bonum , & malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens , sed per se.

Ad secundum dicendum , quod passiones , quæ in bonum tendunt , si sit verum bonum , sunt bonæ , & similiter quæ à vero malo recedunt : è converso vero passiones , quæ sunt per recessum à bono , & per accessum ad malum , sunt malæ.

Ad

Ad tertium dicendum, quod in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi: & tamen in quantum ducitur quadam æstinativa naturali, quæ subieitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni, quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

De ordine passionum adinvicem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordine passionum adinvicem.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. De ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis.

Secundo. De ordine passionum concupiscibilis adinvicem.

Tertio. De ordine passionum irascibilis adinvicem.

Quarto. De quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS I.

Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.

Inf q. 40. art. 1. corp. & 2. 2. q. 141. art. 3. ad 1. & 3. d. 26. q. 2. art. 3. q. 2. cor. & ver. q. 25. art. 2. cor. & mah. q. 4. art. 2. ad 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum: Sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona: ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea. Movens est prius moto: Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem, sicut movens ad motum: ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est: (q. 23. art. 1.) Remo-

movens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8. Phys. (*tax. 32. tom. 2.*) ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea. Gaudium, & tristitia sunt passiones concupiscibilis: Sed gaudium, & tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Phil. in 4. Eth. (*cap. 5. à med. tom. 5.*) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens*: ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed Contra. Passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum: passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius, quam bonum contractum, videtur, quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum, quod *passiones concupiscibilis ad plura se habent, quam passiones irascibilis*. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; & aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium, & tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est, quia id, in quo jam quiescitur, non habet rationem difficilis, seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motus, est prior in intentione, sed posterior in executione: *Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifeste passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis*; sicut spes præcedit gaudium: unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12. *Spe gaudentes*. Sed *passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet, tristitia, media est inter duas passiones irascibilis*: Sequitur enim timorem: cum enim occurrerit malum, quod timebatur, causatur tristitia: Præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitia præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ: Et quia respondere vicem mali, apprehenditur ut bonum, com-
ira-

iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est, quod omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium, vel ad tristitiam.

Sed si comparentur *passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ important motum, sic manifeste passiones concupiscibilis sunt priores*; eo quod passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis: sicut & objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduum, sive difficultatem. Spes enim supra desiderium addit quandam conatum, & quandam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; Et similiter timor addit supra fugam, seu abominationem, quandam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo *passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis, quæ important motum in bonum, vel in malum, & inter passiones concupiscibilis, quæ important quietem in bono, vel in malo.* Et sic patet, quod *passiones irascibilis & principium habent à passionibus concupiscibilis, & in passionibus concupiscibilis terminantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo; sicut de ratione objecti irascibilis est, quod sit arduum: Sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolute, prius naturaliter est, quam objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum, quod *removens prohibens non est movens per se, sed per accidens.* Nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur, nisi quod *passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes: De quibus etiam Tertia ratio procedit.*

ARTICULUS II.

Utrum Amor sit prima passionum concupiscibilis.

1. q. 20. art. 1. cor. & 3. d. 27. q. 1. art. 3. & 4. cont.
Gen. cap. 19. & ver. q. 26. art. 4. cor. &
Gal. 5. lect. 6. & 1. Me. lect. 5. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentia denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio: Sed denominatio fit à potiori, ut dicitur in 2. de Anima. (*text. 49. tom. 2.*) ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea. Amor unionem quandam importat: est enim *vis unitiva*, & *concretiva*, ut Dionys. dicit in 4. cap. de div. nom. (*p. 2. lect. 9.*) Sed concupiscentia, vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ, vel desideratæ: ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea. Causa est prior effectu; Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8. Eth. (*cap. 2. & 3. tom. 5.*) ergo delectatio est prior amore: non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in 14. de civit. Dei, (*cap. 7. & 9. tom. 5.*) quod *omnes passiones ex amore causantur. Amor enim inhians habere, quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, letitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum, quod objecta concupiscibilis sunt *bonum*, & *malum*. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde & omnes passiones, quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus, quarum objectum est *malum*; unaquæque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi *vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.*

Secundum quidem consecutionem illud est prius, quod primo fit in eo, quod tendit ad finem. Manifestum est autem, quod omne, quod tendit ad finem aliquem, *Primo* quidem habet aptitudinem, seu proportionem ad finem: nihil enim tendit in finem non proportionatum: *Secundo* movetur ad finem: *Tertio* quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo, sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est, quam complacentia boni: Motus autem ad bonum est desiderium, vel concupiscentia: Quies autem in bono est gaudium, vel delectatio. Et ideo *secundum hunc ordinem amor præcedit desiderium, & desiderium præcedit delectationem.*

Sed secundum ordinem intentionis est e converso.

Nam delectatio intenta causat desiderium, & amorem. Delectatio enim est fruitio, † *al. fruitio boni* † quæ quodammodo est finis, sicut & ipsum bonum, ut supra dictum est. (q. 11. art. 3. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo nominatur aliquid, secundum quod nobis innotescit. *Voces enim sunt signa intellectuum*, secundum Philosophum (1. 1. *Perih. in princ. tom. 1.*) Nos autem in plurimum per effectum cognoscimus causam: Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio: quando vero non habetur, est desiderium, vel concupiscentia: Ut autem Augustinus dicit in 10. de Trinit. (cap. 12. à med. tom. 3.) *Amor magis sentitur, cum eam prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia: Et propter hoc ab ea denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est unio amati ad amantem. *Una* quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium, vel delectationem, quæ sequitur desiderium. *Alia* autem est unio affectiva, secundum scil.

scil. quod aliquid habet aptitudinem, vel proportionem; prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum, & inclinationem, jam participat aliquid ejus: Et sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum, quod delectatio causat amorem, secundum quod est prior in intentione.

ARTICULUS III.

148

Utrum Spes sit prima inter passiones irascibilis.

Sup. q. 23. art. 4. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab ira denominatur. Cum ergo denominatio fiat à potiori, videtur, quod ira sit potior, & prior, quam spes.

2. Præterea. *Arduum* est objectum irascibilis: Sed magis videtur esse arduum, quod aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet, ut futurum (quod pertinet ad audaciam) vel quod injacet jam ut præsens, (quod pertinet ad iram) quam quod conetur acquirere simpliciter aliquid bonum: & similiter magis videtur esse arduum, quod conetur vincere malum præsens, quam malum futurum: ergo ira videtur esse potior passio, quam audacia; & audacia, quam spes: Et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea. Prius occurrit in motu ad finem recessus à termino, quam accessus ad terminum: Sed timor, & desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem, & spes important accessum ad aliquid: ergo timor, & desperatio præcedunt spem, & audaciam.

Sed Contra. Quanto aliquid est propinquius primo, tanto est prius: sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum: ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (art. 1. huj. q.) omnes passiones irascibilis important mo-

motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex *duobus*. *Uno modo* ex sola aptitudine, seu proportione ad finem, quæ pertinet ad amorem, vel odium: *Alio modo* ex præsentia ipsius boni, vel mali, quæ pertinet ad tristitiam, vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est: (*q. 23. art. 3.*) Sed ex præsentia mali causatur passio iræ.

Quia igitur in via generationis, seu consecutionis proportio, vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est, quod *ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis*: Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni, vel mali, oportet, quod passiones, quarum objectum est bonum, scilicet *spes*, & *desperatio*, sint naturaliter priores passionibus, quarum objectum est malum, scilicet *audacia*, & *timore*: Ita tamen, quod *spes est prior desperatione*: quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum: & ideo est motus in bonum per se: Desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud: unde est quasi per accidens: Et eadem ratione *timor*, cum sit recessus à malo, est prior, quam *audacia*. Quod autem spes, & desperatio sint naturaliter priores, quam timor, & audacia, ex hoc manifestum est, quod sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes, & desperatio sunt ratio timoris, & audaciæ. Nam audacia consequitur spem victoriæ; & timor consequitur desperationem vincendi: ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avic. dicit in 6. de naturalibus.

Sic ergo patet, quod *Spes est prima inter omnes passiones irascibilis*.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, *primo* occurrunt amor, & odium; *secundo* desiderium, & fuga; *tertio* spes, & desperatio; *quarto* timor, & audacia; *quinto* ira, *sex-*

to, & ultimo gaudium, & tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) ita tamen quod amor est prior odio, & desiderium fuga, & spes desperatione, & timor audacia, & gaudium, quam tristitia, ut ex prædictis colligi potest. (ex isto art. & ex art. 1. & 2. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod quia ira causatur ex aliis passionibus, sicut effectus à causis præcedentibus, ideo ab ea, tanquam à manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum, quod *arduum* non est ratio accedendi, vel appetendi, sed potius *bonum*: Et ideo spes, quæ directius respicit bonum, est prior: quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum, quod appetitus primo, & per se movetur in bonum, sicut in proprium objectum: & ex hoc causatur, quod recedat à malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem, quam remotionem contrarii, quæ non quæritur, nisi propter adeptionem finis.

ARTICULUS IV.

149

Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes, & timor.

Inf. q. 84. art. 4. ad 2. & 2. 2. q. 123. art. 12. ad 1. & q. 141. art. 7. ad 3. & ver. q. 26. art. 5.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*. Augustinus enim in 14. de civ. Dei (cap. 7. & 9. tom. 5.) non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea. In passionibus animæ est *duplex* ordo, sc. *intentionis*, & *consecutionis*, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem *intentionis*; & sic tantum gaudium, & tristitia, quæ sunt finales, erunt principales passiones:

nes: Aut secundum ordinem *consecutionis*, seu generationis, & sic erit amor principalis passio. Nullo ergo modo debent dici *quatuor* passiones istæ principales, *gaudium*, & *tristitia*, *spes*, & *timor*.

3. Præterea. Sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes, & desperatio debent poni principales passiones, tanquam causæ; aut spes, & audacia, tanquam sibiipsis affines.

Sed Contra est illud, quod Boetius in lib. 1. de consolat. (*metr. 7.*) enumerans quatuor principales passiones, dicit: *Gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit.*

Respondeo dicendum, quod hæ *quatuor passiones communiter principales esse dicuntur*. Quarum duæ, sc. *gaudium*, & *tristitia*, principales dicuntur; quia sunt completivæ, & finales simpliciter respectu omnium passionum. Unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) *Timor* autem, & *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, & procedit in desiderium, & terminatur in spe: respectu vero mali incipit in odio, & procedit ad fugam, & terminatur in timore.

Et ideo solet harum *quatuor* passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis, & futuri. Motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsentis. De bono igitur præsentis est *gaudium*, de malo præsentis est *tristitia*, de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*: Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono, vel de malo præsentis, vel futuro, ad has complete reducuntur.

Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ *quatuor* passiones, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes, & timor designant motum appetitus communiter tendentem in aliquid appetendum, vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit desiderium, vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videntur, idest ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum, quod passiones istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis, & complementi. Et quamvis timor, & spes non sint ultimæ passiones simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud, quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de ira, quæ tamen non potest poni principalis passio; quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicitur. (*q. 45. art. 2. ad 3.*)

Ad tertium dicendum, quod desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens: & audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideo hæ passiones non possunt esse principales; quia quod est per accidens non potest dici principale: Et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

De passionibus animæ in speciali, & primo de Amore, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali. Et primo de passionibus concupiscibilis. Secundo de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita. Nam primo considerabimus de amore, & odio. Secundo de concupiscentia, & fuga. Tertio de delectatione, & tristitia.

Circa Amorem consideranda sunt tria.

Primo. De ipso amore.

Secundo. De causa amoris.

Tertio. De effectibus ejus.

Circa primum quærentur quatuor:

Primo. Utrum amor sit in concupiscibili.

Secundo. Utrum amor sit passio.

Tertio. Utrum amor sit idem, quod dilectio.

Quarto. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, & in amorem concupiscentiae.

AR-

Utrum Amor sit in concupiscibili.

*Inf. art. 2. ad 2. & 3. d. 26. q. 1. art. 2. corp. fin.
& d. 27. q. 1. art. 2. & mol. q. 8. art. 3. ad 6.
& 3. de ani. lect. 4.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod Amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. 8. *Hanc*, sc. sapientiam, *amari*, & *exquisivi à juventute mea*: Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu: ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea. Amor videtur esse idem cuilibet passioni. Dicit enim Augustinus in 14. de civitat. Dei: (cap. 7. à med. tom. 5.) *Amor inbians habere quod amatur, cupiditas est: id autem habens, eoque fruens, lætitia: fugiens, quod ei adversatur, timor est: idque si acciderit sentiens, tristitia est.* Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili: ergo non est simpliciter dicendum, quod amor sit in concupiscibili.

3. Præterea. Dionysius in cap. 4. de div. nomin. (part. 2. lect. 9.) ponit quendam amorem *naturalem*: Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vire naturales, quæ sunt animæ vegetabilis: ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Topic. (cap. 3. in loco 25. tom. 1.) quod *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum, quod amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*: unde secundum differentiam appetitus est differentia amoris. Est enim *quidam* appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius: Et hujusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt, quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per

per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est (*p. p. q. 103. art. 1. 2. & 3.*) *Alius* autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. *Alius* autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium: Et talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas*.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur id, quod est principium motus tendentis in finem amatum: In appetitu autem naturali principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id, in quod tendit; quæ dici potest *amor naturalis*: sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, & potest dici *amor naturalis*: Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis ad aliquod bonum, idest ipsa complacencia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis*. *Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; & pertinet ad concupiscibilem; quia dicitur per respectum ad bonum absolute, non per respectum ad arduum, quod est objectum irascibilis.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de amore intellectivo, vel rationali.

Ad secundum dicendum, quod amor dicitur esse *timor, gaudium, cupiditas, & tristitia*, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum, quod amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, & etiam in omnibus partibus corporis, & universaliter in omnibus rebus: quia, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*loc. cit. in arg.*) *Omnibus est pulchrum, & bonum amabile; cum unaquæque res habeat connaturalitatem ad id, quod est sibi conveniens secundum suam naturam.*

ARTICULUS II.

151

*Utrum Amor sit passio.**Inf. art. 3. ad 3. & 4. & q. 28. art. 6. ad 1.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quædam*, ut dicit Dionys. 4. cap. de div. nom. (*p. 2. lect. 9.*) ergo amor non est passio.

2. Præterea. Amor est *unio quædam, vel nexus*, secundum August. in lib. de Trinit. (*cap. 10. tom. 3.*) Sed unio, vel nexus non est passio, sed magis relatio: ergo amor non est passio.

3. Præterea. Damascenus dicit in lib. 2. (*orth. fid. cap. 22.*) quod passio est *motus quidam*: Amor autem non importat motum appetitus, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motus: ergo amor non est passio.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 8. Eth. (*cap. 5. circ. med. tom. 5.*) quod *amor est passio*.

Respondeo dicendum, quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale *duplicem effectum* inducit in patientem. Nam *primo* quidem dat formam, *secundo* dat motum consequentem formam: sicut generans dat corpori gravitatem, & motum consequentem ipsam; & ipsa gravitas, quæ est principium motus ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primo quidem quandam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 55. tom. 2.*) Appetibile enim movet appetitum, faciens se quodammodo in ejus intentione; † *al. faciens quodammodo in eo ejus inclinationem* † & appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motus, ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud, quam complacentia appetibilis: & ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium: & ultimo quies, quæ est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili, manifestum est, quod *amor est passio, proprie quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, & extenso nomine, secundum quod est in voluntate.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia virtus significat principium motus, vel actionis, ideo amor, in quantum est principium appetitivi motus, à Dionysio vocatur *virtus*.

Ad secundum dicendum, quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum, vel aliquid sui. Et sic patet, quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde & Dionys. dicit, (*cap. 4. de div. nom. part. 2. lect. 9.*) quod *amor est virtus unitiva*. Et Philosophus dicit in 2. Polit. (*cap. 2. à med. tom. 5.*) quod *unio est opus amoris*.

Ad tertium dicendum, quod amor, etsi non nominet motum appetitus tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitus, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III.

159

Utrum Amor sit idem, quod Dilectio.

2. d. 10. in expo. 1. & 3. d. 27. q. 2. art. 1. & d. 4. lect. 9. col. 1. & 5. & Ps. 17. & Jo. 21. lect. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod amor sit idem, quod dilectio. Dionys. enim 4. c. de div. nom. (*lect. 9.*) dicit, quod *hoc modo se habent amor, & dilectio, sicut quatuor, & bis duo, rectilineum, & rectas habens lineas*; sed ista significant idem: ergo amor, & dilectio significant idem.

2. Præ-

2. Præterea. Appetitivi motus secundum objecta differunt: sed idem est objectum dilectionis, & amoris: ergo sunt idem.

3. Præterea. Si dilectio, & amor in aliquo differunt, maxime in hoc differre videntur, quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo; ut *quidam* dixerunt, secundum quod Augustin. narrat in 14. de civ. Dei. (cap. 7. tom. 5.) Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem August. dicit, in Sacris Scripturis utrumque accipitur in bono, & in malo: ergo amor, & dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit, quod non est aliud amorem dicere, & aliud dilectionem dicere.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (lect. 9.) quod *quibusdam sanctorum visum est, divinius esse nomen amoris, quam nomen dilectionis.*

Respondeo dicendum, quod *quatuor* nomina inveniuntur ad idem quodammodo pertinentia, scilicet *amor, dilectio, charitas, & amicitia.*

Differunt tamen in hoc, quod amicitia secundum Philosophum in 8. Ethic. (cap. 5. parum à med. tom. 5.) est quasi habitus: amor autem, & dilectio significantur per modum actus, vel passionis: charitas autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est: omnis enim dilectio, vel charitas est amor, sed non è converso: addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat. Unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, & est in sola rationali natura: *Charitas* autem addit supra amorem perfectionem quandam amoris, in quantum id, quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. loquitur de amore, & dilectione, secundum quod sunt in appetitu intellectivo. Sic enim amor idem est, quod dilectio.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est communius, quam objectum dilectionis: quia ad

plura se extendit amor, quam dilectio, sicut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod non differunt amor, & dilectio secundum differentiam *boni*, & *mali*, sed sicut dictum est. (*in corp. art.*) In parte tamen intellectiva idem est amor, & dilectio: Et sic loquitur ibi Augustinus de amore. Unde parum post subdit, (*loc. cit. in arg.*) quod *recta voluntas est amor bonus*; & quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinât ad malum, inde habuerunt occasionem, qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ideo aliqui posuerunt etiam in ipsa voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipue secundum quod est in appetitu sensitivo: dilectio autem præsupponit iudicium rationis: Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quadammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est: (*in corp. art.*) & propter hoc divinius est amor, quam dilectio.

ARTICULUS IV.

153

Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie, & amorem concupiscentie.

1. q. 60. art. 3. corp. & art. 4. ad 3. & mal. q. 1. art. 5. corp. & ver. q. 4. art. 3. & Dion. 4. l. 9. & 10. & Jo. 15. l. 4.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod amor inconvenienter dividatur in amorem *amicitie*, & *concupiscentie*. Amor enim est passio, amicitia vero est habitus, ut dicit Philos. in 8. Ethic. (*cap. 5. à med. tom. 5.*) Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis: ergo amor inconvenienter dividitur per amorem *concupiscentie*, & amorem *amicitie*.

2. Præterea. Nihil dividitur per id, quod ei con-

nu-

numeratur. Non enim homo connumeratur animali: Sed concupiscentia connumeratur amori, sicut alia passio ab amore: ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea. Secundum Philosophum in 8. Ethic. (cap. 3. tom. 5.) triplex est amicitia, *utilis, delectabilis, & honesta*: Sed amicitia *utilis, & delectabilis* habet concupiscentiam: ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed Contra. Quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in 2. Top. (cap. 2. ad loc. 8. tom. 1.) Sed ad vinum, & ad hujusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8. Ethic. (cap. 2. in princ. tom. 5.) ergo alius est amor *concupiscentiæ*, & alius est amor *amicitiæ*.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 2. Rhetor. (cap. 4. in princ. tom. 6.) *Amare est velle alicui bonum*. Sic ergo motus amoris in duo tendit; sc. in bonum, quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii; & in illud, cui vult bonum. *Ad illud ergo bonum, quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiæ; ad illud autem, cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitie.*

Hæc autem divisio est secundum prius, & posterius. Nam id, quod amatur amore *amicitiæ*, simpliciter, & per se amatur: quod autem amatur amore *concupiscentiæ*, non simpliciter, & secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est, quod habet esse: ens autem secundum quid, quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est, quod ipsam habet bonitatem: quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid: Et per consequens amor, quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem, quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod amor non dividitur per *amicitiam, & concupiscentiam*, sed per *amorem amicitie, & concupiscentie*. Nam ille proprie dicitur amicus, cui aliquid bonum volumus. Il-

324 QUÆST. XXVI. ART. III.
Iud autem dicimur concupiscere, quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod in amicitia utili, & delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; & quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae: Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem, & utilitatem, inde est, quod amicitia utilis, & delectabilis in quantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit à ratione veræ amicitiae.

QUÆSTIO XXVII.

De causa amoris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa amoris.

Et circa hoc quærentur quatuor.

- Primo. Utrum bonum sit sola causa amoris.
Secundo. Utrum cognitio sit causa amoris.
Tertio. Utrum similitudo.
Quarto. Utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS I.

154

Utrum bonum sit sola causa amoris.

p. 1. q. 20. art. 1. & Dion. 4. lect. 12.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psalm. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*, alioquin omnis amor esset bonus: ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhet. (cap. 4. d. med. tom. 6.) quod eos, qui mala sua dicunt, amamus: ergo videtur, quod malum sit causa amoris.

3. Præ-

3. Præterea. Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (lect. 9.) quod non solum *bonum*, sed etiam *pulchrum* est omnibus amabile.

Sed Contra est, quod August. dicit 8. de Trinit. (cap. 3. in pr. tom. 3.) *Non amatur certe, nisi bonum solam*: ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 26. art. 1.) amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam, sicut causa motus; vel actus ipsius. Oportet igitur, ut illud sit proprie causa amoris, quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*: quia, ut dictum est, (q. 26. art. 1. & 2.) amor importat quandam connaturalitatem, vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale, & proportionatum. Unde *relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum nunquam amatur, nisi sub ratione boni; sc. in quantum est secundum quid bonum, & apprehenditur ut simpliciter bonum: & sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id, quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, puta delectationem, vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc, quod dicunt mala, hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem, seu simulationem.

Ad tertium dicendum, quod *pulchrum* est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus: Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in ejus aspectu, seu cognitione quietetur appetitus: Unde & illi sensus præcipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt; scilicet visus, & auditus rationi deservientes: dicimus enim *pulchra visibilia, & pulchros sonos.* In sensibilibus

autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus *pulchros sapes*, aut *odores*. Et sic patet, quod *pulchrum* addit supra *bonum* quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod *bonum* dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id, cujus ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II.

Utrum cognitio sit causa amoris.

2. 2. q. 26. art. 2. ad 1. & 1. dist. 15. q. 4 art. 1. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod cognitio non sit causa amoris. Quod enim aliquid quæritur, hoc contingit ex amore: Sed aliqua quærentur, quæ nesciuntur; sicut scientiæ: cum enim in his *idem sit eas habere, quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in libro 83. QQ. (q. 35. ante med. tom. 4.) si cognoscerentur, haberentur, & non quærentur: ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea. Ejusdem rationis videtur esse, quod aliquid incognitum ametur, & quod aliquid ametur plus, quam cognoscatur: Sed aliqua amantur plus, quam cognoscantur; sicut Deus, qui in hac vita potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci: ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea. Si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor, ubi non est cognitio: Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius. 4. cap. de div. nominibus, (*lect. 9. in princ.*) non autem in omnibus invenitur cognitio: ergo cognitio non est causa amoris.

Sed Contra est, quod Augustinus probat in 10. de Trin. (*in princ. l. tom. 3.*) quod *nullus potest amare aliquid incognitum*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitus, nisi prout est apprehensum; & ideo amor requirit aliquam ap-
pre-

prehensionem boni, quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit 9. Ethicorum, (*cap. 5. & 12. in princ. tom. 5.*) quod *visio corporalis est principium amoris sensitivi*: & similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis, vel bonitatis est principium amoris spiritualis. *Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione, qua & bonum, quod non potest amari, nisi cognitum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille, qui quærit scientiam, non omnino ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit, vel in universali, vel in aliquo ejus effectu, vel per hoc quod audit eam laudari, ut August. dicit 10. de Trin. (*cap. 1. 2 & 3. tom. 3.*) Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfecte.

Ad secundum dicendum, quod aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cuius est distinguere inter ea, quæ secundum rem sunt conjuncta, & componere quodammodo ea, quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et ideo ad perfectionem cognitionis requiritur, quod homo cognoscat singillatim quicquid est in re, sicut partes, & virtutes, & proprietates. Sed amor est in vi appetitiva, quæ respicit rem, secundum quod in se est. Unde ad perfectionem amoris sufficit, quod res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus ametur, quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur: Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem, quam de eis habent; puta quod sciunt Rhetoricam esse scientiam, per quam homo potest persuadere: & hoc in Rethorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliqua cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo, qui naturam instituit, ut supra dictum est. (*q. 26. art. 1.*)

Utrum similitudo sit causa amoris.

Inf. q. 99. art. 2. cor. & de hebdo. lib. 2. fi. & 3. Eth. cor. 1. fi. & lib. 8. cor. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum: Sed similitudo est causa odii: dicitur enim Proverb. 13. quod *inter superbos semper sunt jurgia*: & Philosoph. dicit in 8. Ethic. (cap. 1. à med. tom. 5.) quod *figuli corruxantur adinvicem*: ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea. August. dicit in 4. Confess. (cap. 4. circ. med. tom. 1.) quod *aliquis amat in alio, quod esse non vellet*; sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio: Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris: sic enim homo amaret in altero, quod ipse haberet, vel vellet habere: ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea. Quilibet homo amat id, quod indiget, etiamsi illud non habeat: sicut infirmus amat sanitatem, & pauper divitias: sed in quantum indiget, & caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa: ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (cap. 4. post princ. tom. 6.) quod *beneficos in pecunias, & salutem amamus: similiter eos, qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*: Non autem omnes sunt tales: ergo similitudo non est causa amoris.

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 13. *Omne animal diligit simile sibi.*

Respondeo dicendum, quod *similitudo, proprie loquendo, est causa amoris.*

Sed considerandum est, quod similitudo inter aliqua potest attendi *dupliciter*. Uno modo ex hoc, quod utrumque habet idem in actu: sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. *Alio modo ex hoc, quod unum*

unum habet in potentia, & in quadam inclinatione illud, quod aliud habet in actu: sicut si dicamus, quod corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti: vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum: nam in ipsa potentia quodammodo est actus. *Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae.* Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa: sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, & duo albi in albedine: & ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi, & vult ei bonum, sicut & sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis, seu delectabilis: quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, & in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens, & cognoscens.

Dicitum est autem supra, (q. 26. art. 4.) quod in amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum, quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat, quam aliud: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicujus formæ. Et ideo, si ex eo quod est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet à consecutione boni, quod amat, efficitur ei odiosus; non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem; quia se invicem impediunt in proprio lucro: Et inter superbos sunt jurgia; quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod in hoc etiam quod aliquis in altero amat, quod in se non amat, invenitur bonum † *al. ratio* † similitudinis secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc, quod in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc, quod

in

in se amat : puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet, quod convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum, quod ille, qui amat hoc, quo indiget, habet similitudinem ad id, quod amat, sicut quod est potentia ad actum, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad quartum dicendum, quod secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum ille, qui non est liberalis, amat eum, qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid, quod desiderat. Et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum, qui non perseverat : utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum, quod licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis, secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suæ naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV.

157

Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8. Ethic. (*cap. 3. tom. 5.*) quod *aliqui amantur propter delectationem* : Sed delectatio est passio quædam : ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea. Desiderium quædam passio est : Sed aliquos amamus propter desiderium alicujus, quod ab eis expectamus ; sicut apparet in omni amicitia, quæ est propter utilitatem : ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea. Aug. dicit in 10. de Trin. (*cap. 1. circ. med. tom. 3.*) *Cujus rei adipiscendæ spem quis-*
quis

que non gerit, aut tepide amat, aut omnino non amat, quamvis quam pulchra sit, videat: ergo spes est etiam causa amoris.

Sed Contra hæc est, quod *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut August. dicit 14. de civit. Dei. (cap. 7. & 9. tom. 5)

Respondeo dicendum, quod nulla alia passio est, quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est, quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid, vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid, vel quies in aliquo ex aliqua conaturalitate, vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde *impossibile est, quod aliqua alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris.*

Contingit tamen, aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus; sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterum causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur, nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum, quod desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei. Et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur: sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc enim, à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum, quod spes causat, vel auget amorem; & hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, & etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat: non enim ita intense desideramus, quæ non speramus: sed tamen & ipsa spes est alicujus boni amati.

QUÆSTIO XXVIII.

De affectibus amoris, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus amoris.

Et

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum unio sit effectus amoris.

Secundo. Utrum mutua inhæsiō.

Tertio. Utrum extasis sit effectus amoris.

Quarto. Utrum zelus.

Quinto. Utrum amor sit passio læsiva amantis.

Sexto. Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

ARTICULUS I.

158

Utrum unio sit effectus amoris.

I. 2. q. 20. art. 1. ad 3. & q. 60. art. 3. ad 2. & 3. d. 27.
q. 1. art. 1. & Dio. 4. l. 10. cor. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam: dicit enim Apost. ad Galat. 4. *Bonum æmulamini in dono temper*, loquens de se ipso, ut Glos. (*interl.*) dicit, *& non tantum cum præsens sum apud vos*: ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea. Omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, & accidens subjecto, & pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius: aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis: Sed amor non causat unionem essentia; alioquin nunquam haberetur amor ad ea, quæ sunt per essentiam divisa: unionem autem, quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab ea causatur, ut dictum est: (*q. 27. art. 3.*) ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea. Sensus in actu fit sensibile in actu, & intellectus in actu fit intellectivum in actu: non autens amans in actu fit amatum in actu: ergo unio magis est effectus cognitionis, quam amoris.

Sed Contra est, quod dicit Dion. 4. cap. de div. nom. (*le. 9. circ. fi.*) quod *amor quilibet est virtus unitiva.*

Res-

Respondeo dicendum, quod *duplex* est unio amanti ad amatum. *Una* quidem secundum rem; puta cum amatum præsentialiter adest amanti. *Alia* vero secundum affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente: nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit *duplex* amor, scil. *concupiscentiæ*, & *amicitiæ*, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem: cum enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum, sicut & sibi vult bonum: unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut & sibiipsi: & inde est, quod amicus dicitur esse *alter ipse*. Et August. dicit in 4. Confess. (cap. 6. cir. f. 3 l. 2. *Retract. cap. 6. tom. 1.*) *Bene quidam dixit de amico suo dimidium animæ suæ.*

Primam ergo unionem amor facit effective; quia movet ad desiderandum, & quærendum præsentiam amati, quasi sibi convenientis, & ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter; quia ipse amor est talis unio, vel nexus. Unde August. dicit in 8. de Trinitate, (cap. 10. tom. 3.) quod *amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, & quod amatur. Quod enim dicit *copulans*, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor: quod vero dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio, sicut causam: desiderium vero est in reali absentia amati: amor vero & in absentia, & in præsentia.

Ad secundum dicendum, quod unio *tripliciter* se habet ad amorem. *Quædam* enim unio est causa amoris: & hæc quidem est unio substantialis, quantum ad amorem, quo quis amat seipsum; quantum vero ad amorem, quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est. (q. præc. art. 3.) *Quædam* vero unio est essentialiter ipse amor: & hæc est unio secundum coaptationem affectus; quæ quidem assimila-

tur

tur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum, in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum, in amore autem *concupiscentiæ*, ut ad aliquid sui. *Quædam* vero unio est effectus amoris: & hæc est unio realis, quam amans quærit de re amata; & hæc quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philos. dicit 2. Politic. (*cap. 2. post med. tom. 5.*) *Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum: sed quia ex hoc accideret, aut ambos, aut alterum corrumpi, quærunt unionem, quæ convenit, & decet; ut scilicet simul conversentur, & simul colloquantur, & in aliis hujusmodi conjungantur.*

Ad tertium dicendum, quod cognitio perficitur per hoc, quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem: Sed amor facit, quod ipsa res, quæ amatur, amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est. (*art. præc.*) Unde amor est magis unitivus, quam cognitio.

ARTICULUS II.

159

Utrum mutua inhæsiō sit effectus amoris.

Inf. q. 66. art. 6. cor. & 3. d. 27. q. 1. art. 1. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non causet mutuam inhæsiōnem, scilicet ut amans sit in amato, & è converso. Quod enim est in altero, continetur in eo: sed non potest idem esse continens, & contentum: ergo per amorem non potest causari mutua inhæsiō, ut amatum sit in amante, & è converso.

2. Præterea. Nihil potest penetrare in interiora alicujus integri, nisi per aliquam divisionem: Sed dividere, quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem: ergo mutua inhæsiō non est effectus amoris.

3. Præterea. Si per amorem amans est in amato, & è converso, sequitur, quod hoc modo amatum unitur amanti, sicut amans amato: Sed ipsa unio est amor, ut dictum est: (*art. præc.*) ergo sequitur, quod sem-

semper amans ametur ab amato: quod patet esse falsum: non ergo mutua inhæsiō est effectus amoris.

Sed Contra est, quod dicitur 1. Jo. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*: Charitas autem est amor Dei: ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum, quod *iste effectus mutue inhæsiōis potest intelligi, & quantum ad vim apprehensivam, & quantum ad vim appetitivam.*

Nam, quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp. 1. *Eo quod habeam vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; & sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1. ad Corin. 2. quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed, quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in ejus affectu; ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona, quæ vult amato, per amorem *amicitiæ*: non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiorius radicatam: unde & amor dicitur *intimus*, & dicuntur *viscera charitatis*. E converso autem amans est in amato, *aliter* quidem per amorem *concupiscentiæ*, *aliter* per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiescit in quacunque extrinseca, aut superficiali adeptione, vel fruitione amati; sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero *amicitiæ* amans est in amato, in quantum reputat bona, vel mala amici, sicut sua, & voluntatem amici, sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona, vel mala pati, & affici. Et propter hoc

hoc proprium est amicorum *eadem velle*, & *in eodem tristari*, & *gaudere*, secundum Philosophum in 9. Ethic. (cap. 3. à med. tom. 5.) & in 2. Rhetor. (cap. 4. in prin. tom. 6.) ut sic, in quantum quæ sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato: in quantum autem è converso vult, & agit propter amicum, sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem & *tertio modo* mutua inhæsiō intelligi in amore *amicitiæ*, secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, & sibi invicem bona volunt, & operantur.

Ad primum ergo dicendum, quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quandam complacentiam: è converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud, quod est intimum amati. Nihil enim prohibet, diverso modo esse aliquid continens, & contentum: sicut genus continetur in specie, & è converso.

Ad secundum dicendum, quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris: & ideo sicut ratio disquirat; ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de *tertio modo* mutuæ inhæsiōnis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III.

160

Utrum extasis sit effectus amoris.

2. 2. q. 175. art. 2. & 3. d. 27. q. 1. art. 1. ad 4.
& ver. q. 13. art. 2. ad 9. & 1. Cor. 12.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quandam alienationem importare videtur: Sed amor non semper facit alienationem: sunt enim amantes interdum sui compotes: ergo amor non facit extasim.

2. Præterea. Amans desiderat amatum sibi uniri:
ma-

magis ergo amatum trahit ad se, quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea. Amor unit amatum amanti, sicut dictum est. (*art. 1. & 2. præc.*) Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur, quod semper plus diligat amatum, quam seipsum: quod patet esse falsum: non ergo extasis est effectus amoris.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect. 10. in princ.*) quod *divinus amor extasim facit*; & quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, (*lect. 12.*) videtur, quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum, quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit & secundum vim apprehensivam, & secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim *apprehensivam* aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: Vel quia ad superiorem sublimatur: sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua, quæ sunt supra sensum, & rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis, & sensus: Vel quia ad inferiora deprimitur: puta cum aliquis in furiam, vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum *appetitivam* vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est: (*art. præc.*) intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed *secundam extasim facit amor directæ, simpliciter quidem amor amicitie, amor autem concupiscentie non simpliciter, sed secundum quid*. Nam in amore *concupiscentie* quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum se. non contentus gaudere de bono, quod habet, quærit frui aliquo extra se: Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitie* affec-

tus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, & operatur bonum, quasi gerens curam, & providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de prima extasi.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod ille, qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici, & operatur: non tamen vult bona amici magis, quam sua; unde non sequitur, quod alterum plus, quam se diligat.

ARTICULUS IV.

161

Utrum zelus sit effectus amoris.

Mal. q. 10. art. 1. ad 11.

AD Quartum sic proceditur, Videtur, quod zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentiōnis principium: unde dicitur 1. ad Corinth. 3. *Cum sit inter vos zelus, & contentio, &c.* Sed contentio repugnat amori; ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea. Objectum amoris est bonum, quod est communicativum sui: Sed zelus repugnat communicationi: ad zelum enim pertinere videtur, quod quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris; ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea. Zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in Ps. 72. *Zelavi super iniquos.* Non ergo debet dici magis effectus amoris, quam odij,

Sed Contra est, quod Dionys. dicit 4. cap. de div. nomin. (*lect. 10.*) quod *Deus appellatur zelotes propter multum amorem, quem habet ad existentia.*

Respondeo dicendum, quod, *zelus, quocumque modo sumatur, ex intensiōne amoris provenit.* Mani-
fes-

festum est enim, quod quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium, vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut August. dicit in lib. 83. QQ. (q. 35. & 36. tom. 4.) intensus amor quærit excludere omne id, quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore concupiscentiæ, & aliter in amore amicitiae. Nam in amore concupiscentiæ, qui intense aliquid concupiscit, movetur contra omne illud, quod repugnat consecutioni, vel fruitioni quietæ ejus, quod amatur: Et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas, quam in uxore quærunt: Similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos, qui excellere videntur, quasi impediens excellentiam eorum. Et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in Psal. 36. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem.* Amor autem amicitiae quærit bonum amici: unde quando est intensus, facit hominem moveri contra omne illud, quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si qua dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet: Et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea, quæ sunt contra honorem, vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud 3. Reg. 19. *Zelatus sum pro Domino exercituum.* Et Jo. 2. super illud: *Zelus domus tuæ comedit me,* dicit Glo. (ordin. ex Aug. tract. 10. in Jo. tom. 9.) quod bono zelo comeditur, qui quælibet prava, quæ viderit, corrigere satagit; si nequit, tolerat, & gemit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amata contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum, quod bonum amatur, in quantum est communicabile amanti: unde omne illud, quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum: & sic ex amore boni zelus causatur: ex defectu autem bonitatis contingit, quod

quædam parva bona non possunt integre simul possideri à multis: & ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem proprie ex his, quæ integre possunt à multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum quod aliquis odio habet ea, quæ repugnant amato, ex amore procedit: unde zelus proprie ponitur effectus amoris magis, quam odii.

ARTICULUS V.

162

Utrum amor sit passio læsiva amantis.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quandam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. 2. *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*; ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea. Liquefactio est quædam resolutio: Sed amor est liquefactivus: dicitur enim Cantic. 5. *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est*: ergo amor est resolutivus: est ergo corruptivus, & læsivus.

3. Præterea. Fervor designat quendam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore. Dionys. enim 7. cap. cœl. hier. (*parum à princ.*) inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, & *acutum*, & *superfervens*. Et Cant. 8. dicitur de amore, quod *lampades ejus sunt lampades ignis, atque flammæ*: ergo amor est passio læsiva, & corruptiva.

Sed Contra est, quod dicit Dionys. 4. cap. de divin. nomin. (*par. 1. lect. 9.*) quod *singula seipsa amant contentive*, idest conservative: ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa, & perfectiva.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 16. art. 1. & 2. & q. 27. art. 1.*) amor significat coaptationem quandam appetitivæ virtutis ad ali-

quod

quod bonum. Nihil autem, quod coaptatur ad aliquid, quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, proficit, † *al. perficitur* † & melioratur; quod vero coaptatur ad aliquid, quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur, & deterioratur. *Amor ergo boni convenientis est perfectivus, & meliorativus amantis: amor autem boni, quod non est conveniens amanti, est læsivus, & deteriorativus amantis.* Unde maxime homo perficitur, & melioratur per amorem Dei; læditur autem, & deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9. *Facti sunt abominabiles sicut ea, quæ dilexerunt.* Et hoc quidem sic dictum est de amore, quantum ad id, quod est formale in ipso, quod est sc. ex parte appetitus.

Quantum vero ad id, quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit, quod amor sit læsivus propter excessum immutationis: sicut accidit in sensu, & in omni actu virtutis animæ, qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea vero, quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod amori attribui possunt *quatuor effectus proximi; scil. liquefactio, fruitio, languor, & fervor.* Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim, quæ sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet, quod appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est. (*art. 2. buj. q.*) Unde cordis congelatio, vel duritia est dispositio repugnans amori: Sed *liquefactio* importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile; ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens, & habitum, causatur delectatio, sive *fruitio*: si autem fuerit absens, consequuntur duæ passiones, scilicet, tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem*, (unde & Tullius in 3. de Tuscul. quæst. maxime tristitiam *ægritudinem* nominat) & intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter

accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum: Sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

ARTICULUS VI.

163

Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit.

3. d. 27. q. 1. art. 1. corp.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est: (7. 26. art. 2.) Sed non omnia, quæ agit homo, agit ex passione, sed quædam agit ex electione, & quædam ex ignorantia, ut dicitur in 3. Ethic. (ex cap. 5. tom. 5.) ergo non omnia, quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea. Appetitus est principium motus, & actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3. de Anima. (tex. 48. & seq. tom. 2.) Si igitur omnia, quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passiones appetitivæ partis erunt superflue.

3. Præterea. Nihil causatur simul à contrariis causis: sed quædam fiunt ex odio: non ergo omnia sunt ex amore.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (lect. 9.) quod *propter amorem boni omnia agunt, quæcunque agunt.*

Respondeo dicendum, quod omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est. (q. 1. art. 1. & 2.) Finis autem est bonum desideratum, & amatum unicuique. Unde manifestum est, quod *omne agens, quodcunque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de amore, qui est passio in appetitu sensitivo existens. Nos autem loquimur nunc de amore communitè accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem, rationalem, animale, naturalem.* Sic enim Dion. loquitur de amore in 4. cap. de div. nom. (lect. 12.)

Ad

Ad secundum dicendum, quod ex amore, sicut jam dictum est, (*q. 25. art. 2.*) causatur, & desiderium, & tristitia, & delectatio, & per consequens omnes aliæ passiones: unde omnis actio, quæ procedit ex quacunque passione, procedit etiam ex amore, sicut ex prima causa, unde non superfluum alia passiones, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur. (*q. seq. art. 2.*)

QUÆSTIO XXIX.

De Odio, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Odio.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum causa, & objectum odii sit malum.

Secundo. Utrum odium causetur ex amore.

Tertio. Utrum odium sit fortius, quam amor.

Quarto. Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

Quinto. Utrum aliquis possit habere odio veritatem.

Sexto. Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

ARTICULUS I. 164

Utrum causa, & objectum odii sit malum.

Mal. q. 12. art. 4. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod objectum, & causa odii non sit malum. Omne enim, quod est, in quantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur, quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei: quod patet esse falsum.

2. Præterea. Odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur 2. Mach. 3. quod *leges optime custodiebantur propter Oniæ pontificis pietatem, & animos odio habentes mala.* Si igitur nihil odiatur,

nisi malum, sequitur, quod omne odium sit laudabile: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Idem non est simul bonum, & malum: sed idem diversis est odibile, & amabile: ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed Contra. Odium contrariatur amori: sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est: (*q. 26. art. 1.*) ergo objectum odii est malum.

Respondeo dicendum, quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliqua apprehensione, licet non conjuncta, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis, & appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est. (*q. 26. art. 2.*) In appetitu autem naturali hoc manifeste apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam, vel aptitudinem ad id, quod sibi convenit, quæ est amor naturalis: ita *ad id, quod est repugnans, & corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale.* Sic igitur & in appetitu animali, seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur ut conveniens: Odium vero est dissonantia quædam appetitus ad id, quod apprehenditur ut repugnans, & nocivum.

Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali. Et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita *malum est objectum odii.*

Ad primum ergo dicendum, quod ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis; quia omnia conveniunt in ente: Sed ens, in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum: Et secundum hoc unum ens est odibile alteri, & est malum, etsi non in se, tamen per comparationem ad alterum.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est vere bonum; ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est vere malum: unde contingit quandoque nec odium mali, nec amorem boni esse bonum.

Ad

Ad tertium dicendum, quod contingit idem esse amabile, & odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum, & idem est conveniens uni secundum suam naturam, & repugnans alteri: sicut calor convenit igni, & repugnat aquæ: Secundum appetitum vero animale, ex hoc quod unum, & idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, & ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II.

Utrum odium causetur ex amore.

Sup. q. 28. art. 6. ad 3. & inf. art. 3. cor. & 4. c. g. 19.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa odii. Etenim, quæ ex opposito dividuntur, naturaliter sunt simul, ut dicitur in postprædicamentis: (*in cap. de Simul. tom. 1.*) Sed amor, & odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur: ergo naturaliter sunt simul: non ergo amor est causa odii.

2. Præterea. Unum contrariorum non est causa alterius: sed amor, & odium sunt contraria: ergo &c.

3. Præterea. Posterius non est causa prioris: Sed odium est prius amore, ut videtur: nam odium importat recessum à malo, amor vero accessum ad bonum: ergo amor non est causa odii.

Sed Contra est, quod dicit August. 14. de civit. Dei, (*cap. 7. & 9. tom. 5.*) quod *omnes affectiones causantur ex amore*: ergo & odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum: odium vero consistit in quadam repugnantia, vel dissonantia.

Oportet autem in quolibet prius considerare, quid ei conveniat, quam quid ei repugnet. Per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum, vel impeditivum ejus, quod est conveniens. Unde *necesse est quod amor sit prior odio, & quod nihil odio*

habeatur, nisi per hoc quod contrariatur convenienti, quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod in his, quæ ex opposito dividuntur, *quædam* inveniuntur, quæ sunt naturaliter simul, & secundum rem, & secundum rationem; sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris: *Quædam* vero sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero, & causa ejus: sicut patet in speciebus numerorum, figurarum, & motuum: *Quædam* vero non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem; sicut substantia, & accidens. Nam substantia realiter est causa accidentis; & ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ, quam accidenti: quia accidenti non attribuitur, nisi in quantum est in substantia. Amor autem, & odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet, amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum, quod amor, & odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem: sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia. Eiusdem enim rationis est, quod ametur aliquid, & odiatur ejus contrarium: Et sic amor unius rei est causa, quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quod in executione prius est recedere ab uno termino, quam accedere ad alterum terminum: Sed in intentione est è converso: propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem, quam ad executionem. Et ideo amor est prior odio, cum utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III.

166

Utrum odium sit fortius, quam amor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod odium sit fortius amore. Dicit enim August. in lib. 83. QQ. (q. 36. paulo à princ. tom. 4.) *Nemo est,*

est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem: Sed fugere dolorem pertinet ad odium: appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem: ergo odium est fortius amore.

2. Præterea. Debilius vincitur à fortiori: sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium: ergo odium est fortius amore.

3. Præterea. Affectio animæ per effectum manifestatur: Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum, quam ad prosequendum amatum; sicut etiam bestię abstinent à delectabilibus propter verbera, ut August. introducit in lib. 83. QQ. (*loco nunc cit.*) ergo odium est fortius amore.

Sed Contra. Bonum est fortius, quam malum; quia *malum non agit, nisi in virtute boni*, ut Dionys. dicit cap. 4. de div. nom. (*lect. 16. & seq.*) Sed odium, & amor differunt secundum differentiam *boni, & mali*: ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum, quod impossibile est, effectum sua causa esse fortiorem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore, sicut ex causa, ut supra dictum est. (*art. præc.*) Unde *impossibile est, quod odium sit fortius amore simpliciter.*

Sed oportet ulterius, quod amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem, quam in ea quæ sunt ad finem.

Recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni, sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum, quam in malum.

Sed tamen *aliquando videtur odium fortius amore, propter duo. Primo* quidem, quia odium est magis sensibile, quam amor. Cum enim sensus perceptio sit in quadam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur, sicut calor tertianæ: quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum, & naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut August. dicit in 10. de Trinit. (*cap. 12. à med. tom. 3.*) quod *amor non ita sentitur, cum non prodit eum indigentia.* Et

propter hoc etiam repugnantia ejus, quod oditur, sensibilius percipitur, quam convenientia ejus, quod amatur. *Secundo*, quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine, & parvitate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium, quod correspondet majori amori, magis movet, quam minor amor.

Et per hoc patet responsio ad Primum. Nam amor voluptatis est minor, quam amor conservationis suiipsius, cui respondet fuga doloris: & ideo magis fugitur dolor, quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum, quod odium numquam vinceret amorem, nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet: sic homo magis diligit se, quam amicum: & propter hoc quod diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum, quod ideo intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV.

167

Utrum aliquis possit habere odio seipsum.

2. 2. q. 25. art. 7. & 2. d. 42. q. 2. art. 2. q. 2. ad 2.
& Ps. 10. & Epbes. 5. lect. 6.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*: Sed multi diligunt iniquitatem: ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea. Illum odimus, cui volumus, & operamur malum: Sed quandoque aliquis vult, & operatur sibi ipsi malum; puta qui interimunt seipsos: ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea. Boetius dicit in 2. de cons. (*prosa 5. parum à princ.*) quod *avaritia facit homines odiosos*: ex quo potest accipi, quod omnis homo odit avarum: Sed aliqui sunt avari: ergo illi odiunt seipsos.

Sed

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod *nemo unquam carnem suam odio habuit.*

Respondeo dicendum, quod *impossibile est, quod aliquis per se loquendo odiat seipsum.* Naturaliter enim unumquodque appetit bonum; nec potest aliquid sibi appetere, nisi sub ratione boni. Nam malum est præter voluntatem, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. (*lect. 22.*) Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est. (*q. 26. art. 4.*) Unde necesse est, quod aliquis amet seipsum; & impossibile est, quod aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit, quod aliquis seipsum odio habeat: Et hoc dupliciter. Uno modo ex parte boni, quod sibi aliquis vult. Accidit enim quandoque, illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum: Et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte suiipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maxime est id, quod est principalius in ipso. Unde civitas dicitur facere id, quod Rex facit, quasi Rex sit tota civitas. Manifestum est ergo, quod homo maxime est mens hominis. Contingit autem, quod aliqui æstimant se maxime esse illud, quod sunt secundum naturam corporalem, & sensitivam: unde amant se secundum id, quod æstimant se esse; sed odiunt id, quod vere sunt, dum volunt contraria rationi. Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam seipsum.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod nullus sibi vult, & facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi, qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ, vel doloris.

Ad tertium dicendum, quod avarus odit aliquod accidens suum: non tamen propter hoc odit seipsum: sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum, quod *avaritia odiosos facit aliis, non autem sibiipsi: Quinimmo causatur ex inordinato sui*

sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult, quam debeat.

ARTICULUS V.

168.

Utrum aliquis possit odio habere veritatem.

2. 2. q. 34. art. 1. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod aliquis non possit habere odio veritatem. *Bonum enim, & ens, & verum* convertuntur: Sed aliquis non potest habere odio bonitatem: ergo nec veritatem.

2. Præterea. *Omnes homines naturaliter scire desiderant*, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum: ergo veritas naturaliter desideratur, & amatur: Sed quod naturaliter inest, semper inest: nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 4. à med. tom. 6.*) quod *homines amant non fictos*: sed non nisi propter veritatem: ergo homo naturaliter amat veritatem: non ergo eam odio habet.

Sed Contra est, quod Apostolus dicit ad Gal. 4. *Falsus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Respondeo dicendum, quod, bonum, & verum, & ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. Bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens, vel verum; quia bonum est, quod omnia appetunt.

Et ideo bonum secundum rationem boni non potest odio haberi, nec in universali, nec in particulari.

Ens autem, & verum in universali quidem odio haberi non possunt; quia dissonantia est causa odii, & convenientia causa amoris: ens autem, & verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet, quoddam ens, & quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii, & repugnantis: contrarietas enim, & repugnantia non adversatur rationi entis, & veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem, verum
rum

rum aliquod particulare *tripliciter* repugnare, vel contrariari bono amato. *Uno modo*, secundum quod veritas est causaliter, & originaliter in ipsis rebus: Et *sic homo quandoque odit aliquam veritatem*, dum vellet non esse verum, quod est verum. *Alio modo*, secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum à prosecutione amati: sicut si aliqui vellet non cognoscere veritatem fidei, ut libere peccarent: ex quorum persona dicitur Job 22. *Scientiam viarum tuarum nolumus. Tertio modo* habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius: puta cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat: Et secundum hoc dicit August. in 10. Confes. (*cap. 23. à med. tom. 1.*) quod *homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.*

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod cognoscere veritatem secundum se est amabile: propter quod dicit August. (*loco cit.*) quod *amant eam lucentem*: Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI.

169

Utrum aliquid possit haberi odio in universali.

Sup. art. 5. cor.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitus sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione: Sed sensus non potest apprehendere universale: ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea. Odium causatur ex aliqua dissonantia, quæ communitati repugnat: Sed communitas est

est de ratione universalis: ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea. Objectum odii est malum: malum autem est in rebus, & non in mente, ut dicitur in 6. *Metaph. (text. 8. tom. 3.)* cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale à particulari, videtur, quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. *Rhetor. (cap. 4. prope fin. tom. 6.)* quod *ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera. Furem enim odit, & calumniatorem unusquisque.*

Respondeo dicendum, quod de universali dupliciter contingit loqui. *Uno modo*, secundum quod subest intentioni universalitatis. *Alio autem modo* dicitur de natura, cui talis intentio attribuitur. *Alia* est enim consideratio hominis universalis, & *alia* hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiatur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale: quia universale fit per abstractionem à materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, & apprehensiva, & appetitiva ferri in aliquid universaliter: sicut dicimus, quod objectum visus est color secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem; sed quia quod color sit cognoscibilis à visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter.

*Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali: quia ex natura communi aliquid adversatur animali, & non solum ex eo quod est particularis; sicut lupus ovi: unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædentis: Actus autem particularium sunt: Et propter hoc Philosophus dicit, (1. 2. *Rhet. cap. 4. prop. fin. tom. 6.)* quod *ira semper est ad aliquid particulare; odium vero potest esse ad aliquid in genere.**

Sed odium, secundum quod est in parte intellecti-

va, cum consequatur apprehensionem universalem intellectus, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum, quod sensus non apprehendit universale, prout est universale: apprehendit tamen aliquid, cui per abstractionem accidit universalitas.

Ad secundum dicendum, quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii: sed nihil prohibet, aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; & sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis: sic enim non cadit sub apprehensione, vel appetitu sensitivo.

Q U Æ S T I O X X X.

De Concupiscentia, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Concupiscentia.

Et circa hoc quærantur quatuor.

Primo. Utrum concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum.

Secundo. Utrum concupiscentia sit passio specialis.

Tertio. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, aliquæ non naturales.

Quarto. Utrum concupiscentia sit infinita.

A R T I C U L U S I.

170

Utrum Concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.

Inf. quæst. 32. art. 3. ad 3. & 3. d. 26. quæst. 1. art. 2. cor. fin.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, ut di-

dicitur Sap. 6. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*: Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam: ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea. Desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo. Immo Apost. dicit Rom. 7. *Non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum*. Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentia cadit, secundum illud Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*: ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum: ergo concupiscentia est in qualibet potentia animæ, & non solum in appetitu sensitivo.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit, (*lib. 2. orb. fidei, cap. 12.*) quod *irrationale obediens, & persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam, & iram*: Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva, & appetitiva: ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 1. Rhetor. (*cap. 11. parum à princ. tom. 6.*) *Concupiscentia est appetitus delectabilis*.

Est autem duplex delectatio, ut infra dicitur (*q. 31. art. 3. & 4.*) *Una*, quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; *Alia*, quæ est in bono secundum sensum. *Prima* quidem delectatio videtur esse animæ tantum. *Secunda* autem est animæ, & corporis; quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde & bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quæ simul pertineat & ad animam, & ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde *concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, & in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus sapientiæ, vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur, vel propter similitudinem quandam, vel propter intensionem appetitus superioris

ris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, & etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psalm. 83. dicitur: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum, quod desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum, quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem: Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam: Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II.

171

Utrum Concupiscentia sit passio specialis.

3. d. 26. q. 1. art. 3. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta: Sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum: quod etiam est objectum concupiscentiæ, secundum Philosophum in primo Rhet. (*cap. 11. parum à princ. tom. 6.*) ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea. Augustinus dicit in lib. 83. QQ. (*q. 33. circ. med. tom. 4.*) quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*; & sic ab amore non distinguuntur: omnes autem passiones speciales abinvicem distinguuntur: ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præ-

3. Præterea. Cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili, ut supra dictum est: (q. 23. art. 2.) Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili: dicit enim Damasc. (*lib. 2. orth. fid. cap. 12. in fin.*) quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens vero lætitiæ: similiter expectatum malum timorem, præsens vero tristitiæ.* Ex quo videtur, quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ: timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili: non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed Contra est, quod concupiscentia causatur ab amore, & tendit in delectationem, quæ sunt passionnes concupiscibilis: & sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (q. 23. art. 1.) bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis: unde secundum ejus differentias diversæ passionnes concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi *vel* secundum naturam ipsius objecti, *vel* secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum: Sed diversitas, quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passionnes specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis, vel boni, secundum quod est realiter præsens, & secundum quod est absens: nam secundum quod est præsens, facit in seipso quiescere: secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, & conformat, causat amorem: in quantum vero absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam: in quantum vero præsens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo *concupiscentia est passio differens specie & ab amore, & à delectatione: sed concupiscere*
hoc

boc delectabile, vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum delectabile non est absolute objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut & sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiarum sensitivæ partis, quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum, quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam: non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum, quod Augustinus accipit cupiditatem large pro quolibet motu appetitus, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se & amorem, & spem.

Ad tertium dicendum, quod passio, quæ directe opponitur concupiscentiæ, innominata est; quia ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ab bonum. Sed quia est mali absentis, sicut & timor, quandoque loco ejus ponitur timor: sicut & quandoque cupiditas loco spei: quod enim est parvum bonum, vel malum, quasi non reputatur: Et ideo pro omni motu appetitus in bonum, vel in malum futurum ponitur spes, & timor, quæ respiciunt bonum, vel malum arduum.

ARTICULUS III.

Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, & aliquæ non naturales.

Inf. q. 31. art. 3. & q. 41. art. 3. cor. & q. 77. art. 5. cor. & 2. q. 117. art. 5. ad 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod concupiscentiarum non sint *quædam* naturales, & *quædam* non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animale, ut dictum est: (*art. 1. sup. q.*) sed appetitus naturalis dividitur contra animale: ergo nulla concupiscentia est naturalis.

3. Præ-

2. Præterea. Diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum, quæ quidem diversitas sub arte non cadit: Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales, & non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia; quod facit materialem differentiam, & secundum numerum tantum: non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales, & non naturales.

3. Præterea. Ratio contra naturam dividitur, ut patet in 2. Phys. (*in princ. & text. 49. tom. 2.*) Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet, quod sit rationalis: Sed hoc esse non potest: quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum, non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis: non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed Contra est, quod Philos. in 3. Eth. (*cap. II. in princ. tom. 5.*) & in 1. Rhetor. (*cap. II. parum à princ. tom. 6.*) ponit *quasdam* concupiscentias naturales, & *quasdam* non naturales.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. 1. huj. q.*) concupiscentia est appetitus boni delectabilis. *Dupliciter* autem aliquid est delectabile: *Uno modo*, quia est conveniens naturæ animali: sicut cibus, & potus, & alia hujusmodi: Et *hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis*. *Alio modo* dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum, & conveniens, & per consequens delectatur in ipso: Et *hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis*, & solet magis dici cupiditas.

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, & aliis animalibus; quia utrisque est aliquod conveniens, & delectabile secundum naturam; & in his omnes homines conveniunt. Unde & Philos. in 3. Ethic. (*loc. sup. cit.*) vocat eas *communes*, & *necessarias*. Sed *secundæ* concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, & conveniens, præter id, quod

natura requirit. Unde & in 1. Rhet. (*loc. sup. cit.*) Philos. dicit, primas concupiscentias esse *irracionales*, secundas vero *cum ratione*. Et quia diversi diversi-
mode ratiocinantur, ideo etiam secundæ dicuntur in
3. Ethic. (*loc. sup. cit.*) *propriæ*, & *appositæ*, scilicet
supra naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod illud idem, quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum. Et secundum hoc cibi, & potus, & huiusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum, quod diversitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodo formalis; in quantum procedit ex diversitate objecti activi: Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis; prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absoluta apprehensione, ex qua causantur concupiscentiæ naturales, quas Philos. in Rhet. (*loc. sup. cit.*) vocat *irracionales*; & prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex qua causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet. (*ibid.*) dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum, quod in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in 1. lib. dictum est. (*q. 78. art. 4.*) Et secundum hoc etiam concupiscentia, quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam à ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV.

173

Utrum concupiscentia sit infinita.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est *bonum*, quod habet rationem finis:
Qui

Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in 2. Met. (*text. 8. tom. 3.*) concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea. Concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore: sed infinitum, cum sit improporcionatum, non potest esse conveniens: ergo concupiscentia, non potest esse infinita.

3. Præterea. Infinita non est pertransire; & sic in eis non est pervenire ad ultimum: sed concupiscenti fit delectatio per hoc quod attingit ad ultimum: ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur, quod nunquam fieret delectatio.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Politic. (*cap. 6. post med. tom. 5.*) quod, *in infinitum concupiscentia existente, homines infinita desiderant.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (*art. præc.*) duplex est concupiscentia; una naturalis, & alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu: est enim ejus, quod natura requirit: natura vero semper intendit in aliquid finitum, & certum: unde numquam homo concupiscit infinitum cibum, vel infinitum potum. Sed sicut in natura contingit esse infinitum in potentia per successionem: ita hujusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem; ut scilicet post adeptum cibum iterum alia vice desideret cibum, vel quodcunque aliud, quod natura requirit: quia hujusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuo manent, sed deficiunt. Unde dixit Dominus Samaritanæ Jo. 4. *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum.*

Sed concupiscentia non naturalis omnino est infinita: sequitur enim rationem, ut dictum est: (*art. præc.*) rationi autem competit in infinitum procedere: unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantuncunque potest.

Potest & alia ratio assignari secundum Philos. in 1. Polit. (*cap. 6. post med. tom. 5.*) quare quædam concupiscentia sit finita, & quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita: finis enim per

se concupiscitur, ut sanitas: unde major sanitas magis concupiscitur; & sic in infinitum: sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia vero ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur, quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosoph. dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentia quarumcunque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne, quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: *vel* quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel † *al. simul* † in actu, *vel* quia est finitum, secundum quod cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi: quia *infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3. *Physic. text. 63. tom. 2.*)

Ad secundum dicendum, quod ratio quodammodo est virtutis infinitæ, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum, & linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi. Nam universale, quod ratio apprehendit, est quodammodo infinitum; in quantum in potentia continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum, quod ad hoc quod aliquis delectetur, non requiritur, quod omnia consequatur, quæ concupiscit; sed quod in quolibet concupito, quod consequitur, delectetur.

QUESTIO XXXI.

De Delectatione secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de Delectatione, & Tristitia.

Circa Delectationem vero consideranda sunt *quatuor*.
 Tom. III. Q

tuor. Primo de ipsa delectatione secundum se. Secundo de causis delectationis. Tertio de effectibus ejus. Quarto de bonitate, & malitia ipsius.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum delectatio sit passio.

Secundo. Utrum sit in tempore.

Tertio. Utrum differat à gaudio.

Quarto. Utrum sit in appetitu intellectivo.

Quinto. De comparatione delectationum superioris appetitus ad delectationem inferioris.

Sexto. De comparatione delectationum sensitivarum adinvicem.

Septimo. Utrum sit aliqua delectatio non naturalis.

Octavo. Utrum delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS I.

174

Utrum Delectatio sit passio.

Inf. art. 4. ad 2. & art. 5. cor. fi. & ad 2. & 4. d. 49. q. 3. art. 1. q. 1.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit passio. Damasc. enim in 2. lib. (*orth. fid. cap. 22.*) distinguit operationem à passione, dicens, quod *operatio est motus, qui est secundum naturam: passio vero est motus contra naturam*: Sed delectatio est operatio, ut Philosoph. dicit in 7. Eth. (*cap. 12. & 13.*) & in 10. (*cap. 4. tom. 5.*) ergo delectatio non est passio.

2. Præterea. Pati est moveri, ut dicitur in 3. Physic. (*text. 19. & 2. de Anim. text. 54. tom. 2.*) Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse: causatur enim delectatio ex bono jam adepto: ergo delectatio non est passio.

3. Præterea. Delectatio consistit in quadam perfectione delectati: perficit enim operationem, ut dicitur in 10. Eth. (*cap. 4. post med. tom. 5.*) Sed per-

fici non est pati, vel alterari, ut dicitur in 7. Phisicor. (*text. 16. tom. 2.*) & in 2. de Anima: (*text. 58. tom. 2.*) ergo delectatio non est passio.

Sed Contra est, quod August. in 10. & 14. de civ. Dei, (*cap. 6. & 8. tom. 5. sed in lib. 10. non occurrit*) ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiã inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitus sensitivi proprie *passio* nominatur, sicut supra dictum est. (*q. 22. art. 3*) Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi. Nam sicut Philos. dicit in 1. Rethor. (*cap. 14. in princ. tom. 5.*) *Delectatio est quidam motus animæ, & constitutio simul tota, & sensibilis in naturam existentem.*

Ad cujus intellectum considerandum est, quod sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales; ita hoc contingit in animalibus: & quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul; tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia, & alias res naturales, quod aliæ res naturales, quando constituuntur in id, quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt; sed animalia hoc sentiunt: & ex isto sensu causatur quidam motus animæ in appetitu sensitivo, & iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur, quod delectatio est *motus animæ*, ponitur in genere: Per hoc autem quod dicitur *constitutio in existentem naturam*, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni: Per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur, quod constitutio non debet accipi, prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motus: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap. 12. tom. 5.*) Per hoc autem quod dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium; in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet, quod cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensus, *delectatio est passio animæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio conaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in 2. de Anima: (*text. 2. §. 6. tom. 2.*) Et ideo quando constituuntur res in propria operatione naturali, & non impedita, sequitur delectatio, quæ consistit in *perfectum esse*, ut dictum est. (*in corp. art.*) Sic ergo cum dicitur, quod *delectatio est operatio*, non est predicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum, quod in animali *duplex* motus considerari potest: *unus* secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum: *alius* secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo, qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quod tendit ad finem; non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit: tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis nomen passionis magis proprie conveniat passionibus corruptivis, & in malum tendentibus; sicut sunt agritudines corporales, & tristitia, & timor in anima: tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passionis, ut supra dictum est. (*q. 22. §. 23. art. 1.*) Et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II.

Utrum Delectatio sit in tempore.

*Inf. art. 6. corp. & 4. d. 49. q. 3. art. 1. q. 3. & ver.
q. 8. art. 14. ad 12.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in 1. Reth. (cap. 11. in princ. tom. 6.) Philosophus dicit: Sed motus omnis est in tempore: ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, *Diuturnum*, vel *morosum* dicitur aliquid secundum tempus: sed aliquæ delectationes dicuntur *morosæ*: ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, Passiones animæ sunt unius generis: sed aliquæ passiones animæ sunt in tempore: ergo & delectatio.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in 10. Eth. (cap. 3. & 4. tom. 5.) quod *secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.*

Respondeo dicendum, quod aliquid contingit esse in tempore *dupliciter*: uno modo secundum se; alio modo per aliud, & quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quorum ratione est successio, vel aliquid ad successionem pertinens: sicut motus, quies, locutio, & alia hujusmodi. Secundum aliud vero, & non per se dicuntur esse in tempore illa, de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent: Sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem. Non enim est motus, sed terminus motus, vel mutationis, scilicet generationis ipsius: sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc *hominem esse* est in tempore.

Sic igitur dicendum est, quod delectatio secundum se quidem non est in tempore. Est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subja-
ceat, erit delectatio per accidens in tempore: si au-
tem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in
tempore, nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur
in 3. de Anima, (text. 28. tom. 2.) motus dupliciter
dicitur. Uno modo, qui est actus imperfecti, scilicet
existentis in potentia, inquantum hujusmodi: Et talis
motus est successivus, & in tempore. Alius autem
motus est actus perfecti, idest existentis in actu: si-
cut intellegere, sentire, velle, & hujusmodi, & etiam
delectari: & hujusmodi motus non est successivus, nec
per se in tempore.

Ad secundum dicendum, quod delectatio dicitur
morosa, vel diuturna, secundum quod per accidens
est in tempore.

Ad tertium dicendum, quod aliæ passiones non
habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio:
unde plus habent de ratione motus imperfecti, quam
delectatio: & per consequens magis delectationi con-
venit non esse in tempore.

ARTICULUS III.

176

Utrum Delectatio differat à Gaudio.

*Inf. q. 35. art. 2. & 7. cor. & q. 41. art. 3. corp.
& 3. d. 17. q. 41. art. 2. ad 3. & 4. d. 49.
q. 3. art. 3. q. 1. ad 3.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod gau-
dium sit omnino idem quod delectatio. Pas-
siones enim animæ differunt secundum objecta: Sed
idem est objectum gaudii, & delectationis, scilicet
bonum adeptum: ergo gaudium est omnino idem
quod delectatio.

2. Præterea. Unus motus non terminatur ad duos
terminos: Sed idem est motus, qui terminatur ad
gaudium, & delectationem, sc. concupiscentia: ergo
delectatio, & gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea. Si gaudium est aliud à delectatione,
vi-

videtur, quod pari ratione & *letitia*, & *exultatio*, & *jucunditas* significant aliquid aliud à delectatione; & sic erunt omnes diversæ passiones: quod videtur esse falsum: non ergo gaudium differt à delectatione.

Sed Contra est, quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium*; sed in eis dicimus *delectationem*: non ergo est idem gaudium, & delectatio.

Respondeo dicendum, quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de Anima, est quædam species delectationis. Est enim considerandum, quod sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est: (*q. præc. art. 3*) ita etiam delectationum quædam sunt naturales, & quædam non naturales, quæ sunt cum ratione: Vel sicut Damascenus (*lib. 2. vitæ. fid. cap. 13. & 22.*) & Greg. Nyss. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 18. in princ.*) dicunt, *voluptatum hæc sunt animæ, illæ corporis*: quod in idem redit. Delectamur enim & in his, quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, & in his, quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione, quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem, quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum directione rationis concupiscere; sed non è converso. Unde de omnibus, de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem: quamvis non semper de omnibus sit gaudium. Quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet, quod *delectatio est in plus, quam gaudium*.

Ad primum ergo dicendum, quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti. Et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur à delectationibus corporalibus, quæ dicuntur solum delectationes; sicut & de concupiscentiis supra dictum est. (*q. præc. art. 3. ad 2.*)

Ad secundum dicendum, quod similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quod delectatio respondeat concupiscentiæ, & gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; & sic secundum differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum, quod alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis. Nam *lætitia* imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur *latitia*; *Exultatio* vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius; in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora: *Fecunditas* vero dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis, vel effectibus: & tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium: non enim utimur eis, nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV.

177

Utrum Delectatio sit in appetitu intellectivo.

Inf. q. 35. art. 1. corp. & 1. d. 45. art. 1. corp. & 4. d. 49. q. 3. art. 1. q. 1. & 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in 2. Reth. (cap. 12. in princ. t. 6.) quod *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectiva: ergo delectatio non est in parte intellectiva.

2. Præterea. Delectatio est passio quædam: sed omnis passio est in appetitu sensitivo: ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

3. Præterea. Delectatio est communis nobis, & brutis: ergo non est nisi in parte, quæ nobis, & brutis communis est.

Sed Contra est, quod in Psal. 36. dicitur: *Delectare in Domino*: Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solum intellectivus: ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Res-

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solum commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et *secundum hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.*

Hoc tamen interest inter delectationem *utriusque* appetitus; quod delectatio appetitus *sensibilis* est cum aliqua transmutatione corporali; delectatio autem appetitus *intellectivi* nihil aliud est, quam simplex motus voluntatis. Et secundum hoc Aug. dicit in 14. de civ. Dei, (*cap. 6. circ. princ. tom. 5.*) quod *cupiditas, & letitia nihil est aliud, quam voluntas in eorum consecutione, quæ volumus.*

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quacunque apprehensione. Dicit enim Philosophus in 10. Ethic. (*cap. 4. à princ. tom. 5.*) quod *secundum omnem sensum est delectatio, similiter autem & secundum intellectum, & speculationem.*

Vel potest dici, quod ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum, quod delectatio habet rationem passionis, proprie loquendo, in quantum est cum aliqua transmutatione corporali: Et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundum simplicem motum: Sic enim etiam est in Deo, & in Angelis. Unde dicit Philos. in 7. Eth. (*cap. ult. circ. fin. tom. 5.*) quod *Deus una simplici operatione gaudet.* Et Dion. dicit in fin. cœl. hier. quod *Angeli non sunt susceptibiles nostræ passibilis delectationis, sed congaudent Deo secundum incorruptionis letitiam.*

Ad tertium dicendum, quod in nobis non solum est delectatio, in qua communicamus cum brutis, sed etiam in qua communicamus cum angelis. Unde ibidem Dionys. dicit, quod *sancti homines multoties fiunt in participatione delectationum angelicarum.* Et ita in nobis est delectatio non solum in

appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

ARTICULUS V.

178

Utrum delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus.

Inf. q. 38. art. 4. & 4. d. 49. q. 3. art. 5. q. 1. & 1. Eth. lect. 13. cor. 1. & 13. Me. lect. 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationes corporales, & sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus, & intelligibilibus. Omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundum Philos. in 10. Ethic. (*cap. 2. tom. 5.*) sed plures sequuntur delectationes sensibiles, quam delectationes spirituales intelligibiles: ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea. Magnitudo causæ ex effectu cognoscitur: Sed delectationes corporales habent fortiores effectus: transmutant enim corpus, & in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in 7. Ethicor. (*cap. 3. circ. med. tom. 5.*) ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea. Delectationes corporales oportet temperare, & refrænare propter earum vehementiam: Sed delectationes spirituales non oportet refrænare: ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed Contra est, quod dicitur in Psalm. 118. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo.* Et Philos. dicit in 10. Ethic. (*cap. 7. tom. 5.*) quod *maxima delectatio est, quæ est secundum operationem sapientiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. 1. huj. quæst.*) delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur, & cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipue sensitivæ, & intellectivæ, est hoc considerandum, quod cum non

tran-

transeant in materiam exteriorem, sunt actus, vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, & hujusmodi. Nam actiones, quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones, & perfectiones materiæ transmutatæ. Motus enim est *actus mobilis à movente*. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ, & intellectivæ, & ipsæ sunt quoddam bonum operantis, & sunt etiam cognitæ per sensum, & intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, & non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus, & in cognitione intellectus, non est dubium, quod multo sunt majores delectationes intelligibiles, quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo: quia intellectua-
lis cognitio, & perfectior est, & etiam magis cognoscitur; quia intellectus magis reflectitur supra actum suum, quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta. Nullus enim est, qui non vellet magis carere visu corporali, quam visu intellectuali, eo modo quo bestię, vel stulti carent, sicut August. dicit in lib. 14. de Trinit. (cap. 14. à med. tom. 3. non, sicut prius, de civ. Dei.)

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, & simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria, quæ requiruntur ad delectationem; scilicet bonum conjunctum, & id cui conjungitur, & ipsa conjunctio. Nam ipsum bonum spirituale & est majus, quam corporale bonum, & est magis dilectum: Cujus signum est, quod homines etiam à maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, & magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, & magis perfectæ, & magis firma: Intimior quidem est, quia sensus sistit cir-

ca exteriora accidentia rei; intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam. Objectum enim intellectus est *quod quid est*: Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus: unde & delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, & aliquid expectatur consummandum; ut patet in delectatione ciborum, & venereorum: sed intelligibilia sunt absque motu: unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, & cito deficient; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed *quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes* propter tria. *Primo*, quia sensibilia sunt magis nota quoad nos, quam intelligibilia. *Secundo* etiam quia delectationes sensibiles, cum sint passionnes sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. *Tertio*, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus, vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, & per consequens magis acceptantur quam delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicitur. (q. 35. art. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis, & pluribus nota: & etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores, & tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriæ virtuosorum, consequens est, quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum, quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passionnes appetitus sensitivi.

Ad tertium dicendum, quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione: & ideo indigent temperari, & refrænari per

per rationem: Sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula: unde sunt secundum seipsas sobriæ & moderatæ.

ARTICULUS VI.

Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus.

2. 2. q. 15. art. 3. cor. & q. 141. art. 4. cor. & ad 3. & art. 7. cor. & 4. d. 49. q. 3. art. 5. q. 2. & mal. q. 14. art. 4. cor. & ad 1.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod delectationes, quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus, quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, quæ exclusa, gaudium omne cessat: Sed talis est delectatio, quæ est secundum visum. Dicitur enim Tobie 5. *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, & lumen cæli non video?* ergo delectatio, quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea. Unicuique fit delectabile illud, quod amat, ut Philos. dicit in 1. Rhetor. (cap. 11. tom. 6.) Sed inter omnes sensus maxime diligitur visus: ergo delectatio, quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea. Principium amicitie delectabilis maxime est visio: sed causa talis amicitie est delectatio: ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 10. tom. 5.) quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (ex art. 1. huj. q. colligitur) unumquodque, in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in 1. Met. (in princ. tom. 3.) propter *auo* diligatur, scilicet propter cognitionem, & propter utilitatem. Unde & utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquam bonum quoddam, proprium est hominis; ideo primæ delectationes sensuum, quæ

quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt proprie hominum: delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione cognitionis, manifestum est, quod secundum visum est major delectatio, quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensus, quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilibus attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquius se habent sensibilia tactus. Est enim tactus cognoscitivus eorum, ex quibus consistit animal, scilicet calidi, & frigidi, & humidi, & sicci, & hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes, quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia alia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione: neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 10. circ. med. tom. 5.)

Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse majorem delectatione visus, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est, quod id, quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactus sunt, ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales: sicut cibi, & venerea, & hujusmodi.

Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectu, sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua & intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium, sicut supra dictum est, (art. 3. huj. q.) significat anima-

lem

lem delectationem: & hæc maxime pertinet ad visum:
Sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum, quod visus maxime diligitur propter cognitionem, eo quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, & alio modo visio. Nam delectatio, & maxime quæ est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis: visio autem est causa, sicut unde est principium motus; in quantum per visum amabilis imprimitur species rei, quæ allicit ad amandum, & ad concupiscendam ejus delectationem.

ARTICULUS VII.

180

Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in effectibus animæ proportionatur quieti in corporibus: Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connaturali: ergo nec quies appetitus animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali: nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea. Illud, quod est contra naturam, est violentum: Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in 5. Met. (*text. 6. tom. 3.*) ergo nihil, quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea. Constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra posita: (*art. 1. buj. q.*) Sed constitui in naturam unicuique est naturale; quia motus naturalis est, qui est ad terminum naturalem: ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth. (*cap. 12. & ult. tom. 5.*) quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, & contra naturam.*

Respondeo dicendum, quod *naturale dicitur, quod est secundum naturam*, ut dicitur in 2. Physic. (*text. 4.*)

Et 5. tom. 2.) Natura autem in homine *dupliciter* sumi potest. *Uno modo*, prout intellectus, & ratio est potissime hominis natura; quia secundum eam homo in specie constituitur: Et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt, quæ sunt in eo, quod convenit homini secundum rationem: sicut delectari in contemplatione veritatis, & in actibus virtutum est naturale homini. *Alio modo* potest sumi natura in homine, secundum quod dividitur rationi; scilicet id, quod est commune homini, & aliis, præcipue quod rationi non obedit: Et secundum hoc ea, quæ pertinent ad conservationem corporis, *vel* secundum individuum (ut cibus, potus, lectus, & hujusmodi) *vel* secundum speciem (sicut venereorum usus) dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquid principiorum naturalium speciei: & sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo: sicut huic aquæ calefactæ est naturale, quod calefaciat. Ita igitur contingit, quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse, vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine; sicut febricitantibus dulcia videntur amara, & è converso: sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum, vel aliquorum hujusmodi: vel etiam ex parte animæ; sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod delectationi non sit delectatio contraria. Passiones enim animæ speciem, & contrarietatem recipiunt secundum objectum: Objectum autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, & malum bono, ut dicitur in Prædicamentis, (*cap. de oppos. in princ. tom. 1.*) videtur, quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea. Uni est contrarium unum, ut probatur in 10. Metaph. (*text. 17. tom. 3*) sed delectationi contraria est tristitia: non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea. Si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum, in quibus aliquis delectatur: Sed hæc differentia est materialis: contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in 10. Metaph. (*text. 13. & 14. tom. 3.*) ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed Contra. *Ea quæ se impediunt in eodem genere existentia*, secundum Philos. (*ibid.*) sunt contraria: Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in 10. Ethic. (*cap. 5. circ. med. tom. 5.*) ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum, quod, delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est, (*art. 2. huj. q.*) proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis; sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in 5. Physic. (*text. 54. tom. 2.*) Unde & contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod *bonum*, & *malum* accipitur in virtutibus, & vitiis. Nam inveniuntur duo contraria vitia: non autem invenitur vir-

virtus contraria virtuti. In aliis autem nihil prohibet, duo bona esse adinvicem contraria; sicut *calidum*, & *frigidum*, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria: Sed hoc in bono virtutis esse non potest: quia bonum virtutis non accipitur, nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum, quod delectatio se habet in affectibus animæ, sicut quies naturalis in corporibus. Est enim in aliquo convenienti, & quasi connaturali: Tristitia autem se habet, sicut quies violenta. Tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali: Quietem autem naturali opponitur & quies violenta ejusdem corporis, & quies naturalis alterius, ut dicitur in 5. *Physic. (text. 54 & seq. tom. 2.)* Unde delectationi opponitur & delectatio, & tristitia.

Ad tertium dicendum, quod ea, in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materialem, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actus, vel passionis, ut ex supradictis patet. (*q. 23. art. 1.*)

QUÆSTIO XXXII.

De causa delectationis in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis delectationis.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo. Utrum operatio sit causa propria delectationis.

Secundo. Utrum motus sit causa delectationis.

Tertio. Utrum spes, & memoria.

Quarto. Utrum tristitia.

Quinto. Utrum actiones aliorum sint nobis delectationis causa.

Sex-

Sexto. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

Septimo. Utrum similitudo sit causa delectationis.

Octavo. Utrum admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS I.

Utrum operatio sit causa propria delectationis.

4. d. 49. q. 3. art. 5. q. 4. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod operatio non sit propria, & prima causa delectationis. Ut enim Philosoph. dicit in 1. Rhet. (cap. 11. à princ. tom. 6.) *Delectari consistit in hoc, quod sensus aliquid patiatur.* Requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est: (q. 31. art. 1.) Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum, quam ipsæ operationes: ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea. Delectatio potissime consistit in fine adepto: hoc enim est, quod præcipue concupiscitur: Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, & per se causa delectationis.

3. Præterea. Otium, & requies dicuntur per cessationem operationis: hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in primo Rhetor. (loc. sup. cit.) non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit 7. Ethic. (cap. 12. & 13.) & 10. (cap. 4. & 5. implic. tom. 5.) quod *delectatio est operatio connaturalis non impedita.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 31. art. 1.) ad delectationem duo requiruntur: sc. *consecutio boni convenientis, & cognitio huiusmodi adeptionis.* Utrumque autem horum in quadam operatione consistit: nam actualis cognitio operatio est quædam; similiter bonum conveniens adipiscimur aliqua operatione: ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod *omnis delectatio aliquam operationem consequatur.*

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum conjunguntur nobis; *vel* per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, *vel* inspectione aliquorum; *vel* quocumque alio modo simul cum cognitione, sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, *vel* honorem, *vel* aliquid hujusmodi: quæ quidem non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in 2. Polit. (cap. 3. ante med. tom. 5) *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum: Habere autem hujusmodi nihil est aliud, quam uti eis, *vel* posse uti: Et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est, quod omnis delectatio in operationem reducitur, sicut in causam.

Ad secundum dicendum, quod etiam in illis, in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, in quantum sunt habita, *vel* facta: quod refertur ad aliquem usum, *vel* operationem.

Ad tertium dicendum, quod operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatæ, & connaturales operanti. Cum autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est sibi proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit sibi proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa, & attædians. Et secundum hoc otium, & ludus, & alia, quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam, quæ est ex labore.

ARTICULUS II.

183

Utrum motus sit causa delectationis.

4. d. 49. q. 3. art. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod motus non sit causa delectationis. Quia, sicut supra dictum est, (q. 31. art. 1.) bonum præsentia-

tialiter adeptum est causa delectationis. Unde Philosophus in 7. Ethic. dicit, (*cap. 12. tom. 5.*) quod *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis*. Id autem, quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in via generationis respectu illius; secundum quod omni motui adjungitur generatio, & corruptio, ut dicitur in 8. Physic. (*text. 24. tom. 2.*) ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea. Motus præcipue laborem, & lassitudinem inducit in operibus: Sed operationes ex hoc quod sunt laboriosæ, & lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ; ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea. Motus importat innovationem quandam, quæ opponitur consuetudini: Sed ea, quæ sunt consueta, sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in primo Rhetor. (*cap. 11. à princ. tom. 6.*) ergo motus non est causa delectationis.

Sed Contra est, quod August. dicit in 8. Confess. (*cap. 3. post. med. tom. 1.*) *Quid est hoc, Domine Deus meus, cum tu in æternum tibiipsi sis gaudium, & quædam de te circa te semper gaudeant, quod hæc rerum pars alterno defectu, & profectu, offensionibus, & conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur, quod homines gaudent, & delectantur in quibusdam alternationibus. Et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod ad delectationem tria requiruntur: scilicet *bonum* delectans, *conjunctio* delectabilis, & tertium, quod est *cognitio* hujus conjunctionis.

Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in 7. Ethic. (*forte ex cap. 12. tom. 5.*) & in 1. Rhet. (*ex cap. 11. tom. 6.*) Nam ex parte nostra, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc, quod natura nostra transmutabilis est: & propter hoc quod est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea; sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hyeme; non autem in æstate. Ex parte vero boni delectantis, quod

nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio continuata alicujus agentis auget effectum: sicut quanto aliquis diutius appropinquat igni, magis calefit, & desiccatur; naturalis autem habitudo in quadam mensura consistit: & ideo, quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte vero ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum, & perfectum. Cum ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, & alterum succedat, & sic totum sentiatur. Unde August. dicit in quarto Conf. (cap. 11. à med. tom. 1.) *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliæ veniant, & totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, & non sunt omnia simul, plus delectant omnia, quam singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res, cujus natura sit intransmutabilis, & non possit in ea fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, & quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis: & quanto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tanto plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod movetur, etsi nondum habeat perfecte id ad quod movetur; incipit tamen jam aliquid habere ejus, ad quod movetur. Et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen à delectationis perfectione: nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, in quantum per ipsum fit aliquid conveniens, quod prius conveniens non erat, vel desivit esse, ut supra dictum est. (in cor. art.)

Ad secundum dicendum, quod motus laborem, & lassitudinem inducit, secundum quod transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quod remouentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum, quod id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale. Nam *consuetudo est quasi altera natura.* Motus

tus autem est delectabilis non quidem quo receditur à consuetudine, sed magis secundum quod per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eadem causa connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis, & motus.

Utrum spes, & memoria sint causæ delectationis.

*Inf. q. 40. art. 8 & 2. 2. q. 30. art. 1. ad 3.
& 12. Me. lect. 6. co. 5.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur quod memoria, & spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsentis, ut Damasc. dicit: (*l. 2. orb. fid. cap. 13.*) Sed memoria, & spes sunt de absentibus: est enim memoria præteritorum, spes vero futurorum; ergo memoria, & spes non sunt causa delectationis.

2. Præterea. Idem non est causa contrariorum: Sed spes est causa afflictionis: dicitur enim Prov. 14. *Spes, quæ differtur, affligit animam*; ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea. Sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono: ita etiam & concupiscentia, & amor; non ergo magis debet assignari spes causa delectationis, quam concupiscentia, vel amor.

Sed Contra est, quod dicitur Roman. 12. *Spe gaudentes.* Et in Psalm. 76. *Memor fui Dei, & delectatus sum.*

Respondeo dicendum, quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod sentitur, vel qualitercunque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis *dupliciter*. *Uno modo* secundum cognitionem; prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem. *Alio modo* secundum rem; prout scilicet unum alteri realiter conjungitur, vel actu, vel potentia, secundum quemcunque conjunctionis modum.

Et

Et quia major est conjunctio secundum rem, quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis; itemque major est conjunctio rei in actu, quam in potentia: ideo *maxima est delectatio, quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis: Secundum autem gradum tenet delectatio spei*, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem, vel possibilitatem adipiscendi bonum, quod delectat: *Tertium autem gradum tenet delectatio memoriæ*, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, & memoria sunt quidem eorum, quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia; scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem, & facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat, in quantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum, quod amor, & concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio, vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, in quantum importat quandam certitudinem realis præsentia boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis, quam illa: & similiter magis, quam memoria, quæ est de eo, quod jam transiit.

Utrum tristitia sit causa delectationis.

Inf. q. 35. art. 5. ad 1. & q. 48. art. 4. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii: sed tristitia contrariatur delectationi: ergo non est causa delectationis.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus: sed delectabilia memorata sunt causa delectationis: ergo tristitia memorata sunt causa doloris, & non delectationis.

3. Præterea. Sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem: sed odium non est causa amoris, sed magis è converso, ut supra dictum est: (q. 29. art. 2.) ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed Contra est, quod in Psalm. 41. dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die, ac nocte*: Per panem autem refectio delectationis intelligitur: ergo lacrymæ, quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum, quod tristitia potest *dupliciter* considerari. *Uno modo*, secundum quod est in actu. *Alio modo*, secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, in quantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, & tamen de sola ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis, propter subsequentem evasionem. Nam carere malo accipitur in ratione boni: unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus, & dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Aug. dicit 22. de civit. Dei, (*impl. cap. ult. tom. 5 sed expres. hoc hab. Greg. 4. Moral. cap 31. ad fi.*) quod sæpe læti tristitium meminimus, & sani dolorum sine dolore, & inde

amplius læti, & grati sumus. Et in 8. Conf. dicit, (cap. 3. ante med. tom. 1.) quod *quanto majus fuit periculum in prælio, tanto majus erit gaudium in triumpho.*

Ad primum ergo dicendum, quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii: sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8. Phys. (tex. 8. tom. 2.) Et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum, quod tristitia memorata, in quantum sunt tristitia, & delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed in quantum ab eis homo liberatur: & similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris: prout scil. aliqui diligunt se, in quantum conveniunt in odio unius & ejusdem.

ARTICULUS V.

186

Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum: sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ: ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea. Operatio est proprium bonum operantis: si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa: quod patet esse falsum.

3. Præterea. Operatio est delectabilis, in quantum procedit ex habitu nobis innato, unde dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. in pr. tom. 5.) quod *signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem*: Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus, qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus, qui sunt in operantibus: non ergo operationes alio-

aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed Contra est, quod dicitur in secunda Canonica Joannis: *Gavisus sum valde, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (art. 1. *huj. q.*) ad delectationem *duo* requiruntur, scilicet *consecutio* proprii boni, & *cognitio* proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa. *Uno modo*, in quantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum. Et secundum hoc operationes illorum, qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles; quia bene pati ab alio est delectabile. *Alio modo*, secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni. Et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur, vel honorantur ab aliis; quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem, in seipsis aliquod bonum esse: & quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum, & sapientum, ideo in horum laudibus, & honoribus homines magis delectantur: & quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles: & quia amor est alicujus boni, & admiratio est alicujus magni, ideo amari ab aliis, & in admiratione haberi est delectabile; in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis, vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. *Tertio modo*, in quantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi; & propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1. ad Corinth. 13. quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta, *vel* per effectum, sicut in primo modo, *vel* per apprehensionem, sicut in secundo modo, *vel* per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad *tertium* modum, non autem quantum ad *duos primos*.

Ad tertium dicendum, quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus, qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt nihil æstimationem, sive apprehensionem proprii habitus; vel procedunt ex habitu illius, qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI.

187

Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione proprii boni, sicut supra dictum est: (*art. præc. & 1. huj. q.*) Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad amissionem: ergo magis videtur esse causa tristitiæ, quam delectationis.

2. Præterea. Philos. dicit in 4. Eth. (*cap. 1. à med. tom. 5.*) quod *illiberalitas connaturalior est hominibus, quam prodigalitas*: Sed ad prodigalitem pertinet benefacere aliis; ad illiberalitatem autem pertinet desistere à benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7. Eth. (*ex cap. 14*) & 10. (*ex cap. 4. & 5. tom. 5.*) videtur, quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea. Contrarii effectus ex contrariis causis procedunt: Sed quædam, quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia; sicut vincere, redarguere, vel increpare alios, & etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philos. in 1. Rhetor. (*cap. 11. tom. 6.*) ergo benefacere magis est causa tristitiæ, quam delectationis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Politic. (*cap. 3. à med. tom. 5.*) quod *largiri, & auxiliari amicis, aut extraneis est delectabilissimum*.

Respondeo dicendum, quod hoc ipsum, quod est *benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa.*

Uno

Uno modo per comparisonem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; Et secundum hoc in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum, propter unionem amoris, delectamur in bono, quod per nos fit aliis, præcipue amicis, sicut in bono proprio.

Alio modo per comparisonem ad finem: sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibiipsi, vel à Deo, vel ab homine: Spes autem delectationis est causa.

Tertio modo per comparisonem ad principium: Et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparisonem ad *triplex* principium. Quorum *unum* est facultas benefaciendi: Et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile; in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare: & ideo homines delectantur in filiis, & operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. *Aliud* principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale. Unde liberales delectabiliter dant aliis. *Tertium* principium est motivum: puta cum aliquis movetur ab aliquo, quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim, quæ facimus, vel patimur propter amicum, delectabilia sunt; quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum, quod emissio, in quantum est indicativa proprii boni, est delectabilis: sed in quantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans; sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum, quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ: & ideo prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum, quod vincere, redarguere, & punire non est delectabile; in quantum est in malum alterius, sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat, quam odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit æstimatio propriæ excellentiæ. Et propter hoc omnes ludi, in quibus est concertatio, & in quibus potest esse victoria, sunt maxime delecta-

biles: & universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem, & increpare potest esse *dupliciter* delectationis causa. *Uno modo*, in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ, & excellentiæ: increpare enim, & corripere est sapientum, & majorum. *Alio modo*, secundum quod aliquis increpando, & reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est: (*in cor. art.*) Irato autem est delectabile punire, in quantum videtur remove apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione, cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse: & ideo appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet, quod benefacere alteri per se potest esse delectabile: Sed malefacere alteri non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII.

Utrum similitudo sit causa delectationis.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim, & præesse quandam dissimilitudinem importat: Sed principari, & præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in 1. Rhet. (*cap. 11. prope fin. tom. 6.*) ergo dissimilitudo magis est causa delectationis, quam similitudo.

2. Præterea. Nihil magis est dissimile delectationi, quam tristitia: Sed illi, qui patiuntur tristitiam, maxime sequuntur delectationes, ut dicitur in 7. Eth. (*cap. 14. tom. 5.*) ergo dissimilitudo est magis causa delectationis, quam similitudo.

3. Præterea. Illi, qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas: sicut patet in repletionem ciborum: non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed Contra est, quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra: (*q. 27. art. 3.*) amor autem est causa delectationis: ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum, quod similitudo est quædam unitas: unde *id quod est simile, in quantum est unum, est delectabile*, sicut & amabile, ut supra dictum est. (*loc. cit.*)

Et si quidem id, quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, & juvenis juveni: *Si vero sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans*; non quidem in quantum est simile, & unum; sed in quantum corrumpit id, quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit *dupliciter. Uno modo*, quia corrumpit mensuram proprii boni per quendam excessum: bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quadam commensuratione consistit, & propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales fastidiuntur. *Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum*: sicut figuli abominantur alios figulos, non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam, si ve proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum sit quædam communicatio principantis ab subjectum, est ibi quædam similitudo: tamen secundum quandam excellentiam, eo quod principari, & præesse pertinent ad excellentiam proprii boni: sapientum enim, & meliorum est principari, & præesse: unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio: Vel quia per hoc quod homo principatur, & præest, aliis benefacit: quod est delectabile.

Ad secundum dicendum, quod id, in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato: quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus, qui tristatur: & ideo appetitur delectatio ab his, qui in tristitia sunt, ut conferens ad proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii. Et ista est causa, quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetuntur, quam delectationes intellectuales, quæ non ha-

bent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicitur (q. 35. art. 5.) Exinde etiam est, quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem: quia semper animal laborat per sensum, & motum. Et propter hoc etiam juvenes maxime delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam; quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7. Eth. (cap. 14. post med. tom. 5.)

Ad tertium dicendum, quod bona corporalia in quadam mensura consistunt. Et ideo superexcessus similium corrumpit proprium bonum; & propter hoc efficitur fastidiosus, & contristans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII.

189

Utrum admiratio sit causa delectationis.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari enim est ignorantis naturæ*, ut Damasc. dicit: (lib. 2. orth. fid. cap. 22.) Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia; ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea. Admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Met. (cap. 2. ante med. tom. 3.) Sed delectabilius est contemplari jam cognita, quam inquirere ignota, ut Philos. dicit in 4. Ethic. (cap. 7. paulo post princ. tom. 5.) cum hoc habeat difficultatem, & impedimentum, illud autem non habeat; delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 12. & 13. & lib. 10. cap. 4 & 5. tom. 5.) ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea. Unusquisque in consuetis delectatur: undè operationes habituum per consuetudinem acquiruntur sunt delectabiles; Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit August. super Jo. (tract. 24. in princ.)

princ. tom. 9.) ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in primo Rhet. (*cap. 11. post med. tom. 6.*) quod *Admiratio est delectationis causa.*

Respondeo dicendum, quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est. (*art. 3. buj. q.*) Et ideo quanto alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tanto magis per adeptionem accrescit delectatio: & etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ; sicut supra dictum est, (*ibid.*) quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi: quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, & ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem, aut facultatem ipsius. Et ideo *admiratio est causa delectationis*, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus, quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, & omnes representationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum; quia conferre unum alteri est proprius, & connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua Poetica. (*ex cap. 4. tom. 6.*) Et propter hoc etiam liberari à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in 1. Rhet. (*cap. 11. tom. 6.*)

Ad primum ergo dicendum, quod admiratio non est delectabilis, in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam, & in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem esse, quem non æstimabat.

Ad secundum dicendum, quod delectatio duo habet; scilicet *quietem* in bono, & hujusmodi quietis *perceptionem*. Quantum igitur ad *primum*, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam, quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles, quam inquisitiones rerum ignotarum: tamen per accidens,

quantum ad *secundum*, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantia. Unde maxime homo delectatur in his, quæ de novo invenit, aut addiscit.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt consuetæ, sunt delectabilia ad operandum, in quantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea, quæ sunt rara, possunt esse delectabilia; *vel* ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira; *vel* ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intense in novitate operetur, ut dicitur in 10. Eth. (*cap. 4. versus fin. tom. 5.*) Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII.

De effectibus delectationis, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus delectationis.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum delectationis sit dilatare.

Secundo. Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

Tertio. Utrum delectatio impediatur usum rationis.

Quarto. Utrum delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS I.

190

Utrum delectationis sit dilatare.

Inf. q. 37. art. 4. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dilatare non sit effectus delectationis. Dilatare enim videtur ad amorem magis pertinere; secundum

dum quod dicit Apostolus 2. ad Cor. 6. *Cor nostrum dilatatum est.* Unde & de præcepto charitatis in Psal. 118. dicitur : *Latum mandatum tuum nimis.* Sed delectatio est alia passio ab amore : ergo dilatatio non est effectus delectationis.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquid dilatatur , efficitur capacius ad recipiendum : Sed receptio pertinet ad desiderium , quod est rei nondum habitæ : ergo dilatatio magis videtur pertinere ad desiderium , quam ad delectationem.

3. Præterea. Constrictio dilatationi opponitur : Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere : nam illud constringimus , quod firmiter volumus retinere : & talis est affectio appetitus circa rem delectantem : ergo dilatatio ad delectationem non pertinet.

Sed Contra est , quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. 60. *Videbis , & affluēs ; & mirabitur , & dilatabitur cor tuum.* Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit , ut lætitia nominetur , sicut supra dictum est. (*q. 31. art. 3. ad 3.*)

Respondeo dicendum , quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis : unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem : & competit delectationi secundum *duo* , quæ ad delectationem requiruntur. Quorum *unum* est ex parte apprehensivæ virtutis , quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum , quæ est spiritualis magnitudo : Et *secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari , seu dilatari.* Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis , quæ assentit rei delectabili , & in ea quiescit , quodammodo se præbens ei ad eam interius capiendam : Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem , quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum , quod nihil prohibet , in his , quæ dicuntur metaphorice , idem diversis attribui secundum diversas similitudines. Et secundum

hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cujusdam extensionis; in quantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur.

Ad secundum dicendum, quod desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multo magis ex præsentia rei jam delectantis: quia magis præbet se animus rei jam delectanti, quam rei non habitæ desideratæ: cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum, quod ille qui delectatur, constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliatur, ut perfecte delectabili fruatur.

ARTICULUS II.

191

Utrum delectatio causet sui sitim, vel desiderium.

4. d. 49. q. 3. art. 2. ad 3.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non causet desiderium suiipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem: Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est. (q. 23. art. 4. & q. 30. art. 2.) Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit: non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea. Oppositum non est causa sui oppositi: Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti: nam desiderium est boni non habitati; delectatio vero boni jam habitati: ergo delectatio non causat desiderium suiipsius.

3. Præterea. Fastidium desiderio repugnat: sed delectatio plerunque causat fastidium: non ergo facit sui desiderium.

Sed Contra est, quod Dominus dicit Joan. 4.

Qui

Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum : Per aquam autem significatur, secundum Augustinum, (*tract. 15. in Joan. parum à med. tom. 9.*) delectatio corporalis.

Respondeo dicendum, quod delectatio *dupliciter* potest considerari : *Uno modo*, secundum, quod est in actu : *Alio modo*, secundum quod est in memoria. Item sitis, vel desiderium potest *dupliciter* accipi : *Uno modo* proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitæ : *Alio modo* communiter, secundum quod importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quod est in actu, delectatio non causat sitim, vel desiderium suiipsius, per se loquendo, sed solum per accidens : Si tamen sitis, vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim, vel desiderium : nam delectatio est effectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit, rem præsentem non perfecte haberi. Et hoc potest esse, *vel ex parte rei habitæ, vel ex parte habentis* Ex parte quidem *rei habitæ*, eo quod res habitata non est tota simul : unde successive recipitur : & dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat : sicut qui audit primam partem versus, & in hoc delectatur, desiderat alteram partem versus audire, ut Augustinus dicit 4. Confess. (*cap. 11. à med. tom. 1.*) *Et hoc modo omnes fere delectationes corporales faciunt suiipsarum sitim, quousque consummentur* : eo quod tales delectationes consequuntur aliquem motum ; sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem *ipsius habentis*, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfecte habet, sed paulatim acquirit : sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfecte de divina cognitione delectamur ; & ipsa delectatio excitat sitim, vel desiderium perfectæ cognitionis : secundum quod potest intelligi, quod habetur Eccles. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitient.*

Si vero per sitim, vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maxime faciunt sitim, vel desiderium suiipsarum Delectationes enim corporales, quia
aug-

augmentatæ vel continuatæ faciunt superexcrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ; ut patet in delectatione ciborum. Et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, & quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam: unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles: Nisi forte per accidens, in quantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur. Et per hunc modum etiam potest intelligi, quod dicitur Ecclesiast. 24. *Qui bibunt me, adhuc sitiunt*: quia etiam de Angelis, qui perfecte Deum cognoscunt, & delectantur in ipso, dicitur 1. Petr. 1. quod *desiderant in eum prospicere*.

Si vero consideretur delectatio, prout est in memoria, & non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim, & desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem, in qua erat sibi delectabile, quod præterit: Si vero immutatus sit ab illa dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium; sicut pleno existenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum, quod quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, & cessat motus desiderii tendentis in non habitum: Sed quando imperfecte habetur; tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum, quod id quod imperfecte habetur, secundum quid habetur, & secundum quid non habetur: & ideo simul de eo potest esse & desiderium, & delectatio.

Ad tertium dicendum, quod delectationes alio modo causant fastidium, & alio modo desiderium, ut dictum est. (*in cor. art.*)

ARTICULUS III.

192

Utrum delectatio impediatur usum rationis.

*Inf. q. 34. art. 1. ad 1. & 2. 2. q. 15. art. 3. &
q. 53. art. 6. & 4. d. 40. q. 3. art. 2. q. 3.
ad 3. & art. 5. q. 1. ad 4. & mal.
q. 10. art. 1. ad 7.*

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod delectatio non impediatur usum rationis. Quies enim maxime confert ad debitum rationis usum: unde dicitur in 7. *Physic. (text. 20. tom. 2.) quod in sedendo, & quiescendo fit anima sciens, & prudens.* Et Sap. 8. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa, scilicet sapientia.* Sed delectatio est quædam quies: ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea. Ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt: Sed delectatio est in parte appetitiva: usus autem rationis in parte apprehensiva: ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea. Quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso: Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem, quam à delectatione moveatur: est enim causa delectationis: ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 6. *Eth. (cap. 5. tom. 5.) quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. *Ethicorum, (cap. 5. tom. 5.) delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ vero impediunt.* Est ergo quædam delectatio, quæ habetur de ipso actu rationis; sicut cum aliquis delectatur in contemplando, vel ratiocinando: *Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat;* quia illud attentius operamur, in quo delectamur: *Attentio autem adju-*

juvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis *triplici* ratione. *Primo* quidem ratione distractionis : quia , sicut jam dictum est, (*q. 4. art. 1. ad 3.*) ad ea , in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio † *al. attentio* † fortiter inhæserit alicui rei , debilitatur circa alias res , vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna , vel totaliter impediet usum rationis , ad se intensionem animi attrahendo , vel multum impediet. *Secundo* ratione contrarietatis : quædam enim delectationes , maxime superexcedentes , sunt contra ordinem rationis : & per hunc modum Philos. dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ* , non autem existimationem speculativam , cui delectatio non contrariatur ; puta quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis : Secundum autem *primum* modum utramque impedit. *Tertio modo* secundum quandam ligationem , in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis , major etiam , quam in aliis passionibus , quanto vehementius efficitur appetitus ad rem præsentem , quam ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis ; sicut patet in violentis , qui habent usum rationis ligatum , vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum , quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitus in delectabili , quæ quies interdum contrariatur rationi : sed ex parte corporis semper habet transmutationem : & quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum , quod vis appetitiva , & apprehensiva sunt quidem diversæ partes , sed unius animæ , & ideo cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius , impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum , quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis , & aliarum virium sensitivarum , quæ utuntur organo corporali : & ideo

ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ, & aliarum virium sensitivarum.

ARTICULUS IV. 193

Utrum delectatio perficiat operationem.

Inf. q. 34. art. 4. ad 3. & q. 40. art. 8. cor. & 4. d. 17. q. 2. art. 3. q. 1. ad 3 & ver. q. 26. art. 10. cor. & ad 2.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet: Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est: (*art. præc.*) ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

1. Præterea. Nihil est perfectivum suiipsius, vel suæ causæ: Sed delectatio est operatio, ut dicitur in 7. Eth. (*cap. 12. & 13.*) & in 10. (*cap. 4. tom. 5.*) quod oportet ut intelligatur *vel essentialiter, vel causaliter*: ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea. Si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens: Sed non sicut finis; quia operationes non quærentur propter delectationem, sed magis è converso, ut supra dictum est: (*art. præc.*) Nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis. Nec iterum sicut forma; non enim perficit delectatio operationem, ut habitus quidam, secundum Philosophum in 10. Ethicorum: (*cap. 4. d. med. tom. 5.*) delectatio ergo non perficit operationem.

Sed Contra est, quod dicitur ibidem, quod *delectatio operationem perficit.*

Respondeo dicendum, quod *delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo* per modum finis; non quidem secundum quod finis dicitur id, propter quod aliquid est; sed secundum quod omne bonum complete superveniens potest dici finis. Et secundum hoc

hoc dicit Philosoph. in 10. Ethicorum, (*loc. nunc cit.*) quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*; in quantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum, quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitus in bono præsupposito: *Secundo modo ex parte causæ agentis*: non quidem directe, quia Philosophus dicit in 10. Ethicorum, (*ibid.*) quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas*: indirecte autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, & diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in 10. Ethicor., (*cap. 5. tom. 5.*) quod *delectationes adaugent proprias operationes, & impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur: delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in 2. *Physicorum*, (*text. 30. tom. 2.*) contingit, quod duo sibi invicem sunt causa, ita quod *unum sit causa efficiens, & aliud causa finalis alterius*: Et per hunc modum operatio causat delectationem, sicut causa efficiens, delectatio autem perficit operationem per modum finis, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV.

De bonitate, & malitia delectationum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia delectationum.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum omnis delectatio sit mala.

Se-

Secundo. Dato quod non, utrum omnis delectatio sit bona.

Tertio. Utrum aliqua delectatio sit optima.

Quarto. Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus.

ARTICULUS I.

194

Utrum omnis delectatio sit mala.

4. d. 39. q. 3. art. 4. q. 3. c. & ver. q. 15. art. 4. & 10.
Eth. lect. 1. 2. 3. & 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit mala. Illud enim, quod corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum, videtur esse secundum se malum, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dion. dicit in 4. cap. de div. nomin. (par. 4. lect. 21.) Sed delectatio corrumpit prudentiam, & impedit rationis usum; & tanto magis, quanto delectationes sunt majores; unde in delectationibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 11. tom. 5.) Et Hier. etiam dicit super Matth. (ubi nihil occurrit: sed implic. habet ep. 11. ad Agevuch. à med. expres. autem Orig. Hom. 6. in Num. à med.) quod illo tempore, quod conjugales actus geruntur, præsentia Sancti Spiritus non dabitur, etiamsi Propheta videatur esse, qui officio generationis obsequitur: ergo delectatio est secundum se malum: ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea. Illud, quod fugit virtuosus, & prosequitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundum se malum, & fugiendum: quia ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 5. circ. fin. tom. 5.) *Virtuosus est quasi mensura, & regula humanorum actuum*: Et Apostolus dicit 1. ad Cor. 2. *Spiritualis judicat omnia*. Sed pueri, & bestię, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas temperatus: ergo delectationes secundum se sunt malæ, & fugiendæ.

3. Præ-

3. Præterea. Virtus, & ars sunt circa *difficile*, & *bonum*, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 3. circ. fin. tom. 5.*) Sed nulla ars ordinata est ad delectationem; ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed Contra est, quod in Psalm. 36. dicitur: *Delectare in Domino*. Cum igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur, quod non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. Ethic. (*cap. 2. & 3. tom. 5.*) aliqui posuerunt, omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles, & corporales; quæ sunt magis manifestæ. Nam & in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, ut dicitur in lib. 2. de Anima (*text. 150. tom. 2.*) Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, à delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili, & corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina prætermittitur. In operationibus enim, & passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla, quam verba.

Dicendum est ergo, *aliquas delectationes esse bonas, & aliquas esse malas*. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, & consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest. *Una* quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur; *bonum* enim, & *malum* in moralibus dicitur, secundum quod convenit rationi, vel discordat ab ea, ut supra dictum est: (*q. 19. art. 3.*) sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur *naturale* ex eo quod naturæ convenit; *innaturale* vero ex eo quod est à natura discordans. Sicut
igi-

igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo, quod convenit naturæ, ut cum grave quiescit deorsum: & quædam innaturalis, quæ est in eo, quod repugnat naturæ: sicut cum grave quiescit sursum: Ita & in moralibus est quædam delectatio bona, secundum quod appetitus superior, aut inferior requiescit in eo, quod convenit rationi: & quædam mala, ex eo quod quiescit in eo, quod à ratione discordat, & à lege Dei. *Alia* ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, & quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes, quæ sunt eis conjunctæ, quam concupiscentiæ, quæ tempore eas præcedunt. Unde cum concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum vero malæ, multo magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum vero malæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (*q. 33. art. 3.*) delectationes, quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales: Quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, (*ibid.*) vel per contrarietatem appetitus, qui quiescit in eo, quod repugnat rationi; & ex hoc habet delectatio, quod sit moraliter mala: Vel secundum quandam ligationem rationis: sicut in concubitu conjugali; quamvis delectatio sit in eo, quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam: Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem; sicut nec sompnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus: nam & ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale, nec veniale, provenit tamen ex quadam morali malitia, scil. ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentie non erat, ut patet ex his, quæ in primo dicta sunt. (*q. 98. art. 2.*)

Ad

Ad secundum dicendum, quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, & rationi non convenientes. Quod autem pueri, & bestię delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas; quia in eis est naturalis appetitus à Deo, qui movetur in id, quod est ei conveniens.

Ad tertium dicendum, quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium, ut infra dicitur. (q. 57. art. 3.) Circa operationes autem, & passiones, quę sunt in nobis, magis est prudentia, & virtus, quam ars: Et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria, & pigmentaria, ut dicitur in 7. Eth. (cap. 12. circ. fi. tom. 5.)

ARTICULUS II.

195

Utrum omnis delectatio sit bona.

4. d. 49. q. 3. art. 3. q. 3. ad 2. & art. 4. q. 1. per tot. & 2. cor. & 10. Eth. lect. 1. 2. 3. & 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, (q. 5. art. 6.) bonum in tria dividitur; scilicet *honestum*, *utile*, & *delectabile*: Sed honestum omne est bonum, & similiter omne utile: ergo & omnis delectatio est bona.

2. Præterea. Illud secundum se est bonum, quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in 1. Ethic. (cap. 6. & 7. tom. 5.) Sed delectatio non quæritur propter aliud: ridiculum enim videtur ab aliquo quærere, quare vult delectari: ergo delectatio est per se bona: Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo: ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea. Id, quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum: nam *bonum est, quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1. Ethicor. (in princ. tom. 5.) Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri, & bestię. Igitur delectatio est secundum

dum se bonum : omnis ergo delectatio est bona.

Sed Contra est, quod dicitur Proverb. 2. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum, quod sicut aliqui Stoicorum posuerunt, omnes delectationes esse malas; ita Epicurei posuerunt, delectationem secundum se esse bonam, & per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id, quod est bonum simpliciter, & inter id, quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est, quod secundum se bonum est. Contingit autem quod non est secundum se bonum, esse huic bonum, *dupliciter. Uno modo*, quia est ei conveniens secundum dispositionem, in qua nunc est, quæ tamen non est naturalis: sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. *Alio modo*, quia id quod non est conveniens, æstimatur ut conveniens.

Et quia delectatio est quies appetitus in bono, *si sit bonum simpliciter illud, in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio, & simpliciter bona.* Si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel *apparens bona.*

Ad primum ergo dicendum, quod *honestum*, & *utile* dicuntur secundum rationem. Et ideo nihil est honestum, vel utile, quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit, quod non est conveniens rationi. Et ideo non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod ideo delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine: finem autem contingit esse bonum, & malum: quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc: Ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum, quod hoc modo omnia ap-
pe-

petunt delectationem, sicut & bonum; cum delectatio sit quies appetitus in bono. Sed sicut contingit, non omne bonum quod appetitur, esse per se, & vere bonum: ita non omnis delectatio est per se, & vere bona.

ARTICULUS III.

196

Utrum aliqua delectatio sit optimum.

4. d. 49. q. 3. art. 4. q. 3. & 3. con. cap. 26. ad 3.
& 10. Eth. lect. 4.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum: nam generatio non potest esse ultimus finis: Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est: (q. 31. art. 1) ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea. Illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius: Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute, quam sine virtute: ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea. Id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens: nam quod est per se, est prius, & potius eo, quod est per accidens: Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est: (art. præc.) ergo delectatio non est optimum.

Sed Contra. Beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ: Sed beatitudo non est sine delectatione: dicitur enim in Ps. 15. *Adimplebis me letitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum, quod Plato non posuit, omnes delectationes esse malas, sicut Stoici, neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, & quasdam esse malas: ita tamen quod nulla sit summum bonum, vel optimum.

Sed

Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit. In uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles, & corporales in quodam motu, & generatione consistere (sicut patet in repletionem ciborum, & hujusmodi) æstimavit omnes delectationes consequi generationem, & motum: unde cum generatio, & motus sint actus imperfecti, sequeretur, quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifeste apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit, aut miratur, sicut supra dictum est, (*quæst. 32. art. 2. & 8.*) sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. *Alio vero modo* quia dicebat optimum illud, quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, & non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquaque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, (*q. 1. art. 8.*) dupliciter dicitur: scilicet *ipsa res, & usus rei*: Sicut finis avari est vel pecunia, vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quandam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est. (*in corp. art.*) Et ideo nihil prohibet, aliquam delectationem esse optimum, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona; unde ex nullius additione fit melius: Sed in aliis bonis universaliter verum est, quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici, quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans*

tans ipsam, ut in 1. Ethicor. dicitur. (cap. 8. à med. tom. 5.)

Ad tertium dicendum, quod delectatio non habet, quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet, quod omnis delectatio sit optima, aut etiam bona: sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV.

197

Utrum delectatio sit mensura, vel regula, secundum quam judicetur bonum, vel malum in moralibus.

4. d. 49. q. 3. art. 4. q. 3. ad 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod delectatio non sit mensura, vel regula boni, & mali moralis. *Omnia enim mesurantur primo sui generis*, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 3. & 4. tom. 3.) Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor, & desiderium: non ergo est regula bonitatis, & malitiæ in moralibus.

2. Præterea. Mensuram, & regulam oportet esse uniformem, & ideo *motus, qui est maxime uniformis, est mensura, & regula omnium motuum*, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 3. tom. 3.) Sed delectatio est varia, & multiformis; cum quædam earum sint bonæ, & quædam malæ: ergo delectatio non est mensura, & regula moralium.

3. Præterea. Certius iudicium sumitur de effectu per causam, quam è converso. Sed bonitas, vel malitia operationis est causa bonitatis, vel malitiæ delectationis; quia *bonæ delectationes sunt, quæ consequuntur bonas operationes, malæ autem, quæ malas*, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 5. post med. tom. 5.) ergo delectationes non sunt regula, & mensura bonitatis, & malitiæ in moralibus.

Sed Contra est, quod August. dicit super illud Psalm. 7. *Scrutans corda, & renes Deus*: (tom. 8.)

Fi-

Finis curæ, & cognitionis est delectatio, ad quam quis nititur pervenire. Et Philosoph. dicit in 7. Ethic. (cap. 11. in princ. tom. 5) quod delectatio est finis architectus, idest principalis, ad quem respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum simpliciter dicimus.

Respondeo dicendum, quod bonitas, vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est. (q. 20. art. 1.) Utrum autem voluntas sit bona, vel mala, præcipue ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine, in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis, & cujuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideo *secundum delectationem voluntatis humanæ præcipue judicatur homo bonus, vel malus.* Est enim bonus, & virtuosus, qui gaudet in operibus virtutum: malus autem, qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regulæ bonitatis, vel malitiæ moralis. Nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum bonis, & malis: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum, quod amor, & desiderium sunt priora delectatione in via generationis: sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii: à quo maxime sumitur iudicium, sicut à regula, vel mensura.

Ad secundum dicendum, quod omnis delectatio in hoc est uniformis, quod est quies in aliquo bono. Et secundum hoc potest esse regula, vel mensura. Nam ille bonus est, cujus voluntas quiescit in vero bono: malum autem, cujus voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum, quod cum delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, (q. 33. art. 4.) non potest esse operatio perfecte bona, nisi etiam adsit delectatio in bono: nam bonitas rei dependet ex fine: & sic quodammodo bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

De Dolor, seu Tristitia secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de Dolor, & Tristitia.

Et circa hoc *Primo* considerandum est de tristitia, seu dolore secundum se. *Secundo* de causis ejus. *Tertio* de effectibus ipsius. *Quarto* de remediis. *Quinto* de bonitate, vel malitia ejus.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum dolor sit passio animæ.

Secundo. Utrum tristitia sit idem, quod dolor.

Tertio. Utrum tristitia, seu dolor, sint contraria delectationi.

Quarto. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Quinto. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.

Sexto. Utrum magis fugienda sit tristitia, quam delectatio appetenda.

Septimo. Utrum dolor exterior sit major, quam dolor interior.

Octavo. De speciebus tristitiæ.

ARTICULUS I.

198

Utrum Dolor sit passio animæ.

3. q. 34. art. 8. & 9. & q. 85. art. 1. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore; sed dolor potest esse in corpore: dicit enim Aug. in lib. de vera relig. (cap. 12. parum à princ. tom. 2.) quod dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam

ma-

male utendo anima corruptioni fecit obnoxiam: ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea. Omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam: Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam: dicit enim Aug. in lib. de natura boni, (cap. 20. post princ. tom. 6.) quod *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori*: ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea. Omnis passio animæ pertinet ad appetitum animale: Sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum naturalem: dicit enim August. 8. super Gen. ad literam: (cap. 14. circ. med. tom. 3.) *Nisi aliquod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi esset dolor in pœna*: ergo dolor non est passio animæ.

Sed Contra est, quod August. 14. de civ. Dei, (cap. 8. à med. tom. 5.) ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virg. Æneid. 6. vers. 733. *Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque.*

Respondeo dicendum, quod sicut ad delectationem duo requiruntur, sc. *conjunctio* boni, & *perceptio* hujusmodi conjunctionis: ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet *conjunctio* alicujus mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, & *perceptio* hujusmodi conjunctionis. Quicquid autem conjungitur, si non habet respectu ejus cui conjungitur, rationem boni, vel mali, non potest causare delectationem, vel dolorem. Ex quo patet, quod aliquid sub ratione boni, vel mali est objectum delectationis, & doloris. *Bonum* autem, & *malum*, in quantum hujusmodi, sunt objecta appetitus. Unde patet, quod delectatio, & dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus, seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum, vel sensitivum. Nam inclinatio appetitus naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in 1. dictum est. (*implic. q. 103. art. 1. & 5.*) Cum igitur delectatio, & dolor præsupponant in eodem subjecto sensum, vel apprehensionem aliquam, manifestum est, quod *dolor*, sic

ut & delectatio, est in appetitu intellectivo, vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitus sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est, (q. 22. art. 2.) & præcipue illi, qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quod est in appetitu sensitivo, propriissime dicitur passio animæ: sicut molestiæ corporales proprie passionibus corporis dicuntur. Unde & August. 14. de civ. Dei, (cap. 7. circ. fin. tom. 5.) dolorem specialiter ægritudinem nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore: puta cum patimur aliquod nocivum corpori: Sed motus doloris semper est in anima. Nam corpus non potest dolere, nisi dolente anima, ut August. dicit (implic. lib. 12. sup. Gen. ad lit. cap. 24. in med. tom. 3. & clarius sup. illud Psalm. 8. Repleta est malis, &c. tom. 8.)

Ad secundum dicendum, quod dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum, quod dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitus; sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quod cum removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II.

199

Utrum tristitia sit idem, quod dolor.

3. q. 15. art. 6. cor. & 3. d. 15. q. 2. art. 3. q. 1. & 2.
& ver. q. 26. art. 3. ad 9. & art. 4. ad 4.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non sit dolor. Dicit enim August. 14. de civ. Dei, (cap. 7. in fin. tom. 5.) quod dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in anima: ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea. Dolor non est nisi de presenti malo. Sed

Sed tristitia potest esse de præterito, & de futuro: sicut poenitentia est tristitia de præterito, & anxietas de futuro: ergo tristitia omnino à dolore differt.

3. Præterea. Dolor non videtur consequi nisi sensum tactus: sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus: ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Rom. 9. *Tristitia est mihi magna, & continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitia, & dolore.

Respondeo dicendum, quod delectatio, & dolor ex duplici apprehensione causari possunt: vel ex apprehensione exterioris sensus, vel ex apprehensione interiori sive intellectus, sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit, quam exterior, eo quod quæcunque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori: sed non è converso. Sola igitur illa delectatio, quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est: (q. 31. art. 3.) & similiter ille solus dolor, qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio, quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium*: ita ille dolor, qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur *tristitia est quedam species doloris*, sicut *gaudium delectationis*.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli: quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quam in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum, quod sensus exterior non percipit nisi præsens: vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum, & futurum, & ideo tristitia potest esse de præsentem, præterito, & futuro: dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensus exterioris, non potest esse nisi de præsentem.

Ad tertium dicendum, quod sensibilia tactus sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improporcionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum con-

trariantur naturæ. Aliorum vero sensuum sensibilia possunt quidem esse improporcionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactus. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia vero animalia non delectantur in eis, nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 10. à med. tom. 5.) Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quod contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animalis. Sic igitur si dolor accipiatur pro corporali dolore (quod usitatus est) dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris, & exterioris: licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat, quam dolor corporalis. Si vero dolor accipiatur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est. (*in corp. art.*)

ARTICULUS III.

200

Utrum tristitia sit contraria delectationi.

4. d. 19. q. 3. art. 3. q. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius: Sed tristitia potest esse causa delectationis. Dicitur enim Matth. 5. *Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*: ergo non sunt contraria.

2. Præterea. Unum contrariorum non denominat aliud: Sed in quibusdam ipse dolor, vel tristitia est delectabilis: sicut Augustinus dicit in 3. Confess. (cap. 2. in princ.) quod *dolor in spectaculis delectat*. Et 4. Confess. (cap. 5. in fin. tom. 1.) dicit quod *fletus amara res est, & tamen quandoque delectat*: ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea. Utrum contrariorum non est materia alterius; quia contraria simul esse non possunt: Sed

Sed dolor potest esse materia delectationis: dicit enim August. in lib. de pœnit. (*cap. 13. in fin. tom. 4.*) *Semper pœnitens doleat, & de dolore gaudeat.* Et Philosophus dicit in 9. Eth. (*cap. 4. vers. fi. tom. 5.*) quod è converso *malus dolet eo quod delectatus est:* ergo delectatio, & dolor non sunt contraria.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit 14. de civ. Dei, (*cap. 6. in princ. tom. 5.*) quod *lætitia est voluntas in eorum consensione, quæ volumus: tristitia autem est voluntas in dissensione ab his, quæ volumus:* Sed consentire, & dissentire sunt contraria: ergo lætitia, & tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit 10 Metaph. (*text. 13. & 14. tom. 3.*) *contrarietas est differentia secundum formam.* Forma autem, seu species passionis, & motus simitur ex objecto, vel termino. Unde cum objecta delectationis, & tristitiæ, seu doloris sint contraria; scilicet bonum præsens, & malum præsens, *sequitur, quod dolor, & delectatio sint contraria.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis. *Uno quidem modo,* in quantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii vehementius quærit id, in quo delectetur: sicut sitiens vehementius quærit delectationem potus, ut remedium contra tristitiam, quam patitur. *Alio modo,* in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit: quia ex hoc ipso quod homo luget pro peccatis, vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc, quod ad ipsam consequendam non refugit labores & angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum, quod dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scil. habet adjunctam admirationem, ut in spectaculis: vel in quantum facit recordationem rei amatæ, & facit

percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde cum amor sit delectabilis, & dolor, & omnia, quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos, qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas, & ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis, & rationis accipiuntur sub ratione boni, vel mali. Et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel è converso, non per se, sed per accidens; in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni, vel mali.

ARTICULUS IV.

201

Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.

Inf. art. 6. corp. fi. & q. 38. art. 1. ad 1. & 3. q. 46. art. 8. ad 2. & 4. d. 14. q. 1. art. 4. q. 2. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo, & nigredo sunt contrariæ species coloris; ita delectatio, & tristitia sunt contrariæ species animæ passionum: Sed albedo, & nigredo universaliter sibi opponuntur: ergo etiam delectatio, & tristitia.

2. Præterea. Medicinæ per contraria fiunt: Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philos. in 7. Ethic. (*cap. ult. tom. 5.*) ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea. Contraria sunt, quæ se invicem impediunt: Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud, quod dicitur 10. Eth. (*cap. 5. tom. 5.*) ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed Contra. Contrariorum non est eadem causa: Sed ab eodem habitu procedit, quod aliquis gaudeat de

de uno, & tristetur de opposito: ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, & flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12. ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 10. Metaph. (text. 13. & 14. tom. 3.) *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est & *generalis, & specialis*. Unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis; sicut virtus, & vitium; & secundum formam speciei; sicut justitia, & injustitia. Est autem considerandum, quod *quædam* specificantur secundum formas absolutas: sicut substantiæ, & qualitates: *quædam* vero specificantur per comparationem ad aliquid extra: sicut passiones, & motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo, quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species, quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei: non tamen contingit, quod habeant aliquam affinitatem, vel convenientiam adinvicem. Intemperantia enim, & justitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute scilicet, & vitio, non contrariantur adinvicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem, vel convenientiam adinvicem. Sed *in illis, quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ adinvicem, sed etiam habent quandam convenientiam, & affinitatem*; eo quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit: sicut accedere ad album, & accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis, sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis; sicut recedere ab albo, & accedere ad nigrum: Et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione, & negatione ejusdem consistit oppositio; sicut *album, & non album*: in affirmatione autem unius oppositorum, & negatione alterius attenditur convenientia, & similitudo: ut si dicam, *nigrum, & non album*.

Tristitia autem, & delectatio, cum sint passiones, specificantur ex objectis, & quidem *secundum genus suum contrarietatem habent*. Nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud vero ad fugam; quæ se habent in appetitu, sicut affirmatio, & negatio in ratione, ut dicitur in 6. Ethicor. (*cap. 2. in princ. tom 5.*) Et ideo *tristitia, & delectatio, quæ sunt de eodem, habent oppositionem adinvicem secundum speciem: Tristitia vero, & delectatio de diversis (si quidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata) non habent oppositionem adinvicem secundum rationem speciei; sed sunt etiam disparata: sicut tritari de morte amici, & delectari in contemplatione. Si vero illa diversa sunt contraria, tunc delectatio, & tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam, & affinitatem; sicut gaudere de bono, & tritari de malo.*

Ad primum ergo dicendum, quod albedo, & nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio, & tristitia: unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum, quod genus sumitur ex materia, ut patet in 8. Metaph. (*text. 6. tom. 3.*) in accidentibus autem loco materiæ est subjectum. Dicitur est autem, (*in cor. art.*) quod delectatio, & tristitia contrariantur secundum genus, & ideo in qualibet tristitia est contraria dispositio subjecti dispositioni, quæ est in qualibet delectatione: nam in qualibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id, quod habet: in qualibet autem tristitia se habet ut fugiens: & ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; & quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis; præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad Tertium.

Vel aliter dicendum, quod etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur: nam ex uno confortatur natura animalis; ex alio vero quodammodo molestatur,

ARTICULUS V.

*Utrum delectationi contemplationis sit aliqua
tristitia contraria.*

2. 2. q. 9. ar. 4. ad 2. & q. 180. ar. 8. cor. & 3. q. 46.
ar. 7. ad 4. & 4. d. 49. q. 3. ar. 3. q. 2. & op. 2.
cap. 168. & Phil. 7. lect. 6.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apost. 2 ad Cor. 7. *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*: Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum August. in 12. de Trinit. (*ex cap. 3. & 4. tom 3.*) ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea. Contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ: Et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea. Sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum: Sed contemplatio potest habere mali rationem. dicit enim Phil. in 12. Met. (*tex. 51. tom. 3.*) quod *quædam inconueniens est meditari*: ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea. Operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in 7. Eth. (*cap. 12. & 13.*) & in 10. (*ex cap. 4. & 5. tom. 5.*) Sed operatio contemplationis potest *multiplaciter* impedi, *vel* ut totaliter non sit, *vel* ut cum difficultate sit: ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea. Carnis afflictio est causa tristitiæ: Sed, sicut dicitur Eccles. ultimo: *Frequens meditatio carnis est afflictio*: ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed Contra est, quod dicitur Sap. 8. *Non habet ama-*

amaritudinem conversatio illius, sc. sapientiæ, *nec tædium convictus ejus, sed lætitiã, & gaudium*: conversatio autem, & convictus sapientiæ est per contemplationem: ergo nulla tristitia est, quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum, quod delectatio contemplationis potest intelligi *dupliciter*. *Uno modo* ita, quod contemplatio sit delectationis causa, & non objectum: Et tunc delectatio non est de ipsa contemplatione, sed de re contemplata. Contingit autem contemplari aliquid nocivum, & contristans, sicut & aliquid conveniens, & delectans. Unde *si sic delectatio contemplationis accipiatur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiã contrariã*.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, & causa: puta cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur: Et sic, ut dicit Greg. Nyssen. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 18. parum à princ.*) ei delectationi, quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosoph. dicit in 1. Topic. (*cap. 13. loc. 2. tom. 1.*) & in 10. Eth. (*cap. 3. circ. med. tom. 3.*) Sed hoc est intelligendum per se loquendo, cujus ratio est, quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi, quæ est de calore, contrariatur tristitia, quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde *delectationi, quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria*.

Sed *nec etiam habet tristitiã annexã*, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias: sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxietur siti: quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potus. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc, quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim ge-
ne-

neratio, ut dictum est, (q. 34. art. 3.) sed operatio quædam perfecta. *Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis.* Et hoc dupliciter: *Uno modo ex parte organi, alio modo ex impedimento apprehensionis.* Ex parte quidem organi admiscetur tristitia, vel dolor apprehensioni, directe quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; *vel ex sensibili, quod est contrarium debitæ complexionis organi, (sicut gustus rei amaræ, & olfactus rei foetidæ) vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit superexcrementiam naturalis habitus, ut supra dictum est: (q. 33. art. 2.) & sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa.* Sed hæc duo directe in contemplatione mentis locum non habent: quia mens non habet organum corporale. Unde dictum est in auctoritate inducta (*in arg. Sed cont.*) quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tædium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, ideo indirecte admiscetur aliqua afflictio, vel dolor contemplationi. Sed *neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus.* Nam tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis: sed magis habet affinitatem, & convenientiam cum ipsa, ut ex supra dictis patet: (*art. præc.*) Tristitia vero, vel afflictio, quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur: unde est penitus disparata. Et sic manifestum est, quod *delectationi, quæ est de ipsa contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia nisi per accidens.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa tristitia, quæ est secundum Deum, non est de ipsa contemplatione mentis, sed est de aliquo, quod mens contemplatur, scil. de peccato, quod mens considerat ut contrarium dilectioni divinæ.

Ad secundum dicendum, quod ea quæ sunt contraria in rerum natura, secundum quod sunt in mente, non habent contrarietatem. Non enim rationes

con-

contrariorum sunt contrariæ, sed magis unum contrarium est ratio cognoscendi aliud: propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali; cum contemplatio nihil aliud sit, quam consideratio veri, quod est bonum intellectus: sed per accidens tantum; in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinate appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum, quod tristitia, quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad quintum dicendum, quod afflictio carnis per accidens, & indirecte se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est. (*ibid.*)

ARTICULUS VI.

203

Utrum magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda.

2. 2. q. 138. art. 1. cor. & 3. d. 27. q. 1. art. 3. ad 3.
& 4. d. 49. q. 3. art. 3. q. 3.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod magis sit fugienda tristitia, quam delectatio appetenda. Dicit enim Aug. in lib. 83. QQ. (q. 36 parum à princ. tom. 4.) *Nemo est, qui non magis dolorem fugiat, quam appetat voluptatem.* Illud autem, in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale: ergo naturale est, & conveniens, quod plus tristitia fugiatur, quam delectatio appetatur.

2. Præterea. Actio contrarii facit ad velocitatem, & intensionem motus: aqua enim calida citius, & fortius congelatur, ut dicit Philos. in lib. 1. Meteor. (*summa 3. vel cap. 12. tom. 2.*) Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis: appetitus autem delectationis non est ex aliqua contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientia delectantis: ergo
ma-

major est fuga tristitiæ, quam appetitus delectationis.

3. Præterea. Quanto aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tanto laudabilior est, & virtuosior: quia *virtus est circa difficile, & bonum*, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. cir. fi. tom. 5.) Sed fortis, qui resistit motui, quo fugitur dolor, est virtuosior, quam temperatus, qui resistit motui, quo appetitur delectatio: dicit enim Phil. in 1. Rhet. (cap. 9. ante med. tom. 6.) quod *fortes, & justi maxime honorantur*: ergo vehementior est motus, quo fugitur tristitia, quam motus, quo appetitur delectatio.

Sed Contra. *Bonum est fortius, quam malum*, ut patet per Dion. 4. cap. de div. nom. (par. 4. à med. lect. 21. & 22.) Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum: ergo fortior est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ.

Respondeo dicendum, quod *per se loquendo appetitus delectationis est fortior, quam fuga tristitiæ*. Cujus ratio est, quia causa delectationis est conveniens bonum: causa autem doloris, sive tristitiæ est aliquod malum repugnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantia: non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientia repugnans. Unde delectatio potest esse integra, & perfecta: tristitia autem est semper secundum partem: unde naturaliter major est appetitus delectationis, quam fuga tristitiæ. *Alia* vero ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur: malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est privatio boni: quod autem est per se, potius est illo, quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit à termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id, quod est sibi conveniens, quam fugiat id, quod est sibi repugnans. Unde & inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem, quam fugiat tristitiam.

Sed

Sed per accidens contingit, quod tristitiam aliquis magis fugiat, quam delectationem appetat. Et hoc tripliciter. Primo quidem ex parte apprehensionis, quia, ut August. dicit 10. de Trin. (cir. fi. lib. tom. 3.) amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii: delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepto. Cum igitur amor sit causa delectationis, & tristitiæ, tanto magis fugitur tristitia, quanto magis sentitur amor, ex eo quod contrariatur amori. Secundo ex parte causæ contristantis, vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato, quam sit bonum illud, in quo delectamur. Magis enim amamus consistentiam corporis naturalem, quam delectationem cibi: & ideo timore doloris, qui provenit ex flagellis, vel aliis hujusmodi, quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum, vel aliorum hujusmodi. Tertio ex parte effectus, sc. in quantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod Aug. dicit, quod dolor magis fugitur, quam voluptas appetatur, est verum per accidens, & non per se. Et hoc patet ex eo, quod subdit: Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, quia contrariatur vitæ, quæ maxime amatur.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in motu, qui est ab interiori, & aliter in motu, qui est ab exteriori: Motus enim, qui est ab interiori, magis tendit in id, quod est conveniens, quam recedat à contrario, sicut supra dictum est (in cor. art.) de motu naturali: sed motus, qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsa contrarietate: quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius. Unde motus violentus intenditur in principio, & remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrinseco, cum sit ab anima ad res. Et ideo, per se loquendo, magis appetitur delect-

lectatio, quam fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi à rebus ad animam. Unde magis sentitur, quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, in quantum sensus requiritur ad delectationem, & tristitiam, magis fugitur tristitia, quam delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum, quod fortis non laudatur ex eo quod secundum rationem non vincitur à dolore, vel tristitia quacunque, sed ab ea, quæ consistit in periculis mortis: Quæ quidem tristitia magis fugitur, quam appetatur delectatio ciborum, vel venereorum, circa quam est temperantia: sicut vita magis amatur, quam cibus, vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quod non prosequitur delectationes tactus, quam ex hoc quod non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3. Eth. (cap. 11. tom. 5.)

ARTICULUS VII.

204

Utrum dolor exterior sit major, quam interior.

Inf. q. 37. art. 1. ad 3.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod dolor corporis exterior sit major, quam dolor cordis interior: Dolor enim corporis exterior causatur ex causa repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quo est vita: dolor autem interior causatur ex aliqua imaginatione mali. Cum ergo vita magis ametur, quam imaginatum bonum, videtur secundum prædicta, quod dolor exterior sit major, quam dolor interior.

2. Præterea. Res magis movet, quam rei similitudo: Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii: dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensa: ergo major est dolor exterior, quam dolor interior.

3. Præterea. Causa ex effectu cognoscitur: Sed dolor exterior habet fortiores effectus: facilius enim homo moritur propter dolores exteriores, quam propter dolorem interiorem: ergo exterior dolor est major, & magis fugitur, quam dolor interior.

Sed

Sed Contra est, quod dicitur Eccl. 25. *Omnis plaga tristitia cordis est, & omnis malitia nequitia mulieris*: ergo sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur; ita tristitia cordis omnem plagam exteriorem excedit.

Respondeo dicendum, quod dolor exterior, & interior in *uno* conveniunt, & in *duobus* differunt. Conveniunt quidem in *hoc*, quod uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est: (*art. 2. huj. q.*) sed differunt secundum illa *duo*, quæ ad tristitiam, & delectationem requiruntur, scilicet *secundum* causam, quæ est bonum, vel malum conjunctum, & *secundum* apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori: causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur apprehensionem sensus, & specialiter tactus: dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorum, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparatur causa interioris doloris ad causam exterioris, *una* per se pertinet ad appetitum, cuius est uterque dolor, *alia* vero per aliud. Nam dolor interior est ex hoc, quod aliquid repugnat ipsi appetitui: exterior autem dolor ex eo, quod repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo, quod est per aliud. Unde *ex parte ista dolor interior præeminet dolori exteriori.*

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis, & imaginationis altior est, quam apprehensio sensus tactus. Unde *simpliciter, & per se loquendo, dolor interior potior est, quam dolor exterior.* Cujus signum est, quod etiam dolores exteriores aliquis voluntarie suscipit, ut evitet interiorum; & in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodo delectabilis, & jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore: & tunc dolor augetur. Non solum enim interior est major, quam exterior, sed etiam universalior. Quicquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui: & quicquid apprehen-

di-

ditur sensu, potest apprehendi imaginatione, & ratione: sed non convertitur. Et ideo signanter in auctoritate adducta (*in arg. Sed contra*) dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*: quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitia comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor interior potest etiam esse de his, quæ contrariantur vitæ. Et sic comparatio doloris interioris ad exteriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparisonem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum, quod tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensa, sicut ex causa. Non enim homo tristatur interius de ipsa similitudine apprehensa, sed de re, cujus est similitudo; quæ quidem res tanto perfectius apprehenditur per aliquam similitudinem, quanto similitudo est magis immaterialis, & abstracta. Et ideo dolor interior, per se loquendo, est major, tamquam de majori malo existens, propter hoc quod interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum, quod immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactus; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis, quam sensus interior; sicut & appetitus sensitivus, quam intellectivus & propter hoc, ut supra dictum est (*q. 31. art. 4.*) ex motu appetitus sensitivi magis corpus immutatur, & similiter ex dolore exteriori magis, quam ex dolore interiori.

ARTICULUS VIII.

Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ.

Inf. q. 41. ar. 4. ad 1. & 2. 2. q. 35. ar. 4. ad 3. & 3. d. 26. q. 2. ar. 3. corp. fin. & ver. q. 26. ar. 4. ad 6.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod Dam. (*lib. 2. orth. fid. cap. 13.*) inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet: quæ sunt *accidia*, *achos*, vel *anxietas* secundum Greg. Nyss. (*seu Nemes. l. de nat. hom. cap. 19.*) *misericordia*, & *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur: Sed delectationis non assignantur aliquæ species: ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea. *Pænitentia* est quædam species tristitiæ; similiter etiam *nemesis*, & *zelus*, ut dicit Phil. 2. Rheth. (*cap. 9. & 11. tom. 6.*) quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur: ergo insufficientis est ejus prædicta divisio.

3. Præterea. Omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem. Nam secundum Greg. Nyss. (*loc. sup. cit.*) *Accidia est tristitia vocem amputans: anxietas vero est tristitia aggravans: invidia vero est tristitia in alienis bonis: misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari & de alienis malis, & de alienis bonis, & simul cum hoc interius aggravari, & exterius vocem amittere: ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed Contra est auctoritas utriusque, sc. Greg. Nyss. & Damasc. (*locis sup. cit.*)

Respondeo dicendum, quod ad rationem speciei pertinet, quod se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi *dupliciter*. *Uno modo*, quod per se ad ipsum pertinet, & virtute continetur in ipso: sicut *rationale* additur animali: Et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Phil. patet in 7. Met. (*tex. 31.*) & in 8. (*tex. 10. tom. 3.*) *Alio modo* aliquid additur generi, quasi aliquid extra-

traneum à ratione ipsius: sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi: Et talis additio non facit veras species generis, secundum quod communiter loquimur de generibus, & speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc, quod habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio: sicut *carbo*, & *flamma* dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur *Astrologia*, & *Perspectiva* species Mathematicæ, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ, per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum: Quod quidem extraneum accipi potest, vel ex parte causæ, & objecti, † al. causæ objecti † vel ex parte effectus. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum. Unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest: Vel secundum alterum tantum; quia scilicet est malum, sed non proprium; & sic est misericordia, quæ est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium: Vel quantum ad utrumque; quia neque est de proprio, neque de malo, sed de bono alieno; in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum: Et sic est invidia. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quadam fuga appetitus. Unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum: quia scilicet tollitur fuga: Et sic est anxietas, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium: unde alio nomine dicitur angustia. Si vero in tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad accidiam, sic erit extraneum quantum ad utrumque: quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideo autem specialiter accidia dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum, & affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1. Polit. (cap. 2. circ. med. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio cau-

satur ex bono, quod uno modo dicitur. Et ideo delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionys. 4. cap. de div. nom. (*part. 4. à med. lect. 22.*)

Ad secundum dicendum, quod *pœnitentia* est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ: unde non pertinet ad has species. *Zelus* vero, & *Nemesis* sub invidia continentur, ut infra patebit. (2. 2. q. 36. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est. (*in cor. art.*)

QUÆSTIO XXXVI.

De causis tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causis tristitiæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel magis malum conjunctum.

Secundo. Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Tertio. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

Quarto. Utrum potestas, cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS I.

406

Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conjunctum.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum amissum sit magis causa doloris, quam malum conjunctum. Dicit enim August. in lib. de octo quæstionibus Dulcitij, (*q. 1. à med. tom. 4.*) dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo

ra-

ratione quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea. Supra dictum est, (*q. præc. art. 4.*) quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem, de quo est delectatio: Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est. (*ibid.*) ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea. Secundum August. 14 de civit. Dei, (*cap. 7. & 9. tom 5*) amor est causa tristitiæ, sicut & aliarum affectionum animæ: Sed objectum amoris est bonum, ergo dolor, vel tristitia magis respicit bonum amissum, quam malum conjunctum.

Sed Contra est, quod Damascen. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 12.*) quod *expectatum malum timorem constituit, præsens vero tristitiam.*

Respondeo dicendum, quod si hoc modo se haberent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in 1. habitum est, (*q. 48. art. 1.*) est *privatio boni*. Privatio autem in rerum natura nihil est aliud, quam carentia oppositi habitus. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, & de malo habito. Sed tristitia est motus appetitus apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem ejusdem entis: unde dicitur *ens rationis*: & sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideo quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principaliter malum conjunctum, vel bonum amissum.

Et quia motus appetitus animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest: Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum, & recessum, accessus per se respicit id, quod est conveniens naturæ: recessus autem per se respicit id, quod est contrarium; sicut grave per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motus, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinatur ad locum de-

orsum, quam trahat à loco sursum, à quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessus, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessus, sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum; ita tristitia respicit malum conjunctum: sed causa delectationis, & tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum, quam malum. Sic ergo *eo modo quo objectum est causa passionis magis proprie est causa tristitiæ, vel doloris malum conjunctum, quam bonum amissum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali; sicut & amissio mali apprehenditur sub ratione boni: & ideo Aug. dicit, dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum, quod delectatio, & dolor ei contrarius respiciunt idem, sub contraria ratione. Nam, si delectatio est de præsentia alicujus tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10. Metaph. (text. 15. tom. 3.) Et inde est, quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contraria ratione.

Ad tertium dicendum, quod quando ex una causaveniunt multi motus, non oportet, quod omnes principalius respiciant illud, quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud, quod est ei convenientius secundum propriam rationem.

ARTICULUS II.

207

Utrum concupiscentia sit causa doloris.

Inf. art. 4. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod concupiscentia non sit causa doloris, seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dic-
tum

tum est. (*art. præc.*) Concupiscentia autem est motus quidam appetitus in bonum : motus autem , qui est in unum contrarium , non est causa motus , qui respicit aliud contrarium : ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea. Dolor secundum Damascenum, (*lib. 2. orth. fid. cap. 12. in fi.*) est de præsentī ; concupiscentia autem est de futuro : ergo concupiscentia est causa doloris.

3. Præterea. Id quod per se est delectabile , non est causa doloris : Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis , ut Philosophus dicit in 1. Rhetor. (*c. 11. circ. princ. tom. 6.*) ergo concupiscentia non est causa doloris , seu tristitiæ.

Sed Contra est , quod August. dicit in Enchirid. (*cap. 24. tom. 3.*) *Subintrantibus ignorantia agenda- rum rerum, & concupiscentia noxiarum, comites sub- inferuntur error, & dolor* : Sed ignorantia est causa erroris : ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum , quod tristitia est motus quidam appetitus animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est , (*art. præc.*) similitudinem appetitus naturalis. Cujus duplex causa assignari potest : *Una* per modum finis : *Alia* sicut unde est principium motus : Sicut descensionis corporis gravis causa , sicut finis , est locus deorsum : principium autem motus est inclinatio naturalis , quæ est ex gravitate : causa autem motus appetitivi per modum finis , est ejus objectum : & sic supra dictum est , (*art. præc.*) quod causa doloris , seu tristitiæ est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motus , est interior inclinatio appetitus : Qui quidem per prius inclinatur ad bonum , & ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideo hujusmodi motus appetitivi primum principium est amor , qui est prima inclinatio appetitus ad bonum consequendum : Secundum autem principium est odium , quod est inclinatio prima appetitus ad malum iugiendum.

Sed quia concupiscentia , vel cupiditas est primus

effectus amoris, quo maxime delectamur, ut supra dictum est, (*q. 32. art. 6.*) ideo frequenter Aug. cupiditatem, vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra dictum est. (*q. 30. art. 2. ad 2. & loc. August. ibi cit.*) *Et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris.* Omne enim, quod impedit motum, ne perveniat ad terminum, est contrarium motui: Illud autem, quod est contrarium motui appetitus, est contristans; Et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. *Universalis autem causa doloris esse non potest: quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.*

Ad primum ergo dicendum, quod inclinatio appetitus ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitus ad malum fugiendum, sicut dictum est: (*in corp. art.*) & ex hoc contingit, quod motus appetitus, qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitus, qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur.

Vel potest dici, quod licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi, quod concupiscitur: sed, subtracta spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.

3. d. 15. q. 2. art. 3. q. 1. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10. Ethic. (cap. 3. in med. tom. 5.) quod *hæc opinio, quæ posuit, repletionem esse causam delectationis, & incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus, & tristitiis, quæ sunt circa cibum*: Sed non omnis delectatio, vel tristitia est huiusmodi: ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio vero multitudinem inducat.

2. Præterea. Quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis, quod patet esse falsum in separatione omnium superfluum.

3. Præterea. Eadem ratione appetimus conjunctionem boni, & remotionem mali: Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam; ita separatio est contraria unitati: ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris, quam appetitus separationis.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. 3. de liber. arb. (cap. 13. à med. tom. 1.) quod *ex dolore, quem bestię sentiunt, satis apparet in regendis, animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor, nisi quidam sensus divisionis, vel corruptionis impatiens?*

Respondeo dicendum, quod eo modo quo concupiscentia, vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis, vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit; prout scilicet unaqueque res habet in se

unita illa , ex quibus consistit ejus perfectio. Unde & Platonici posuerunt *unum* esse principium , sicut & *bonum*. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem , sicut & bonitatem.

Et propter hoc sicut amor , vel appetitus boni est causa doloris , *ita etiam amor , vel appetitus unitatis.*

Ad primum ergo dicendum , quod non omnis unio perficit rationem boni , sed solum illa , à qua dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris , vel tristitiæ , ut *quidam* opinabantur : Quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc , quod quædam repletiones non sunt delectabiles : sicut repleti cibus non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio , sive unio magis repugnaret ad perfectum esse , quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis , sed ejus , in qua consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum , quod separatio potest esse delectabilis , *vel* in quantum removetur illud , quod est contrarium perfectioni rei , *vel* in quantum separatio habet aliquam unionem adjunctam ; puta sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum , quod separatio nocivorum , & corruptentium appetitur , in quantum tollunt debitam unitatem. Unde appetitus hujusmodi separationis non est prima causa doloris , sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV.

209

Utrum potestas , cui non potest resisti , sit causa doloris.

AD Quartum sic proceditur. Videtur , quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis , nondum est præsens , sed futurum : dolor autem est de malo præsentis : ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea. Nocumentum illatum est causa doloris.

loris: sed nocumentum potest inferri etiam à potestate minore: ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea. Causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ: potestas autem major est aliquid exterius: ergo non debet poni causa doloris.

Sed Contra est, quod Augustinus dicit in lib. de nat. boni (*cap. 20. non procul à princ. tom. 6.*) *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori: in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiori.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 1. buj. q.*) malum conjunctum est causa doloris, vel tristitiæ per modum objecti. Id ergo, quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris, vel tristitiæ. Manifestum est autem, hoc esse contra inclinationem appetitus, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra inclinationem alicujus, nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris. Et ideo *potestas major punitur esse causa doloris* ab Augustino.

Sed sciendum est, quod si potestas fortior in tantum invalescat, quod mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia, vel violentia: sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem, qua tendit deorsum: & tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur, si aliqua potestas major in tantum invalescat, quod auferat inclinationem voluntatis, vel appetitus sensitivi, ex ea non sequitur dolor, vel tristitia: sed tunc solum sequitur, quando remanet inclinatio appetitus in contrarium. Et inde est quod Augustin. dicit, (*loc. cit. in arg. sed cont.*) quod *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem*: si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum, quod major potestas dolorem causat, non secundum quod est agens in potentia, sed secundum quod est agens actu; dum scilicet.

lic. facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquam potestatem, quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid: & secundum hæc aliquod nocumentum inferre potest: Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere: unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum, quod exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti. Et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

De effectibus doloris, vel tristitiæ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

Secundo. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris.

Tertio. Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Quarto. Utrum tristitia noceat corpori magis, quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS I.

210

Utrum dolor auferat facultatem addiscendi.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. 26. *Cum feceris judicia tua in terra, justitiam discent omnes habitatores orbis.* Et infra: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis.* Sed ex judiciis Dei, & tribulatione sequitur dolor, seu tristitia in cordibus hominum: ergo dolor, vel tristitia non tol-

tollit, sed magis auget facultatem addiscendi.

2. Præterea. Isai. 28. dicitur: *Quem docebit scientiam, & quam intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus*, idest à delectationibus: Sed dolor, & tristitia maxime tollunt delectationes: impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 5. tom. 5.) Et Eccl. 11, dicitur, quod *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*: ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea. Tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est: (q. 35. art. 7.) Sed simul cum tristitia potest homo addiscere: ergo multo magis simul cum dolore corporali.

Sed Contra est, quod August. dicit in 1. Soliloq. (cap. 12. circ. med. tom. 1.) *Quanquam acerrimo dolore dentium bis diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea, quæ jam forte didiceram; à discedendo autem penitus impediēbar, ad quod mihi tota intentione animi opus erat.*

Respondeo dicendum, quod quia omnes potentiæ animæ in una essentia animæ radicanter, necesse est, quod quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentiæ, retrahatur ab operatione alterius. Unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: & propter hoc, si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud, quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem, quod dolor sensibilis maxime trahit ad se intentionem animæ: quia naturaliter unumquodque tota intentione tendit ad repellendum contrarium: sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est, quod ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, & conatus cum magna intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 2. *Si quæsieris sapientiam quasi pecuniam, & sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam.* Et ideo, si sit dolor intensus, impeditur homo, ne tunc aliquid addiscere possit: & tantum potest intendi, quod nec

etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum, vel considerandum; quia quanto major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omnino feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, & præcipue eorum, per quæ homo sperat se posse à tristitia liberari. Et hoc modo *in tribulatione murmuris* homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod tam delectatio, quam dolor, in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis. Unde in 7. Ethic. (cap. 11. non procul à fin. tom. 5.) dicitur, quod impossibile est in ipsa delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor, quam delectatio: sicut etiam videmus in rebus naturalibus, quod actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium; sicut aqua calefacta magis patitur à frigido, ut fortius congeletur. Si ergo dolor, seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum, in quantum aufert superabundantiam delectationum; sed per se impedit; & si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum, quod dolor exterior accidit ex læsione corporali: & ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam, quam dolor interior: qui tamen est major secundum illud, quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideo dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quam dolor interior: Et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde & Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem (*ut patet ex ejusd. hom. 22. in Ezech. cir. fin.*)

ARTICULUS II.

211

*Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ,
vel doloris.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostol. 2. ad Corinth. 7. *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantum in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem, &c.* Sed sollicitudo, & indignatio ad quandam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur: non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea. Tristitia delectationi opponitur: Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio: ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea. Ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apost. dicit 2. ad Corinth. 2. *Ne forte abundantiori tristitia absorbeat, qui est ejusmodi:* Sed quod aggravatur, non absorbetur; quoniam sub aliquo ponderoso deprimitur: quod autem absorbetur, intra absorbens includitur: ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed Contra est, quod Greg. Nyssen. (*vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 19.*) & Dam. (*lib. 2. orth. fid. cap. 13.*) ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum, quod effectus passionum animæ quandoque metaphorice nominatur secundum similitudinem sensibilium corporum; eo quod motus appetitus naturalis sunt similes inclinationibus appetitus naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amor, dilatatio delectationi, & aggravatio tristitiæ.

Dicitur enim homo aggravari ex eo, quod aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis, (*q. 36. art. 1.*) quod tristitia contingit ex aliquo malo præsentis: quod quidem ex hoc ipso quod repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum, ne fruatur eo, quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licet animus aggravetur quantum ad hoc quod in presenti non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si vero superexcrescat vis mali in tantum, ut spem evasionis excludat, tunc simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiati; ut neque hac, neque illac divertere valeat; & quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quod remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illa erectio animi provenit ex tristitia, quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum, quod, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur *constrictio*, & *aggravatio*. Ex hoc enim quod aggravatur animus, ut ad exteriora libere progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum, quod tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat: Et sic etiam eodem modo aggravat, & absorbet: Quædam enim se consequuntur in his, quæ metaphorice dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III.

212

Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.

Inf. q. 39. art. 3. ad 3. & q. 59. art. 3. ad 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non impediatur omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitia causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam. (*art. præc. arg. 1.*) Sed sollicitudo adjuvat ad bene operandum. Unde Apostolus dicit 2. Timoth. 2. *Solicite cura teipsum exhibere operarium inconfusibilem*: ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad bene operandum.

2. Præ-

2. Præterea. Tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in 7. Eth. (*cap. ult. tom. 5. ut explicat D. Thom. lect. 14.*) Sed concupiscentia facit ad intentionem operationis: ergo & tristitia.

3. Præterea. Sicut quædam operationes propriæ sunt gaudentium, ita etiam quædam operationes his qui contristantur; sicut lugere: Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti: ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in decimo Ethicor. (*cap. 4. tom. 5.*) *quod delectatio perficit operationem, & è converso tristitia impedit.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est, (*art. præc.*) tristitia quandoque non ita aggravat, vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem, & exteriorem excludat: sed aliqui motus quandoque ex ipsa tristitia causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam *dupliciter* potest comparari. *Uno modo*, sicut ad id de quo est tristitia. Et sic tristitia quamlibet operationem impedit. Numquam enim illud, quod cum tristitia facimus, ita bene facimus, sicut illud, quod facimus cum delectatione, vel sine tristitia. Cujus ratio est, quia voluntas est causa operationis humanæ: unde quando operatio est, de qua aliquis contristatur, necesse est, quod Actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristitiam: sicut ad principium, & ad causam: Et sic necesse est, quod operatio talis ex tristitia augeatur: sicut quanto aliquis magis tristatur de re aliqua, tanto magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodo remaneat spes expellendi: alioquin nullus motus, vel operatio ex tristitia causaretur.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum tristitia magis noceat corpori, quam aliæ animæ passiones.

Inf. q. 41. art. 1. corp. & 4. d. 15. q. 2. art. 3. quæst. 2. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non inferat maxime corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in anima: Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem: sicut patet de intentionibus colorum, quæ sunt in aere, à quibus nullum corpus coloratur: ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea. Si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam: Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est: (q. 22. art. 2. ad 3.) ergo non magis tristitia, quam aliæ animæ passiones, corpori nocet.

3. Præterea. Philos. dicit in 7. Eth. (cap. 3. circ. med. tom. 5.) quod iræ, & concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt: quod videtur esse maximum nocumentum; cum ratio sit excellentissimum eorum, quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva, quam tristitia, cum sit causa tristitiæ: ergo tristitia non magis nocet corpori, quam aliæ animæ passiones.

Sed Contra est, quod dicitur Prover. 17. *Animus gaudens ætatem floridum facit: spiritus tristis exsiccet ossa.* Et Prov. 25. *Sicut tineæ vestimento, & vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori.* Et Eccles. 38. *A tristitia festinat mors.*

Respondeo dicendum, quod *tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet.* Cujus ratio est, quia tristitia repugnat humanæ vitæ, quantum ad speciem motus sui, & non solum quantum ad men-
su-

suram, seu quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quadam motione, quæ à corde in cætera membra diffunditur: Quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei: Si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quod transmutatio corporalis, quæ est in eis materialis, est conformis, & proportionata motui appetitus, qui est formalis: sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones, quæ important motum appetitus ad proseguendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem; sed possunt repugnare secundum quantitatem; ut amor, gaudium, desiderium, & hujusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem, quæ important motum appetitus cum fuga, vel retractione quadam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, & ideo simpliciter nocent; sicut timor, & desperatio, & præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsentis, cujus est fortior impressio, quam futuri.

Ad primum ergo dicendum, quod quia anima, naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab anima.

Ad secundum dicendum, quod aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali, sed tristitia contrariam, ut supra dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod ex leviori causa impeditur usus rationis, quam corrumpatur vita; cum videamus multas ægrotudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor, & ira

ma-

maxime nocumentum corporale afferunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus, quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert; sicut patet in his, qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII.

De remediis tristitiæ, seu doloris, in quinque articulos divisa.

DEinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo. Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Secundo. Utrum mitigetur per fletum.

Tertio. Utrum per compassionem amicorum.

Quarto. Utrum per contemplationem veritatis.

Quinto. Utrum per somnum, & balnea.

ARTICULUS I.

214

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.

Sup. q. 35. art. 4. ad 2. & 2. & inf. art. 4. cor. & art. 5. per totum, & q. 48. art. 1. & 3. q. 46. art. 8. ad 2. & 1. Cor. 7.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur. Medicinæ enim fuit per contraria, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 3. tom. 5.) Sed non quælibet delectatio contrariatur cuiuslibet tristitiæ, ut supra dictum est: (q. 35. art. 4.) ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea. Illud, quod causat tristitiam, non mi-

mitigat tristitiam: Sed aliquæ delectationes causant tristitiam; quia, ut dicitur in 9. Ethic. (*cap. 4. circ. fin. tom. 5.*) *malus tristatur, quoniam delectatus est: non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.*

3. Præterea. Aug. dicit in 4. Confess. (*cap. 7. in fin. tom. 1.*) quod ipse fugit de patria, in qua conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo: *minus enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant.* Ex quo accipi potest, quod illa, in quibus nobis amici mortui, vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte, vel absentia dolentibus onerosa: Sed maxime communicaverunt nobis in delectationibus: ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ: non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethicor. (*cap. ult. tom 5.*) quod *expellit delectatio tristitiam, & quæ contraria, & quæ contingens, si sit fortis.*

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, (*q. 33. art. 1.*) delectatio est quædam quies appetitus in bono convenienti: tristitia autem est ex eo, quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliqua transmutatione innaturali. Nam & ipsa tristitia fatigationem quandam, seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacunque causa innaturali provenientes: ita *quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocunque procedat.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est: (*q. 35. art. 4. ad 2.*) & ideo ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum, quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsentī, sed in futuro; in quantum scil. mali poenitent de malis, de quibus lætitiā habuerunt: Et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad

Ad tertium dicendum, quod quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit: & tamen illa finaliter vincit, quæ fortior est, & diuturnior. In eo autem, qui tristatur de his, in quibus simul cum amico mortuo, vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors, vel absentia amici recogitata inclinatur ad dolorem; bonum autem præsens inclinatur ad delectationem: unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis, quam memoria præteriti, & amor suiipsius, quam amor alterius diuturnus manet, inde est, quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Aug. (*l. 4. Conf. cap. 8. in princ. tom. 1.*) quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus.*

ARTICULUS II.

215

Utrum dolor, vel tristitia mitigetur per fletum.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam: sed fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ: ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea. Sicut fletus, vel gemitus est effectus tristitiæ; ita risus est effectus lætitiæ: sed risus non minuit lætitiæ: ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea. In fletu representatur nobis malum contristans: sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiæ: ergo videtur, quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed Contra est, quod August. dicit in 4. Conf. (*cap. 4. in fin. & cap. 7. parum ante med. tom. 1.*) quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus, & lacrymis erat ei aliquantula requies.*

Respondeo dicendum, quod lacrymæ, & gemitus naturaliter mitigant tristitiam. Et hoc duplici ratione.

Primo quidem, quia omne nocivum interius clausum

sum magis affligit; quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum: sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur: & sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines, qui sunt in tristitiis, exterius suam tristitiam manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia.

Secundo, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem, in qua est, sibi est delectabilis. Fletus autem, & gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato, vel dolenti: & ideo efficiuntur eis delectabiles. Cum igitur omnis delectatio aliquammodo mitiget tristitiam, vel dolorem, ut dictum est, (*art. præc.*) sequitur, quod per planctum, & gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, & per consequens est ei delectabilis. Contristans autem contrariatur contristato: & ideo effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem magis ad contristatum, quam contristans ad ipsum. Et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum, quod habitudo effectus ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum; quia utrobique convenientia invenitur. Omne autem simile auget suum simile: & ideo per risum, & alios effectus lætitiæ augetur lætitia, nisi forte per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum, quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam: sed ex hoc ipso quod homo imaginatur, quod facit illud, quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde quædam delectatio. Et eadem ratione, si alicui subrepat risus in statu, in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquam faciat id, quod non convenit, ut Tullius dicit in 3. de Tusculan. quæstionibus. (*d med.*)

ARTICULUS III.

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per compassionem amicorum.

Job 2. fi. & cap. 16. & Ro. 13. 1st. 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod dolor amici compatientis non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus: Sed, sicut August. dicit 8. Confess. (*cap. 4. parum à princ. tom. 1.*) *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium; quia fervesciunt se, & inflammantur ex alterutro: ergo pari ratione quando multi simul tristantur, videtur quod sit major tristitia.*

2. Præterea. Hoc requirit amicitia, ut amoris vicem quis rependat, ut Augustin. dicit 4. Confess. (*ex cap. 8. & 9. tom. 1.*) Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis: ergo ipse dolor amici condolentis est amico prius dolenti de proprio male causa alterius doloris: & sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea. Omne malum amici est contristans, sicut & malum proprium: nam amicus est alter ipse: Sed dolor est quoddam malum: ergo dolor amici condolentis auget tristitiam amico, cui condoletur.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in nono Ethicorum, (*cap. 11. ante med. tom. 5.*) *quod in tristitiis amicus condolens consolatur.*

Respondeo dicendum, quod *naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus.* Cujus duplicem rationem tangit Philos. in 9. Ethic. (*ibid.*)

Quarum prima est, quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de sua tristitia alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio, quod illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: & ideo levius fert tristitiæ onus: sicut etiam in

in portandis oneribus corporalibus contingit.

Secunda ratio, & melior est, quia per hoc quod amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est. (q. 32. art. 5.) Unde, cum omnis delectatio mitigat tristitiam, sicut supra dictum est, (art. 1. huj. q.) sequitur, quod amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum, quod in utroque amicitia manifestatur, scilicet & quod congaudet gaudenti, & quod condolet dolenti: & ideo utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum, quod ipse dolor amici secundum se contristaret: sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad Tertium.

ARTICULUS IV.

217

Utrum per contemplationem veritatis dolor, & tristitia mitigentur.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccl. 1. *Qui addit scientiam, addit & dolorem*: Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet: non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea. Contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet: Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in 3. de Anima. (*text. 58. tom. 2.*) Cum igitur gaudium, & dolor sint quidam motus animi, videtur quod contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

3. Præterea. Remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo: Sed contemplatio veritatis est in intellectu: non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed Contra est, quod August. dicit in 1. Soliloq. (*cap. 12. à med. tom. 1.*) *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certe pro nihilo toleraturum.*

Res-

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 31. art. 5.) in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est: (art. præc. & art. 1. huj. q.) Et ideo *contemplatio veritatis mitigat tristitiam, vel dolorem*; & tanto magis, quanto perfectius aliquis est amator sapientiæ. Et ideo homines ex contemplatione divinorum, & futuræ beatitudinis in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi 1. *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*: & quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur: Sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentem prunam incederet, dixit: *Videtur mihi, quod super roseas flores incedant in nomine JESU Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod *qui addit scientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem, & defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quod per scientiam homo cognoscit multa, quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat; ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, & naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod in viribus animæ fit redundancia à superiori ad inferius: & secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V.

218

Utrum dolor, & tristitia mitigentur per somnum, & balnea.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod somnus, & balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in anima consistit: sed somnus, & balneum ad

ad corpus pertinent: non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea. Idem effectus non videtur causari ex contrariis causis: Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ, ut dictum est. (*art. præc.*) non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea. Tristitia, & dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quadam transmutatione cordis consistunt: Sed hujusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus, & membra, quam ad interiorem cordis dispositionem: non ergo per hujusmodi tristitia mitigatur.

Sed Contra est, quod August. dicit 9. Confess. (*cap. 12. sub fin. tom. 1.*) *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo.* Et infra: (*ibid.*) *Dormivi, & evigilavi, & non parva ex parte mitigatum inveni dolorem meum.* Et inducit, quod in hymno Ambr. dicitur, quod *quies artus solutos reddit laboris usui, mentesque fessas allevat, luctusque solvit anxios.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 37. art. 4.*) tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa, quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, & ipsam mitigant. Per hoc etiam quod hujusmodi remediis reducit natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio. Hoc enim est, quod delectationem facit, ut supra dictum est. (*q. 31. art. 1.*) Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, *per hujusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat; & per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum, quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est. (*q. 31. art. 8.*) Et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat: unde non est inconueniens, quod ex causis se invicem impedientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum, quod omnis bona dispositio

tio corporis redundat quodammodo ad cor, sicut ad principium, & finem corporalium motionum; ut dicitur in lib. de causa motus animalium. (*seu quod idem est, de commun. animal. mot. cap. 11. sub fin. tom. 4.*)

QUÆSTIO XXXIX.

De bonitate, & malitia tristitiæ, seu doloris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de bonitate, & malitia doloris, vel tristitiæ.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum omnis tristitia sit malum.

Secundo. Utrum possit esse bonum honestum.

Tertio. Utrum possit esse bonum utile.

Quarto. Utrum dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS I.

219

Utrum omnis tristitia sit mala.

Inf. q. 59. art. 3. & 3. q. 15. art. 5. & 6. & 3. d. 15. q. 2. art. 2. q. 1. ad 3. & art. 3. q. 2. cor. fin. & 4. d. 49. q. 3. art. 4. q. 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregor. Nyssen. (*seu potius Nemes. lib. de nat. hom. cap. 19. in princ.*) *Omnia tristitia malum est sui ipsius natura.* Sed quod naturaliter est malum, semper, & ubique est malum: ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea. Illud, quod omnes fugiunt, etiam virtuosus, est malum: Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosus: quia, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 11. tom. 5.*) *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari:* ergo tristitia est malum.

3. Præterea. Sicut malum corporale est objectum, & causa doloris corporalis; ita malum spirituale est ob-

objectum, & causa tristitiæ spiritualis: Sed omnis dolor corporalis est malum corporis: ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed Contra. Tristitia de malo contrariatur delectationi de malo: Sed delectatio de malo est mala. Unde in detestationem quorundam dicitur Proverb. 2. quod *letantur, cum male fecerint*: ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum, quod aliquid esse bonum, vel malum potest dici *dupliciter*. Uno modo simpliciter, & secundum se: Et sic omnis tristitia est quoddam malum. Hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxari de malo præsentem, rationem mali habet. Impeditur enim per hoc quies appetitus in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum, vel malum ex suppositione alterius: sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in 4. Ethic. (cap. ult. tom. 5) Sic igitur supposito aliquo contristabili, vel doloroso, ad bonitatem pertinet, quod aliquis de malo præsentem tristetur, vel doleat. Quod enim non tristaretur, vel non doleret, non posset esse, nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans. Et utrumque istorum est malum manifeste. Et ideo ad bonitatem pertinet, ut supposita præsentia mali, sequatur tristitia, vel dolor. Et hoc est, quod August. dicit 8. super Gen. ad literam: (cap. 14. circ. med. tom. 3.) *Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum: nam nisi a quod bonum remansisset in natura, nullius boni amissi dolor esset in pœna.*

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari: sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 1. tom. 5) & supra habitum est. (q. 6. art. 6)

Ad primum ergo dicendum, quod Gregor. Nyss. loquitur de tristitia ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis, & repudiantis malum. Et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum: sed sensum, & refutationem

mali non fugiant. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali. Nam sensus, & recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad Secundum, & ad Tertium.

ARTICULUS II.

220

Utrum tristitia possit esse bonum honestum.

3. q. 15. art. 6. ad 2. & 3. q. 46. art. 6. ad 2.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto: Sed, sicut dicit August. 12. super Gen. ad literam, (cap. 33. circ. fin. tom. 3.) *Jacob hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum:* ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea. Bonum honestum habet rationem laudabilis, & meritorii: Sed tristitia diminuit rationem laudis, & meriti. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 9. *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia, aut ex necessitate:* ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea. Sicut August. dicit 14. de civ. Dei, (cap. 15. parum ante fin. tom. 5.) *Tristitia est de his, quæ nobis nolentibus accidunt:* Sed non velle ea, quæ præsentialiter fiunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia, quæ aguntur: ergo, cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat ad rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est, (7. 19. art. 10.) videtur, quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis; & sic non habeat rationem honesti.

Sed Contra. Omne, quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti: Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. 5. *Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur:* ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum, quod secundum illam ratio-

tionem, qua tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dicitur enim, (*art. præc.*) quod tristitia est bonum secundum *cognitionem*, & *recusationem* mali. Quæ quidem *duo* in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex qua provenit, quod sensus sentit, & natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori vero tristitia cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis, & recusatio mali est per voluntatem bene dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis, & voluntatis. Unde manifestum est, quod *tristitia potest habere rationem boni honesti*.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passionnes animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de qua loquitur Aug. & ideo recedit à ratione honesti.

Ad secundum dicendum, quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate, & ratione recta, quæ detestatur malum; ita tristitia de bono procedit ex ratione, & voluntate perversa, quæ detestatur bonum. Et ideo talis tristitia impedit laudem, vel meritum boni honesti; sicut cum quis facit cum tristitia elemosynam.

Ad tertium dicendum, quod aliqua præsentialiter eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se, vel in alio, non discordat à voluntate Dei. Mala vero pœnalia præsentialiter contingunt etiam Deo volente. Non tamen exiguntur ad rectitudinem voluntatis, quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contrarietur ordinî divinæ justitiæ, ut supra dictum est. (*q. 19. art. 10.*)

ARTICULUS III.

Utrum tristitia possit esse bonum utile.

3. q. 15. art. 6. ad 2. & 3. & q. 49. art. 6. ad 2.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccl. 30. *Multos occidit tristitia, & non est utilitas in illa.*

2. Præterea. Electio est de eo, quod est utile ad finem aliquem: Sed tristitia non est eligibilis: quinimo idem sine tristitia, quam cum tristitia magis est eligendum, ut dicitur in 3. Topic. (cap. 2. loc. 23. & 24. tom. 1.) ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea. Omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2. de Cælo: (tex. 17. tom. 2.) Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. 5. cir. med. tom. 5.) ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed Contra. Sapiens non quærit nisi utilia: Sed, sicut dicitur Eccl. 7. *Cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum ubi lætitia*: ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum, quod ex malo præsentis insurgit duplex appetitus motus. Unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsentis; Et ex ista parte tristitia non habet utilitatem; quia id quod est præsens, non potest non esse præsens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum, & repellendum malum contristans: Et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo, quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter. Uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum: & ideo tristitia de peccato utilis est ad hoc, quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit 2. ad Cor. 7. *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per

amorem, vel etiam ex hoc quod præcipiatur in ali-
quod malum: sicut patet in bonis temporalibus: Et
secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest
esse utilis, sicut dicitur Eccles. 7. *Melius est ire ad
domum luctus, quam ad domum convivii: in illa enim
finis cunctorum admonetur hominum.* Ideo autem tris-
titia in omni malo fugiendo est utilis, quia gemina-
tur fugiendi causa: nam ipsum malum secundum se
fugiendum est: ipsam autem tristitiam secundum se
omnes fugiunt; sicut etiam bonum omnes appetunt, &
delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono
facit, ut bonum avidius quærat; ita tristitia de malo
facit, ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa
intelligitur de immoderata tristitia, quæ animum absor-
bet: hujusmodi enim tristitia immobilizat animum, &
impedit fugam mali, ut supra dictum est. (*q. 37. a. 2.*)

Ad secundum dicendum, quod sicut quodlibet eli-
gibile fit minus eligibile propter tristitiam; ita quod-
libet fugiendum redditur magis fugiendum propter tris-
titiam. Et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum, quod tristitia de operatio-
ne aliqua impedit operationem: sed tristitia de ces-
satione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV.

Utrum dolor corporis sit summum malum.

Inf. q. 73. ar. 4. & ma. q. 2. ar. 10.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod tris-
titia sit summum malum. Optimo enim oppo-
nitur pessimum, ut dicitur in 8. Ethic. (*cap. 10. à
princ. tom. 5.*) Sed quædam delectatio est optimum,
quæ scilicet pertinet ad felicitatem: ergo aliqua tristitia
est summum malum.

2. Præterea. Beatitudo est summum bonum homi-
nis, quia est ultimus hominis finis: Sed beatitudo con-
sistit in hoc, quod homo habeat quicquid velit, & ni-
hil mali velit, ut supra dictum est: (*q. 3. ar. 4. arg. 5.*)

Et q. 5. art. 8. arg. 3.) ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius: Sed tristitia consistit in hoc, quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Aug. 14. de civ. Dei: (cap. 15 parum ante fi. tom. 5.) ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea. Aug. sic argumentatur in 1. Soliloq. (cap. 12. cir. fi. tom. 1.) *Ex duabus partibus compositi sumus, ex anima sc. Et corpore; quarum pars deterior est corpus: Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris: Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor: Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed Contra. Culpa est magis malum, quam pœna, ut in 1. habitum est: (q. 48. art. 6.) Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati; sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ: dicit enim Aug. in lib. de vera religione: (cap. 12. parum à prin. tom. 1.) *Quis est dolor, qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus rebus, quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat; Et hoc est totum, quod dicitur malum, idest peccatum, Et pœna peccati: ergo tristitia, seu dolor non est summum malum hominis.*

Respondeo dicendum, quod impossibile est, aliquam tristitiam, seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia, seu dolor aut est de hoc, quod est vere malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est vere bonum. Dolor autem, seu tristitia, quæ est de vere malo, non potest esse summum malum: est enim aliquid eo pejus; sc. vel non judicare esse malum illud, quod vere est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem, vel dolor, qui est de apparenti malo, quod est vere bonum, non potest esse summum malum: quia pejus esset omnino alienari à vero bono. Unde *impossibile est, quod aliqua tristitia, vel dolor sit summum hominis malum.*

Ad primum ergo dicendum, quod duo bona sunt communia & delectationi, & tristitiæ; scil. iudicium verum de bono, & malo, Et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, & recusantis malum. Et sic patet, quod in dolore, vel tristitia est aliquod bonum, per

per cujus privationem potest fieri deterius: sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cujus remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum, eo modo, quo supra dictum est. (*q. 34. art. 3.*) Tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum. Et propter hoc tristitia, vel dolor non potest esse summum malum; quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum, quod pejus est, quod nocet meliori, quam quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Aug. in *Enchir.* (*cap. 12. tom. 3.*) unde majus malum est, quod est malum animæ, quam quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio, quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUÆSTIO XL.

De passionibus irascibilis, & primo de Spe, & Desperatione, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis.

Et *Primo* de Spe, & Desperatione. *Secundo* de timore, & audacia. *Tertio* de ira.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum spes sit idem, quod desiderium, vel cupiditas.

Secundo. Utrum spes sit in vi apprehensiva, vel in vi appetitiva.

Tertio. Utrum spes sit in brutis animalibus.

Quarto. Utrum spei contrarietur desperatio.

Quinto. Utrum causa spei sit experientia.

Sexto. Utrum in juvenibus, & ebriosis spes abundet.

Septimo. De ordine spei ad amorem.

Octavo. Utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS I.

*Utrum spes sit idem, quod desiderium,
vel cupiditas.*

*Sup. q. 25. ar. 1. corp. fin. & 3. d. 26. q. 1. ar. 1. corp.
& ver. q. 4. ar. 1. corp. & opusc. 2. c. 262.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod spes sit idem, quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum: Sed Augustinus enumerans quatuor principales passiones ponit cupiditatem loco spei, ut patet in 14. de civ. Dei: (*cap. 7. & 9. tom. 5.*) ergo spes est idem quod cupiditas, sive desiderium.

2. Præterea. Passiones differunt secundum objecta: Sed idem est objectum spei, & cupiditatis, sive desiderii, scil. bonum futurum: ergo spes est idem, quod cupiditas, sive desiderium.

Si dicatur, quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum: Contra: Id, quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionis: Sed *possibile* se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis, vel desiderii, & spei: ergo spes non est passio specie differens à desiderio, vel cupiditate.

Sed Contra. Diversarum potentiarum sunt diverse passiones specie differentes: Sed spes est in irascibili; desiderium autem, & cupiditas in concupiscibili: ergo spes differt specie à desiderio, seu cupiditate.

Respondeo dicendum, quod species passionis ex objecto consideratur. Circa objectum autem spei *quatuor* conditiones attenduntur. *Primo* quidem, quod sit bonum. Non enim, proprie loquendo, est spes nisi de bono: & per hoc differt spes à timore, qui est de malo. *Secundo*, ut sit futurum. Non enim spes est de præsentibus jam habitis: & per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsentibus. *Tertio* requiritur, quod sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile. Non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod sta-

statim est in sua potestate ut habeat: & per hoc differt spes à desiderio, vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolute: unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem. *Quarto*, quod illud arduum sit possibile adipisci. Non enim aliquis sperat id, quod omnino adipisci non potest: & secundum hoc differt spes à desperatione.

Sic ergo patet, quod spes differt à desiderio, sicut differunt passionibus irascibilis à passionibus concupiscibilis: & propter hoc spes præsupponit desiderium; sicut & omnes passionibus irascibilis præsupponunt passionibus concupiscibilis, ut supra dictum est. (*q. 25. art. 1.*)

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quod utraque respicit bonum futurum. Et quia bonum, quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maxime videtur tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est bonum futurum absolute, sed cum arduitate, & difficultate adipiscendi, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, sc. ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in 1. dictum est. (*q. 81. art. 2. Possibile autem, & impossibile non omnino per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis: nullus enim movetur ad id, quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt à desperatione secundum differentiam possibilis, & impossibilis.*)

ARTICULUS II.

Utrum Spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.

2. 2. q. 18. art. 1. corp. & 3. d. 26. q. 1. art. 1. corp.
& q. 2. art. 2. corp. & ver. q. 4. art. 2. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse spectatio quædam. Dicit enim Apostolus Rom. 8. *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare: ergo spes ad cognitivam pertinet.

2. Præterea. Idem est, ut videtur, spes, quod fiducia: unde & sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo, quod est *confidere*, & *sperare*: Sed fiducia, sicut & fides, videtur ad vim cognitivam pertinere: ergo & spes.

3. Præterea. Certitudo est proprietas cognitivæ virtutis: Sed certitudo attribuitur spei: ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed Contra. Spes est de bono, sicut dictum est: (*art. præc.*) Bonum autem, in quantum hujusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis: ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum, quod cum *spes* importet extensionem quandam appetitus in bonum, *manifeste pertinet ad appetitivam virtutem*. Motus enim ad res pertinet proprie ad appetitum: Actio vero virtutis cognitivæ perficitur non secundum motum cognoscentis ad res, sed potius secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, representando ei suum objectum, secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni; & alius ex apprehensione ma-

li: & similiter alius motus ex apprehensione præsentis, & futuri, absoluti, & ardui, possibilis, & impossibilis. Et secundum hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scil. extensio appetitus in hujusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit *dupliciter* homini motus spei; sicut *dupliciter* est ei aliquid possibile; scilicet secundum *propriam* virtutem, & secundum virtutem *alterius*. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum: sed proprie expectare, quod sperat ex auxilio virtutis alienæ; ut dicatur expectare, quasi ex alio sperare: in quantum sc. vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum, quod intendit adipisci, sed etiam ad illud, cujus virtute adipisci sperat, secundum illud Eccles. 51. *Respiciens eram ad adiutorium hominum*. Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod homo desiderat, & æstimat se posse adipisci, credit se adepturum: & ex tali fide in cognitivæ præcedente motus sequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, sicut effectus ex causa magis nota: magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum, quam actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum, quod certitudo attribuitur motui non solum appetitus sensitivi, sed etiam appetitus naturalis: sicut dicitur, quod lapis certitudinaliter tendit deorsum: & hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitus sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III.

Utrum Spes sit in brutis animalibus.

5. d. 26. q. 1. art. 1. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes enim est de futuro bono*, ut Damascenus dicit: (*lib. 2. orth. fid. cap. 12 in fin.*) Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solum cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum; ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea. Objectum spei est bonum possibile adipisci: Sed *possibile, & impossibile* sunt quædam differentie *veri, & falsi*, quæ solum sunt in mente, ut Philo ophus dicit in 6. Metaph. (*tex. 8. tom. 3.*) ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens

3. Præterea. August. dicit 9. super Gen. ad litt. (*cap. 14. circa med. tom. 3.* quod *animalia moventur visis*: Sed spes non est de eo, quod videtur; nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Roman. 8. ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed Contra. Spes est passio irascibilis: sed in brutis animalibus est irascibilis: ergo & spes.

Respondeo dicendum, quod interiores passionēs animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt: Ex quibus apparet, quod in *animalibus brutis est spes*. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci: si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est, (*q. 1. art. 2. & q. 26. art. 1.*) appetitus sensitivus brutorum animalium, & etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut & appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus

naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; & similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium, & aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut & in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes, & desperatio.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum, quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri: sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subiectum: sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur possibile in 5. Metaph. (tex. 17. tom. 3.) scilicet in duo possible prædicta.

Ad tertium dicendum, quod licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his, quæ videt animal in præsentia, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum, vel vitandum.

ARTICULUS IV.

Utrum spei contrarietur desperatio.

Sup. q. 23. art. 2. corp. fin. & præc. q. art. 1. & ad 3.
& 3. d. 26. q. 1. art. 1. corp. & ver.
q. 4. art. 1. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10. Metaphysic (tex. 17. tom. 3.) Sed spei contrariatur timor: non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea. Contraria videntur esse circa idem: Sed spes, & desperatio non sunt circa idem: nam spes respicit bonum: desperatio autem est propter aliquod

quod malum impeditivum adeptionis boni: ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea. Motui non ¶ *al. deest non* ¶ contrariatur motus; quis vero opponitur motui, ut privatio: Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem, quam motum: ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed Contra est, quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 23. art. 2.) in mutationibus invenitur *duplex* contrarietas. *Una* secundum accessum ad contrarios terminos: Et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis: sicut amor, & odium contrariantur. *Alio modo* per accessum, & per recessum respectu ejusdem termini: Et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est. (*loc cit.*)

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi: & sic tendit in ipsum spes, quæ importat quendam accessum: sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi: quia, ut dicitur in 3. *Ethic. (cap. 3. à med. tom. 5.) cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt.* Et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus. Et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum, quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, sc. boni, & mali: hæc enim contrarietas invenitur in passionibus concupiscibilis: sed desperatio contrariatur ei solum secundum contrarietatem accessus, & recessus.

Ad secundum dicendum, quod desperatio non respicit malum sub ratione mali: sed per accidens quandoque respicit malum; in quantum facit impossibilitatem adipiscendi: potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum, quod desperatio non im-

por-

portat solam privationem spei, sed importat quandam recessum à re desiderata propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sicut & spes: de eo enim, quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem, neque desperationem habemus: & propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V.

227

Utrum causa spei sit experientia.

Inf. q. 42. art. 5. ad 1. & q. 45. art. 3. corp.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet. Unde Philosoph. dicit in 2. Ethic. (*cap. 1. in princ. tom. 5.*) quod *virtus intellectualis indiget experimento, & tempore*: Spes autem non est in vi cognitiva, sed in appetitiva, ut dictum est: (*art. 2. buj. q.*) ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 13. circ. med. tom. 6.*) quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam*: ex quo videtur, quod experientia sit causa defectus spei: Sed non est idem causa oppositorum: ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea. Philosophus dicit in 2. de cæl. (*text. 34. tom. 2.*) quod *de omnibus enuntiare aliquid, & nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ*: Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur: stultitia autem provenit ex inexperientia: ergo inexperientia videtur esse magis causa spei, quam experientia.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth. (*cap. 8. à med. tom. 5.*) quod *aliqui sunt bonæ spei propter multoties, & multos vicisse*: quod ad experientiam pertinet, ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est: (*art. 1. buj. q.*) spei objectum est *bonum futu-*

rum arduum possibile adipisci. Potest ergo aliquid esse causa spei, *vel* quia facit homini aliquid esse possibile, *vel* quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud, quod auget potestatem hominis; sicut divitiæ, & fortitudo, & *inter cætera etiam experientia*: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi, & ex hoc sequitur spes. Unde Veget. dicit in lib. 1. de re milit. (cap. 1. circ. fi.) *Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit.* *Alio modo est causa spei* omne illud, quod facit alicui existimationem, quod aliquid sit sibi possibile: Et hoc modo & doctrina, & persuasio quælibet potest esse causa spei: *Et sic etiam experientia est causa spei*; in quantum sc. per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei: quia sicut per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid sibi sit possibile, quod reputabat impossibile: ita è converso per experientiam fit homini existimatio, quod aliquid non sit possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo *experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo.* Et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum, quod experientia in operationibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quendam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem: Sed & ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facile operandi: demonstrat enim aliquid esse possibile: & sic causat spem.

Ad secundum dicendum, quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur, *quod eis multa evenerunt in deterius.*

Ad tertium dicendum, quod stultitia, & inexperientia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo sc. scientiam, per quam vere existimatur

tur aliquid esse non possibile. Unde ea ratione in-
 experientia est causa spei, qua experientia est cau-
 sa defectus spei.

ARTICULUS VI.

Utrum in juvenibus, & in ebriosis abundet spes.

Inf. q. 45. art. 3. corp.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod
 juvenus, & ebrietas non sint causa spei. Spes
 enim importat quandam certitudinem, & firmitatem.
 Unde ad Heb. 6. spes comparatur anchoræ. Sed juve-
 nes, & ebrii deficient à firmitate: habent enim ani-
 mum de facili mutabilem: ergo juvenus, & ebrietas
 non est causa spei.

2. Præterea. Ea, quæ augment potestatem, maxime
 sunt causa spei, ut supra dictum est: (*art. præc.*) Sed
 juvenus, & ebrietas quandam infirmitatem habent
 adjunctam: ergo non sunt causa spei.

3. Præterea. Experientia est causa spei, ut dictum
 est: (*art. præc.*) Sed juvenibus experientia deficit: er-
 go juvenus non est causa spei.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in tertio
 Ethic. (*cap. 8. post med. tom. 5.*) quod *inebriati sunt
 bene sperantes*: & in 2 Rhet. (*cap. 22. ante med.
 tom 6.*) dicitur, quod *juvenes sunt bonæ spei*.

Respondeo dicendum, quod *juvenus est causa
 spei* propter *tria*, ut Philos. dicit in 2. Rhet. (*ibid.*)
 Et hæc *tria* possunt accipi secundum *tres* conditiones
 boni, quod est objectum spei, quod est *futurum*, &
arduum, & *possibile*, ut dictum est. (*art. 1. huj. q.*)
 Juvenes enim multum habent de futuro, & parum
 de præterito: & ideo, quia memoria est præteriti,
 spes autem futuri, parum habent de memoria, sed
 multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter calidi-
 tatem naturæ habent multos spiritus; & ita in eis
 cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est, quod
 aliquis ad ardua tendat, & ideo juvenes sunt animo-
 si, & bonæ spei. Similiter etiam illi, qui non sunt
 pas-

passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde & juvenes propter inexperientiam impedimentorum, & defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile. Et ideo sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebris, sc. caliditas, & multiplicatio spirituum propter vinum: & iterum inconsideratio periculorum, vel defectuum.

Et propter eandem rationem etiam omnes stulti, & deliberatione non utentes omnia tentant, & sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum, quod in juvenibus, & in ebris licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem: reputant enim se firmiter assecuturos illud, quod sperant.

Et similiter dicendum ad Secundum, quod juvenes, & ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem: quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum, quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est. (*art. præc.*)

ARTICULUS VII.

229

Utrum Spes sit causa amoris.

*Sup. q. 17. art. 4. ad 3. & inf. q. 62. art. 4. ad 3.
& 2. 2. q. 17. art. 8. cor. & q. 66. art. 6.
ad 2. & ver. q. 4. art. 3. cor.*

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod spes non sit causa amoris. Quia secundum Aug. 14. de Civ. Dei: (*cap. 7. & 9. tom. 5.*) *Prima affectionum animæ est amor: Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem: non ergo spes causat amorem.*

2. Præterea. Desiderium præcedit spem: Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est: (*q. 28.*)

art. 6. ad 2.) ergo etiam spes sequitur amorem: non ergo causat ipsum.

3. Præterea. Spes causat delectationem, ut supra dictum est: (q. 32. art. 3.) Sed delectatio non est nisi de amato: ergo amor præcedit spem.

Sed Contra est, quod Matth. I. super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob*, dicit Gloss. (*interl.*) idest *fides spem, spes charitatem*: Charitas autem est amor: ergo amor causatur à spe.

Respondeo dicendum, quod spes *duo* respicere potest. Respicit enim sicut objectum *bonum* speratum: sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquid arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios, ideo spes etiam respicit illud, per quod fit nobis aliquid possibile.

In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur: non enim est spes nisi de bono desiderato, & amato.

In quantum vero spes respicit illum, per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, & non è converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum, sicut in bonum nostrum: & sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos reamari ab ipso: unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo: sed amor ejus causatur ex spe, quam de eo habemus.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem: ergo spes impedit operationem.

2. Præ-

2. Præterea. Tristitia impedit operationem, ut supra dictum est: (*q. 37. art. 3.*) Sed spes quandoque causat tristitiam: dicitur enim Proverb. 14. *Spes, quæ differtur, affligit animam*: ergo spes impedit operationem.

3. Præterea. Desperatio contrariatur spei, ut dictum est. (*art. 4. buj. q.*) Sed desperatio maxime in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim 2. Regum 2. quod *periculosa est desperatio*: ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed Contra est, quod dicitur 1. ad Corinth 9. quod *qui erit, debet arare in spe fructus percipiendi*: & eadem ratio est in omnibus aliis.

Respondeo dicendum, quod *spes per se habet, quod adjuvet operationem intendendo ipsam*. Et hoc ex duobus.

Primo quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile: existimatio enim ardui excitat attentionem: existimatio vero possibilis non retardat connatum: unde sequitur, quod homo intense operetur propter spem.

Secundo vero ex ratione sui effectus: spes enim, ut supra dictum est, (*quæst. 32. art. 3.*) causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est: (*quæst. 33. art. 4.*) unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum, quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum: Unde securitas magis videtur opponi timori, quam ad spem pertinere: & tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei. Illa enim, in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi iam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum, quod spes per se causat delectationem; sed per accidens est, ut causet tristitiam, ut supra dictum est. (*q. 32. art. 3. ad 2.*)

Ad tertium dicendum, quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim, qui desperant de fuga, debilitantur in fugien-

giendo ; sed sperant mortem suam vindicare : & ideo ex hac spe acius pugnant : unde periculosi hostibus fiunt.

Q U Æ S T I O X L I .

De Timore secundum se , in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est primo de Timore , & secundo de Audacia.

Circa Timorem consideranda sunt quatuor Primo de ipso timore. Secundo de objecto ejus. Tertio de causa ipsius. Quarto de effectu.

Circa primum quæruntur quatuor.

- Primo. Utrum timor sit passio animæ.
- Secundo. Utrum sit specialis passio.
- Tertio. Utrum sit aliquis timor naturalis.
- Quarto. De speciebus timoris.

A R T I C U L U S I .

Utrum Timor sit passio animæ.

Inf. art. 2. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damasc. in lib. 3. (*orth. fid. cap. 23.*) quod *timor est virtus secundum systolem*, id est contractionem, *essentiæ desiderativa*. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in 2. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) ergo timor non est passio.

2. Præterea. Omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens: Sed timor non est de aliquo præsentem, sed de futuro, ut Damasc. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 12.*) ergo timor non est passio.

3. Præterea. Omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus;

sen-

sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis: cum ergo timor sit de malo futuro, videtur, quod non sit passio animæ.

Sed Contra est, quod August. in 14. de Civit. Dei (cap. 7. & 9. tom. 5.) enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum, quod *inter cæteros anime motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis.* Ut enim supra dictum est, (q. 22. art. 1.) ad rationem passionis *primo* quidem pertinet, quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparatur suum objectum per modum activi moventis; eo quod passio est effectus agentis: & per hunc modum etiam sentire; & intelligere dicuntur pati. *Secundo* magis proprie dicitur passio motus appetitivæ virtutis: & adhuc magis proprie motus appetitivæ virtutis habentis organum corporale, qui sit cum aliqua transmutatione corporali: Et adhuc propriissime illi motus passiones dicuntur, qui importat aliquod nocumentum. Manifestum est autem, quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum, & malum: pertinet autem ad appetitum sensitivum: fit etiam cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damas. dicit; (*lib. 3. orth. fid. cap. 23.*) & importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquem. † *al. super aliquod bonum* † Unde verissime sibi competit ratio passionis: tamen post tristitiam, quæ est de præsentis malo: nam timor est de malo futuro, quod non ita movet, sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus nominat quoddam principium actionis: & ideo, in quantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur *virtutes.* Philosophus autem negat, passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præsentia agentis: ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali, vel reali; in quantum sci-

scilicet malum, quod est futurum, realiter est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum, quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II.

Utrum Timor sit specialis passio.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. 83. QQ. (q. 33. non procul à fi. tom. 4) quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo, idest tristitia, eum macerat, nec ventilat gestiens, & vana letitia*: Ex quo videtur, quod, remoto timore, omnes aliæ passionibus removentur: non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea. Philosophus dicit in 6. Ethic. (cap. 2. circ. princ. tom. 5.) quod *ita se habent in appetitu prosecutio, & fuga, sicut in intellectu affirmatio, & negatio*: Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa: ergo nec fuga in appetitu: Sed nihil est aliud timor, quam fuga quædam mali: ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea. Si timor esset passio specialis, præcipue in irascibili esset: Est autem timor etiam in concupiscibili: dicitur enim Philosoph. in 2. Rhetor. (cap. 4. tom. 6.) quod *timor est tristitia quædam*: & Damas. dicit, (l. 3. orth. fid. cap. 23.) quod *timor est virtus desiderativa*: Tristitia autem, & desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est: (q. 30. & 35. art. 1.) non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed Contra est, quod timor dividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damasc. in 2. lib. (orth. fid. cap. 15.)

Respondeo dicendum, quod passionibus animæ re-

ci-

cipiunt speciem ex objectis. Unde specialis passio est, quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut & spes. Sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci: ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde *timor est specialis passio animæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes passionnes animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent adinvicem connexionem: & ratione hujus connexionis, remoto timore, remouentur aliæ passionnes animæ, non ideo quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum, quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est. (*in corp. art.*) Et ideo, licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum, quod timor nulla modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolute, sed cum quadam difficultate, vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia passionnes irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, & ad eas terminantur, ut supra dictum est, (*q. 25. art. 1.*) ideo timori attribuuntur ea, quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit. Unde & Philosophus dicit ibid, quod *timor præcedit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristatiui.* Similiter & desiderium attribuitur à Damasc. timori: quia sicut spes causatur, vel oritur à desiderio boni: ita timor est ex fuga mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet. (*q. 25. art. 2. & q. 29. art. 2. & q. 36. art. 2.*)

ARTICULUS III.

233

Utrum sit aliquis timor naturalis.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damasc. in 3. lib. (*orth. fid. cap. 23. in princ.*) quod *est*

est quidam timor naturalis, nolente anima dividi a corpore.

2. Præterea. Timor ex amore oritur, ut dictum est; (*art. præc. ad 1.*) Sed est aliquis amor naturalis, ut Dion. dicit 4. cap. de div. nom. (*part. 2. lect. 9*) ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea. Timor opponitur spei, ut supra dictum est: (*q. 40. art. 4. ad 1.*) Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 4. de Abraham, quod *contra spem naturæ, in spem gratiæ credidit*: ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed Contra. Ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis, & inanimatis: Sed timor non invenitur in rebus inanimatis: ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum, quod aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit *dupliciter*. *Uno modo*, quod totum perficitur à natura absque aliqua operatione apprehensivæ virtutis: sicut moveri sursum est motus naturalis ignis; & augeri est motus naturalis animalium, & plantarum. *Alio modo* dicitur motus naturalis, ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem: quia, sicut supra dictum est, (*q. 10. art. 1. & q. 17. art. 9. ad 2.*) motus cognitivæ, & appetitivæ virtutis reducuntur in naturam, sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire, & memorari, & etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et *per hunc modum potest dici timor naturalis*; & distinguitur à timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. tom. 6.*) timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi: & talis timor dicitur esse naturalis: Et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus: & *talis timor non est naturalis*: sicut etiam supra (*q. 30. art. 3. & q. 31. art. 7.*) amor, concupiscentia, & delectatio distincta sunt per naturale, & non naturale.

Sed secundum primam acceptionem naturalis sciendum est, quod quædam de passionibus animæ quandoque dicantur naturales; ut amor, desiderium, & spes: aliæ vero naturales dici non possunt: & hoc ideo, quia amor, & odium, desiderium, & fuga important inclinationem quandam ad prosequendum bonum, & fugiendum malum: quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem: & ideo est amor quidam naturalis; & desiderium, vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passiones animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis: *Vel* quia de ratione harum passionum est sensus, seu cognitio: sicut dictum est, (q. 31. art. 4. & q. 35. art. 1.) quod apprehensio requiritur ad rationem delectationis, & doloris: unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari, vel dolere: *Aut* quia hujusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis: puta quod desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem: & timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideo hujusmodi passiones nullo modo attribuantur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS IV.

234

Utrum convenienter assignentur species timoris.

2. 2. q. 19. art. 1. ad 1. & 3. d. 26. q. 1. art. 3. cor. fin.
 & d. 34. q. 2. art. 1. q. 2. ad. 6. & veri.
 q. 26. art. 4. ad 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod inconvenienter Damasc. (*lib. 2. orth. fid. cap. 15.*) assignet sex species timoris; scil. *segnitiem, erubescentiam, verecundiam, admirationem, stuporem, ager-niam.* Ut enim Philos. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. tom. 6.*) *Timor est de malo contristativo: ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ: Sunt autem qua-*

quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est: (q. 35. art. 8.) ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea. Illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subicitur: Sed timor est de malo, quod excedit potestatem nostram, ut dictum est: art. 2. buj. q.) non ergo *segnities*, & *erubescencia*, & *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea. Timor est de futuro, ut dictum est. (art. 1. & 2. buj. q.) Sed *verecundia* est de turpi actu jam commisso, ut Gregor. Nyss dicit (vel *Nemes. l. de nat. hom. cap. 20.*) ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea. Timor non est nisi de malo. Sed *admiratio*, & *stupor* sunt de magno, & insolito, sive bono, sive malo: ergo *admiratio*, & *stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea. Philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio *Metaph. (cap. 2. à princ. tom. 3)* Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum: ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficiat auctoritas *Dam. & Greg. Nyss. (loco sup. cit.)*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (art. 2. buj. q.) timor est de futuro malo, quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita & malum potest considerari, vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri. *Primo* quidem labor gravans naturam: Et sic *causatur segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. *Secundo* turpitudine lædens opinionem: Et sic si *turpitudine timeatur in actu committendo*, est *erubescencia*: Si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*.

Malum autem, quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. *Primo* quidem ratione suæ magnitudinis;

cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit: Et sic est admiratio. *Secundo* ratione dissuetudinis; quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, & sic est magnum nostra reputatione: Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. *Tertio modo* ratione improvisionis; quia scilicet provideri non potest; sicut futura infortunia timentur: Et talis timor dicitur agonia.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ species tristitiæ, quæ supra positæ sunt, (q. 35. art. 8.) non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, & secundum quasdam speciales rationes. Et ideo non oportet, quod illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum, quod operatio, secundum quod jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescencia*, & *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum, quod de actu præterito potest timeri convitium, vel opprobrium futurum: & secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum, quod non quælibet admiratio, & stupor sunt species timoris, sed admiratio, quæ est de magno malo, & stupor, qui est de malo insolito.

Vel potest dici, quod sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis; ita admiratio, & stupor refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ, & insolitæ, sive sit bona, sive mala: ut hoc modo se habeat admiratio, & stupor ad actum intellectus, *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum, quod admirans refugit in præsentem dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquit: Stupens autem timet & in præsentem iudicare, & in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi; sed stupor est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

De objecto timoris, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de objecto timoris.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum bonum sit objectum timoris, vel malum.

Secundo. Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Tertio. Utrum timor sit de malo culpæ.

Quarto. Utrum ipse timor timeri possit.

Quinto. Utrum repentina magis timeantur.

Sexto. Utrum ea, contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS I.

235

Utrum objectum timoris sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. & 4. cor. & q. 42. art. 2. & 3. cor. & q. 43. art. 1. cor. & 2. q. 19. art. 11. cor. fi. & 3. d. 26. q. 1. art. 2. cor.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod bonum sit objectum timoris. Dicit enim August. in lib. 83. QQ. (q. 33. in princ. tom. 4.) quod *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*: Sed id quod amamus, est bonum: ergo timor respicit bonum, sicut proprium objectum.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhet. (cap. 5. tom. 6.) quod *potestas, & super alium esse est terribile*. Sed huiusmodi est quoddam bonum: ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea. In Deo nihil malum esse potest: Sed mandatur nobis, ut Deum timeamus, secundum illud Psalm. 33. *Timete Deum omnes sancti eius*: ergo etiam timor est de bono.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit in 2. lib. (*orth. fid. cap. 12.*) quod *timor est de malo futuro.*

Respondeo dicendum, quod, timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio, & fuga, ut dicitur in 6. Ethic. (*cap. 2. tom. 5.*) Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto: quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde, cum *timor* fugam quandam importet, *primo, & per se respicit malum, sicut proprium objectum.*

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quod habet habitudinem ad malum. Quod quidem potest esse *dupliciter.* Uno quidem modo, in quantum per malum privatur bonum. Ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum, quia malum est, sequitur ut fugiatur, quia privat bonum, quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Aug. (*loc. cit. in arg. 1.*) *quod nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum.* Alio modo comparatur bonum ad malum, ut causa ipsius; in quantum scilicet aliquid bonum sua virtute potest inducere aliquid nocumentum in bono amato. Et ideo sicut spes, ut supra dictum est, (*q. 40. art. 7.*) ad *duo* respicit; scilicet ad *bonum* in quod tendit, & ad *id* per quod sperat se bonum concupitum adipisci: ita etiam timor ad *duo* respicit; scilicet ad *malum* quod refugit, & ad illud *bonum*, quod sua virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam vel spiritualem, vel corporalem. Et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maxime quando est læsiva, vel quando est injusta: quia sic in promptu habet nocumentum inferre. Ita etiam timetur *super alium esse*, idest inniti alii; ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre: sicut ille, qui est conscius criminis, timetur, ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

Utrum malum naturæ sit objectum timoris.

Inf. art. 6. ad 2. & 2. 2. q. 144. art. 1. cor.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in 2. Rhet. (*cap. 5. post med. tom. 6.*) quod *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his, quæ à natura eveniunt, ut dicitur in 3. Ethicor. (*cap. 3. tom. 5.*) ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea. Defectus naturales semper homini imminet, ut mors, & alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret, quod homo semper esset in timore.

3. Præterea. Natura non movet ad contraria: sed malum naturæ provenit ex natura: ergo quod timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est à natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 3. Eth. (*cap. 6. à med. tom. 5.*) quod *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap. 5. in princ. tom. 6.*) *timor provenit ex phantasia futuri mali corruptivi, vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est, quod contrariatur voluntati: ita corruptivum malum est, quod contrariatur naturæ, & hoc est malum naturæ. Unde *de malo naturæ potest esse timor*.

Sed considerandum est, quod malum naturæ quandoque est à causa naturali, & tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ; sicut mors naturalis, & alii hujusmodi defectus. Aliquando vero malum naturæ provenit ex causa non naturali; sicut mors, quæ violenter infertur à persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodo timetur, & quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri

mali, ut dicit Philosoph. (*loc. sup. cit.*) illud, quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex *duobus* contingere. *Uno* quidem modo ex hoc, quod est remotum, & distans. Hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum: & ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. circ. princ. tom. 6.*) *quæ valde longe sunt, non timentur: Sciunt enim omnes, quod morientur; sed quia non prope est, nihil curant.* *Alio modo* æstimatur aliquod malum, quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philos. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. circ. med. tom. 6.*) *quod illi, qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere.* Sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. *Si vero malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, & tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur.*

Ad primum ergo dicendum, quod malum naturæ quandoque non provenit à natura, ut dictum est, (*in corp.*) secundum tamen quod à natura provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri, & sub hac spe potest esse consilium de vitatione ipsius.

Ad secundum dicendum, quod malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo, & ideo non semper timetur.

Ad tertium dicendum, quod mors, & alii defectus naturæ proveniunt à natura universali, quibus tamen repugnat natura corporalis, quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor, & tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; & timor, si immineant in futurum.

Utrum timor sit de malo culpæ.

2. 2. q. 144. art. 1. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim August. super Canon. Jo. (*trat. 9. circ. med. tom. 9.*) quod *timore casto timet homo separationem à Deo*: Sed nihil separat nos à Deo, nisi culpa, secundum illud Isai. 59. *Peccata vestra divisèrunt inter vos, & Deum vestrum*: ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea. Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæstionibus, (*aliq. à princ.*) quod *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentia tristamur*: Sed de malo culpæ potest aliquis dolere, vel tristari: ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea. Spes timori opponitur: Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosoph. in 9. Ethic. (*cap. 4. parum ante med. tom. 5.*) & Apostolus dicit ad Gal. 5. *Confido de vobis in Domino, quod nihil aliud sapietis*: ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea. Verècundia est quædam species timoris, ut supra dictum est: (*q. 41. art. 4.*) Sed verècundia est de turpi facto, quod est malum culpæ: ergo & timor.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. tom. 6.*) quod *non omnia mala timentur puta si aliquis erit injustus, aut tordus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 40. art. 1. & q. 41. art. 2.*) sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci: ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi, quod id quod omnino subjacet potestati, & voluntati nostræ, non habet rationem terribilis: sed illud solum est terribile, quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem hu-

manam. Et ideo *proprie non habet rationem terribilis.*

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, *secundum hoc poterit esse timor de malo culpæ, in quantum est ab exteriori causa*, puta cum aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed proprie loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem, quam culpam secundum propriam rationem, idest in quantum est voluntaria: sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum, quod separatio à Deo est quædam pœna consequens peccatum: & omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causa.

Ad secundum dicendum, quod tristitia, & timor in uno conveniunt; quia utrumque est de malo: differunt autem in *duobus*. In *uno* quidem, quia tristitia est de malo præsentis, timor de malo futuro: In *alio* vero, quia tristitia, cum sit in concupiscibili, respicit malum absolute: unde potest esse de quocunque malo, sive parvo, sive magno. Timor vero, cum sit in irascibili, respicit malum cum quadam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, in quantum aliquid subjacet voluntati. Et ideo non omnia timemus, quæ sunt futura, de quibus tristamur, cum sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum, quod spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum, vel per se, vel per alium. Et ideo spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostra constitutus: Sed timor est de malo, quod non subjacet nostræ potestati. Et ideo semper malum, quod timetur, est à causa extrinseca: Bonum autem, quod speratur, potest esse & à causa intrinseca, & à causa extrinseca.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 41. art. 4. ad. 2. & 3.*) verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine, vel ignominia, quæ consequitur ipsum; quæ est à causa extrinseca.

Utrum timor ipse timeri possit.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur: sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat, quod videtur esse inconueniens.

2. Præterea. Timor est quædam fuga: sed nihil fugit seipsum: ergo timor non timet timorem.

3. Præterea. Timor est de futuro: sed ille qui timet, jam habet timorem: non ergo potest timere timorem.

Sed Contra est, quod homo potest amare amorem, & dolere de dolore: ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*art. præc.*) illud solum habet rationem terribilis, quod ex causa extrinseca provenit; non autem quod provenit ex voluntate nostra. Timor autem partim provenit ex causa extrinseca, & partim subjacet voluntati: Provenit quidem ex causa extrinseca, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali: Et *secundum hoc potest aliquis timere timorem*, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam alicujus excelentis mali: Subjacet autem voluntati, in quantum appetitus inferior obedit rationi. Unde homo potest timorem repellere: Et *secundum hoc timor non potest timeri*, ut dicit August. in lib. 83. QQ. (q. 33. tom. 4.)

Sed quia rationibus, quas inducit, aliquis posset uti ad ostendendum, quod timor nullo modo timeatur, ideo ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis timor est unus timor: sed secundum diversa, quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet, quin uno timore aliquis præservet se ab alio timore, & sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum, quod cum sit alius timor, quo timetur malum imminens, & alius timor, quo timetur ipse timor mali imminens, non sequitur, quod idem fugiat seipsum, vel quod sit idem fuga suiipsius.

Ad tertium dicendum, quod propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsentis potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V.

239

Utrum repentina magis timeantur.

Inf. q. 48. art. 3. ad 3.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod insolita, & repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo: sed experientia facit ad augmentum spei in bonis: ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea. Philosophus dicit in 2. Rhetoric. (cap. 5. ante med. tom. 6.) quod *magis timeantur, non qui acutæ sunt iræ, sed mites, & astuti*: Constat autem, quod illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus: ergo ea, quæ sunt subita, sunt minus terribilia.

3. Præterea. Quæ sunt subita, minus considerari possunt: Sed tanto aliqua magis timeantur, quanto magis considerantur; unde Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 8. in fin. tom. 5.) quod *aliqui videntur fortes propter ignorantiam, qui si cognoverint, quod aliud sit, quam suspicantur, fugiunt*: ergo repentina minus timeantur.

Sed Contra est, quod August. dicit in 2. Confess. (cap. 6. à med. tom. 1.) *Timor insolita, & repentina exhorrescit, rebus, quæ amantur, adversantia, dum præcavet securitati.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. 3. huj. q.) objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit; scilicet ex *magnitudine mali*, &

ex

ex debilitate timentis. *Ad utrumque autem horum operatur, quod aliquid sit insolitum, & repentinum.* Primo quidem facit ad hoc, quod malum imminens majus appareat: omnia enim corporalia, & bona, & mala, quanto magis considerantur, minora apparent: & ideo, sicut propter diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3. de Tuscul. QQ. (*aliquant. à med.*) ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. *Secundo* aliquid esse insolitum, & repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia, quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt, quando ex improvise malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum spei est bonum, quod quis potest adipisci. Et ideo ea, quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, & eadem ratione diminuere timorem: quia timor est de malo, cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideo sicut auget spem, ita diminuit timorem.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui habent iram acutam, non occultant eam: & ideo nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina, quin prævideantur: sed homines mites, & astuti occultant iram: & ideo nocumentum, quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improvise advenit. Et propter hoc Philosophus dicit, quod tales magis timentur.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, bona, vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est, quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito: unde cum aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat: & è contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere, quod magnitudo alicujus mali lateat: puta cum hostes se insidiosè occultant: & tunc verum est, quod malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

*Utrum ea, contra quæ non est remedium,
magis timeantur.*

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur, quod remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est: (*art. 2. buj. q.*) Sed in malis, quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis: ergo talia mala nullo modo timeantur.

2. Præterea. Malo mortis nullum remedium adhiberi potest: non enim secundum naturam potest esse reditus à morte ad vitam: non tamen mors maxime timetur, ut dicit Philosophus in 2. Rhetor. (*cap. 5. cir. princ. tom. 6.*) Non ergo ea magis timeantur, quæ remedium non habent.

3. Præterea. Philosophus dicit in 1. Eth. (*cap. 6. parum ante med. tom. 5.*) quod *non est magis bonum, quod est diuturnius, eo quod est unius diei, neque quod est perpetuum, eo quod non est perpetuum*: Ergo eadem ratione neque majus malum: Sed ea, quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem, vel perpetuitatem: ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap. 5. circ. med. tom. 6.*) quod *omnia timenda sunt terribiliora, quæcunque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

Respondeo dicendum, quod objectum timoris est malum. Unde illud, quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solum secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet. (*q. 18. art. 3.*) Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas, vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim, quæ sunt in tempore, secundum durationem tem-

temporis quodammodo mensurantur. Unde, si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum: & secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuo pati, habet quodammodo infinitum augmentum.

Mala autem, quæ postquam advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua, vel diuturna.

Et ideo *maxime redduntur timenda.*

Ad primum ergo dicendum, quod remedium mali est *duplex. Unum*, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat: & tali remedio sublato, aufertur spes, & per consequens timor. Unde de tali remedio nunc non loquimur. *Aliud* remedium mali est, quo malum jam præsens removetur: & de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum, quod licet mors sit irremediabile malum: tamen quia non imminet de prope, non timetur, ut supra dictum est. (*art. 2. buj. q.*)

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam: sic autem non fit aliquid magis bonum, propter diurnitatem, vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

De causa timoris, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa timoris.

Et circa hoc quærentur duo.

Primo. Utrum causa timoris sit amor.

Secundo. Utrum causa timoris sit defectus.

Utrum causa timoris sit amor.

*Inf. art. 2. cor. & 2. 2. q. 19. art. 9. ad 3.
& Psal. 28.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod amor non sit causa timoris. Illud enim, quod introducit aliquid, est causa ejus: Sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Aug. dicit super Canonicam Joan. (*tract. 9. ante med. tom. 9.*) ergo timor est causa amoris, & non è converso.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap. 5. ante med. tom. 6.*) quod *illi maxime timentur, à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*: Sed propter hoc quod ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus, quam ad amorem: ergo timor magis causatur ab odio, quam ab amore.

3. Præterea. Supra dictum est, (*q. 42. art. 3.*) quod ea, quæ sunt à nobis ipsis, non habent rationem terribilium: Sed ea, quæ sunt ex amore, maxime proveniunt ex intimo cordis: ergo timor ex amore non causatur.

Sed Contra est, quod Aug. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 33. in princ. tom. 4.*) *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum.* Omnis ergo timor causatur ex hoc quod aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum, quod objecta passionum animæ se habent ad eas, tanquam formæ ad res naturales, vel artificiales: quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quicquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam: ita etiam quicquid, & quocunque modo est causa objecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam objecti, *vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis*: Sicut objectum delectationis est bonum

num apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud, quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam, vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni: causa autem per modum dispositionis materialis est habitus, vel quæcunque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens, aut apparens illud bonum, quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest. Et ideo illud, quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, & per consequens ipsius timoris. Illud autem, per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, & objecti ejus per modum dispositionis materialis. Et *hoc modo amor est causa timoris*. Ex hoc enim quod aliquis amat aliquod bonum, sequitur, quod privativum talis boni sit ei malum; & per consequens quod timeat ipsum tanquam malum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 1.*) timor per se, & primo respicit ad malum, quod refugit, quod opponitur alicui bono amato; & sic per se timor nascitur ex amore: Secundario vero respicit ad id, per quod provenit tale malum; & sic per accidens quandoque timor inducit amorem; in quantum sc. homo, qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus; & sic incipit sperare; & spes introducit amorem, ut supra dictum est. (*q. 40. art. 7.*)

Ad secundum dicendum, quod ille, à quo expectamus mala, primo quidem odio habetur; sed postquam ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari: Bonum autem, cui contrariatur malum, quod timeretur, à principio amabatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo, quod est causa mali terribilis per modum efficientis. Amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est. (*in cor. art.*)

*Utrum causa timoris sit defectus.**Psalm. 26.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod defectus non sit causa timoris. Illi enim, qui potentiam habent, maxime timentur: Sed defectus contrariatur potentiæ: ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea. Illi, qui jam decapitantur, maxime sunt in defectu: Sed tales non timent, ut dicitur in 2. Rhet. (*cap. 5. circ. med. tom. 6.*) ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea. Decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu: Sed decertantes timent eos, qui pro eisdem decertant, ut dicitur in 2. Rhet. (*ibid.*) ergo defectus non est causa timoris.

Sed Contra. Contrariorum contrariæ sunt causæ: Sed divitiæ, & robur, & multitudo amicorum, & potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2. Rhet. (*ibid. à med.*) ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præc.*) duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus, qui timet: alia per modum causæ efficientis ex parte ejus, qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris. Ex aliquo enim defectu virtutis contingit, quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum. *Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliqua mensura.* Minor enim est defectus, qui causat timorem futuri mali, quam defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia: Et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur.

Quantum vero ad secundum, virtus, & robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quod ali-

quid,

quid, quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quod ejus effectus repelli non potest. *Contingit tamen per accidens, quod aliquis defectus ex ista parte causat timorem*; in quantum ex aliquo defectu contingit, quod aliquis velit nocumentum inferre: puta propter injustitiam; vel quia ante læsus fuit; vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali, & ideo ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum, quod decertantes timent, non propter potentiam, qua decertare possunt, sed propter defectum potentiæ: ex quo contingit, quod se superaturos non confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

De effectibus timoris, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus timoris.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo. Utrum timor faciat contractionem.

Secundo. Utrum faciat consiliativos.

Tertio. Utrum faciat tremorem.

Quarto. Utrum impediatur operationem.

ARTICULUS I.

243

Utrum timor faciat contractionem.

Sup. q. 25. art. 1. cor. & q. 45. art. 4. ad 1. & 2.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat contractionem. Contractione enim facta, calor, & spiritus ad interiora revocantur: Sed ex multitudine caloris, & spirituum in in-
te-

terioribus magnificatur cor ad audacter aliquid aggrediendum; ut patet in iratis: cujus contrarium in timore accidit. Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea. Multiplicatis spiritibus, & calore in interioribus per contractionem, sequitur quod homo in vocem prorumpat; ut patet in dolentibus: Sed timentes non emittunt vocem, sed magis redduntur taciturni: ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea. Verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est. (q. 41. art. 4.) Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit Tull. 4. de Tuscul. QQ. (aliquant. à princ.) & Philos. in 4. Ethic. (cap. ult. circ. princ. tom. 5.) Rubor autem faciei non attestatur contractioni, sed contrario: non ergo contractio est effectus timoris.

Sed Contra est, quod Damasc. dicit in 3. lib. (orb. fid. cap. 23.) quod *timor est virtus secundum systolem*, idest secundum contractionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 28. art. 5) in passionibus animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ potentiæ, sicut autem materiale transmutatio corporis: quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem, & rationem appetitivi motus sequitur corporalis transmutatio. Quantum autem ad animale motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cujus ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicujus mali imminentis, quod difficile repelli potest, ut supra dictum est. (q. 41. art. 2.) Quod autem aliquid difficile possit repelli, provenit ex debilitate virtutis, ut supra dictum est. (q. 43. art. 2.) Virtus autem quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione, quæ causat timorem, sequitur quædam contractio in appetitu: Sicut etiam videmus in morientibus, quod natura retrahitur ad interiora propter debilitatem virtutis: Et videmur etiam in civitatibus, quod quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, & recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem hujus contractionis, quæ pertinet ad appetitum animale, sequitur etiam in timore ex parte
cor-

corporis contractio caloris, & spirituum ad interiora.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in lib. de Problematibus, (*sect. 27. probl. 3. tom. I.*) licet in timentibus retrahantur spiritus ab exterioribus ad interiora; non tamen est idem motus spirituum in iratis, & timentibus. Nam in iratis propter calorem, & subtilitatem spirituum, quæ proveniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora: & ideo congregantur spiritus, & calor circa cor: ex quo sequitur, quod irati redduntur prompti, & audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingressantem spiritus moventur à superioribus ad inferiora: Quæ quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis: Et ideo non multiplicantur calor, & spiritus circa cor, sed magis à corde refugiunt. Et propter hoc timentes non prompte invadunt, sed magis refugiunt.

Ad secundum dicendum, quod naturale est cuilibet dolenti, sive homini, sive animali, quod utatur quocumque auxilio potest, ad repellendum nocivum præsens, quod infert dolorem. Unde videmus, quod animalia dolentia percutiunt vel faucibus, vel cornibus. Maximum autem auxilium ad omnia in animalibus est calor, & spiritus: & ideo in dolore natura conservat calorem, & spiritum interius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum. Et ideo Philosophus dicit in lib. de Problematibus, (*sect. 27. probl. 9. tom. I.*) quod, multiplicatis spiritibus introrsum, & calore, necesse est quod emittantur per vocem: & propter hoc dolentes vix se possunt continere, quin clament. Sed in timentibus fit motus interioris caloris, & spirituum à corde ad inferiora, ut dictum est. (*ad arg. præc.*) Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quæ fit per emissionem spirituum ad superiora per os: & propter hoc timor tacentes facit: & inde est etiam, quod *timor trementes facit*, ut dicit Philosophus in lib. de Probl. (*loc. cit. probl. 1.*)

Ad tertium dicendum, quod pericula mortis non solum contrariantur appetitui animali, sed etiam contrariantur naturæ: & propter hoc in hujusmodi timo-

more non solum fit contractio ex parte appetitus, sed etiam ex parte naturæ corporalis. Sic enim disponitur animal ex imaginatione mortis contrahens calorem ad interiora, sicut quando naturaliter mors imminet: & inde est, quod *timentes mortem pallescunt*, ut dicitur in 4. Eth. (*cap. 9. parum à princ. tom. 5.*) Sed malum, quod timet verecundia, non opponitur naturæ, sed solum appetitui animali: & ideo fit quædam contractio secundum appetitum animale, non autem secundum naturam corporalem: sed magis anima, quasi in se contracta, vacat ad motionem spirituum, & caloris: unde fit eorum diffusio ad exteriora: & propter hoc verecundati rubescunt.

ARTICULUS II.

244

Utrum timor faciat consiliativos.

2. 2. q. 47. ar. 9. ad 3. & q. 54. ar. 2. ad 4. & q. 29. a. 7. cor. & Ps. 22. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, & consilium impedire: Sed timor consilium impedit: omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis: ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea. Consilium est actus rationis de futuris cogitantis, & deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata*: & mentem à suo loco remouet, ut Tullius dicit in 4. de Tusculanis quæstionibus: (*aliquant. à princ.*) ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea. Sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona: sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis: ergo timor non facit magis consiliativos, quam spes.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. cir. med. tom. 6.*) quod *timor consiliativos facit.*

Res-

Respondeo dicendum, quod aliquis potest dici consiliativus *dupliciter*. *Uno modo* à voluntate, seu sollicitudine consiliandi: *Et sic timor consiliativos facit*: quia, ut Philos. in 3. Ethic. dicit, (*cap. 3. tom. 5*) *consiliamur de magnis, in quibus quasi nobis ipsis discimus*. Ea autem, quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quandam magnitudinem; tum ex eo quod apprehenduntur, ut quæ difficiliter repelli possunt; tum etiam quia apprehenduntur, ut de prope existentia, sicut jam dictum est. (*q. 42. art. 2.*) Unde homines maxime in timoribus quærunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate bene consiliandi: *Et sic nec timor, nec aliqua passio consiliativos facit*: quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus, vel minus, quam sit secundum rei veritatem: sicut amanti videntur ea, quæ amat, meliora; & timenti ea, quæ timet, terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis iudicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem bene consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua passio est fortior, tanto magis homo secundum ipsam affectus impeditur: & ideo, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeo perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest: Si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem bene consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam spes facit consiliativos: quia, ut in 2. Rhetor. Philosoph. dicit, (*cap. 5. ante med. tom. 6.*) *nullus consiliatur de his, de quibus desperat*; sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3. Ethicorum. (*cap. 3. tom. 5.*) Timor tamen facit magis consiliativos, quam spes: quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi: timor autem de malo, prout vix repelli potest: & ita magis respicit rationem difficilis timor, quam spes: in difficilibus autem, maxime in quibus nobis non confi-

504 QUÆST. XLIV. ART. III.
fidimus, consiliamur, sicut dictum est (in corp.
art.)

ARTICULUS III.

245

Utrum timor faciat tremorem.

Sup. art. 1. ad 2. ff. & Ps. 17. cor. 7.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit: videmus enim infrigidatos tremere: Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem: cuius signum est, quod timentes sitiunt, & præcipue in maximis timoribus: sicut patet in illis, qui ad mortem ducuntur: ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea. Emissio superfluitatum ex calore accidit: unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ: Sed huiusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt: ergo timor videtur causare calorem: & sic non causat tremorem.

3. Præterea. In timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter huiusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter, quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore: Hoc autem non videtur: non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed Contra est, quod Tullius dicit in 4. de Tuscul. QQ. (aliquant. à princ.) quod *timorem sequitur tremor, & pallor, & dentium strepitus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. 1. huj. q.) in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora: & ideo exteriora frigida remanent.

Et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad huiusmodi autem debilitatem maxime facit defectus caloris, qui est instrumentum, quo anima movet, ut dicitur in 2. de Anima. (tex. 50. tom. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod calore ab ex-

terioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interior, & maxime versus inferiora, idest circa nutritivam: & ideo, consumpto humido, consequitur sitis, & etiam interdum solutio ventris, & urinæ emissio, & quandoque etiam seminis: Vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris, & testiculorum, ut Philosoph. dicit in lib. de Problem. (sect. 27. probl. 11. tom. 1.)

Unde patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod quia in timore calor deserit cor à superioribus ad inferiora tendens, ideo timentibus maxime tremit cor, & membra, quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maxime tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor: Tremunt etiam labium inferius, & tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde & strepitus dentium sequitur: Et eadem ratione brachia, & manus tremunt: Vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia: propter quod & genua tremunt timentibus, secundum illud Isai. 55. *Confortate manus dissolutas, & genua trementia roborate.*

ARTICULUS IV.

Utrum timor impediatur operationem.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod timor impediatur operationem. Operatio enim maxime impeditur ex perturbatione rationis, quæ dirigit in opere: Sed timor perturbatur rationem, ut dictum est: (art. 2. huj. q. ad 2.) ergo timor impedit operationem.

2. Præterea. Illi, qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt: sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris: ergo timor impedit operationem.

3. Præterea. Pigritia, sive segnities est quedam

species timoris: Sed pigritia impedit operationem: ergo & timor.

Sed Contra est, quod Apostol. dicit ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore vestram salutem operamini*: quod non diceret, si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum, quod operatio hominis exterior causatur quidem ab anima, sicut à primo movente, sed à membris corporeis, sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri, & propter defectum instrumenti, & propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporalium timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad bene operandum, in quantum causat quandam sollicitudinem, & facit hominem attentius consiliari, & operari. Si vero timor tantum increascat, quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod illi, qui cadunt de trabe in alto posita, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum, quod omnis timens refugit id, quod timet: & ideo, cum pigritia sit timor de ipsa operatione, in quantum est laboriosa, impedit operationem; quia retrahit voluntatem ab ipsa. Sed timor, qui est de aliis rebus, intantum adjuvat operationem, in quantum inclinat voluntatem ad operandum ea, per quæ homo effugit id, quod timet.

QUÆSTIO XLV.

De Audacia, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de Audacia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

- Primo. Utrum audacia sit contra iam timori.
 Secundo. Quomodo audacia se habeat ad spem.
 Tertio. De causa audaciæ.
 Quarto. De effectu ipsius.

ARTICULUS I.

247

Utrum audacia sit contraria timori.

*Sup. q. 23. art. 2. corp. fi. & inf præsen. q. art. 3.
 corp. 2. 2. q. 123. art. 3. ad 3. & q. 129.
 art. 6. ad 2.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustin. in lib. 83. QQ. (q. 31. à med & q. 34. tom. 4.) quod *audacia vitium est*: Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur, quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea. Uni unum est contrarium: sed timori contrariatur spes: non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea. Unaquæque passio excludit passionem oppositam: Sed id, quod excluditur per timorem, est securitas: dicit enim Aug. 2. Confes. (cap. 6. à med. tom. 1.) quod *timor securitati præcavet*: ergo securitas contrariatur timori: non ergo audacia.

Sed Contra est, quod Phil. dicit in 2. Rhetor. (cap. 5. à med. tom. 6.) quod *audacia est timori contraria*.

Respondeo dicendum, quod de ratione contrario-

rum est, quod maxime à se distent, ut dicitur in 10. Metaph. (*text. 13. tom. 3.*) Illud autem, quod maxime distat à timore, est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem: sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde *manifeste timori contrariatur audacia.*

Ad primum ergo dicendum, quod ira, & audacia, & omnium passionum nomina *dupliciter* accipi possunt. *Uno modo*, secundum quod important absolute motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum, vel malum: & sic sunt nomina passionum. *Alio modo*, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis: & sic sunt nomina vitiorum: Et hoc modo loquitur Aug. de audacia. Sed nos loquimur nunc de audacia secundum *primum modum.*

Ad secundum dicendum, quod uni secundum idem non sunt plura contraria: sed secundum diversa nihil prohibet, uni plura contrariari: & sic dictum est supra, (*q. 23. art. 2. & q. 40. art. 4.*) quod passiones irascibilis habent *duplicem* contrarietatem: *unam* secundum oppositionem boni, & mali, & sic timor contrariatur spei: *aliam* secundum oppositionem accessus, & recessus; & sic timori contrariatur audacia, spei vero desperatio.

Ad tertium dicendum, quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solam timoris exclusionem. Ille enim dicitur esse securus, qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; & sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

Utrum audacia consequatur spem.

*Sup. q. 25. art. 3. corp. & infra præsen. q. art. 3. cor.
 & 2. 2. q. 125. art. 2. ad 3. q. 129. art. 7. cor.
 & verit. q. 25. art. 5. ad 2. & 3. Eth.
 lect. 4. cor. 3.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum, & terribilium, ut dicitur in 3. Eth. (cap. 7. circ. med. tom. 5.) Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est: (q. 40. art. 1.) ergo habent diversa objecta, & non sunt unius ordinis, ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea. Sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei: Sed timor non sequitur desperationem: quinimo desperatio excludit timorem, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. (cap. 5. à med. tom. 6.) ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea. Audacia intendit quoddam bonum, sc. victoriam: Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem: ergo audacia est idem spei: non ergo consequitur spem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethicor. (cap. 8. post med. tom. 5.) quod *illi, qui sunt bonæ spei, sunt audaces.* Videtur ergo, quod audacia consequatur spem.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam pluries dictum est, (& præcipue q. 22. art. 2.) omnes hujusmodi passionēs animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentie reducitur ad prosecutionem, vel fugam. Prosecutio autem, vel fuga est alicujus & per se, & per accidens: Per se quidem est prosecutio boni, fuga vero mali: Per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, & fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id, quod est per se. Et ideo pro-

secutio mali sequitur prosecutionem boni ; sicut & fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem *quatuor* pertinent ad *quatuor* passiones. Nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga vero boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur, quod *audacia consequitur ad spem*.

Ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. *Ad timorem vero sequitur desperatio* : ideo enim aliquis desperat, quia timet difficultatem, quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio sequeretur, si bonum, & malum essent objecta non habentia ordinem adinvicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu) ideo audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum, quod etsi bonum simpliciter sit prius, quam malum ; tamen fuga per prius debetur malo, quam bono, sicut insecutio per prius debetur bono, quam malo. Et ideo sicut spes est prior, quam audacia ; ita timor est prior, quam desperatio ; & sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus ; ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehementis.

Ad tertium dicendum, quod audacia licet sit circa malum, cui conjunctum est bonum victoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum : bonum vero adjunctum respicit spes : Et similiter desperatio respicit bonum directe, quod refugit : malum vero adjunctum respicit timor. Unde proprie loquendo audacia, non est pars spei, sed ejus effectus : sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

Utrum defectus aliquis sit causa audaciæ.

Sup. q. 25. art. 2. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philos. in lib. de Problematibus, (*sect. 27. probl. 4. tom. 1.*) quod *amatores vini sunt fortes, & audaces*: Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis: ergo audacia causatur ex defectu.

2. Præterea. Philos. dicit in 2. Rhet. (*cap. 5. à med. tom. 6.*) quod *inexpertum periculorum sunt audaces*. Sed in experientia defectus quidam est: ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea. Injusta passi audaciores esse solent: sicut etiam bestię, cum percutiuntur, ut dicitur in 3. Ethic. (*cap. 8. circ. med. tom. 5.*) Sed injustum pati ad defectum pertinet: ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (*cap. 5. à med. tom. 6.*) quod *causa audaciæ est, cum in phantasia spes fuerit salutarium ut prope existentium, timendorum autem aut non entium, aut longe entium*: Sed id, quod pertinet ad defectum; vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem: ergo nihil, quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. præcedentib.*) audacia consequitur spem, & contrariatur timori. Unde quæcunque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ.

Quia vero timor, & spes, & etiam audacia, cum sint passiones quædam, consistunt in motu appetitus, & in quadam transmutatione corporali, *dupliciter* potest accipi causa audaciæ, *sive* quantum ad provocationem spei, *sive* quantum ad exclusionem timoris: *Uno modo* quidem ex parte appetitivi motus:

tus: *Alio vero modo ex parte transmutationis corporalis.*

Ex parte quidem appetitivi motus, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea, quæ faciunt nos æstimare, quod possibile sit adipisci victoriam: *Vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, & alia hujusmodi: Si-ve per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumconque auxiliantium: & præcipue si homo confidat de auxilio divino. Unde illi, qui se bene habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philos. dicit in 2. Rhetor. (cap. 5. sub fin. tom. 6.)* Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem terribilium appropinquantium; puta quia homo non habet inimicos; quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere. Illis enim videntur maxime pericula imminere, qui aliis nocuerunt. Ex parte vero transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei, & exclusionem timoris, ex his, quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philos. dicit in lib. 3. de partibus animalium, (cap. 4. circ. fi. tom. 4.) quod *illi, qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces: & animalia habentia magnum cor secundum quantitatem sunt timida;* quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum: sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Problem. (sect. 27. probl. 4. tom. 1.) dicit, quod *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem.* Et ibidem dicit, quod *vini amatores sunt magis audaces, propter caliditatem vini.* Unde & supra dictum est, (q. 40. art. 6.) quod ebrietas facit ad bonitatem spei: caliditas enim cordis repellit timorem, & causat spem, propter cordis extensionem, & amplificationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, & in quantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad

Ad secundum dicendum, quod illi qui sunt inexpectati periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexperientiam neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum: & ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philos. dicit in 2. Rhet. (cap. 5. in fi. tom. 6.) *Injustum passis redduntur audaciores, quia æstimant, quod Deus injustum passis auxilium ferat.* Et sic patet, quod nullus defectus causat audaciam, nisi per accidens; in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam, vel veram, vel æstimatam, vel ex parte alterius, vel ex parte sui.

ARTICULUS IV.

Utrum audaces sint promptiores in principio, quam in fine in ipsis periculis.

q. 44. art. 3. & q. 45. art. 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod audaces non sint promptiores in principio, quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet: (art. 1. buj. q.) Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philos. dicit in lib. de Problematicis: (sect. 27. probl. 3. in fi. tom. 1.) ergo non sunt promptiores in principio, quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea. Per augmentum objecti augetur passio: sicut si bonum est amabile, & magis bonum est magis amabile: Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia: Sed magis fit arduum, & difficile periculum, quando est præsens: ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea. Ex vulneribus inflictis provocatur ira: Sed ira causat audaciam: dicit enim Philos. in 2. Rhet. (cap. 5. in fin. tom. 6.) quod *ira est ausivum*: ergo quando jam sunt in ipsis periculis, & percussio-

tiuntur, videtur quod magis audaces reddantur.

Sed Contra est, quod dicitur in 3. Ethic. (cap. 7. post med. tom. 5.) quod *audaces prævolantes sunt, & volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt.*

Respondeo dicendum, quod audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum, quæ circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque, quod secundum subitam apprehensionem non possunt cognosci omnia, quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde *urgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde, quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem, quam æstimaverunt: & ideo deficiunt.*

Sed ratio est discursiva omnium, quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideo *fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi; quia non passi, sed cum deliberatione debita aggrediuntur: Quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis, quæ præcogitaverunt: & ideo magis persistunt.*

Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur: cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacunque sint pericula: Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem, & excludentem timorem, sicut dictum est. (art. præc.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloribus ab exterioribus ad interiora, sicut etiam in timentibus: Sed in audacibus revocatur calor ad cor: in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem: Sed objectum audaciæ est compositum ex bono, & malo: & motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum: & ideo si tantum addatur de arduitate ad periculum, quod excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed dimi-

nue-

nuetur: Si tamen sit motus audaciæ, quanto majus est periculum, tanto major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum, quod ex læsione non cau-
satur ira, nisi supposita aliqua spe, ut infra di-
cetur. (*quæst. sequent. art. 1.*) Et ideo, si fuerit tan-
tum periculum, quod excedat spem victoriæ, non
sequetur ira: Sed verum est, quod si ira sequatur,
audacia augebitur.

Q U Æ S T I O XLVI.

De Ira secundum se, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de Ira. Et *primo* de
ira secundum se. *Secundo* de causa factiva iræ,
& remedio ejus. *Tertio* de effectu ejus.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum ira sit passio specialis.

Secundo. Utrum objectum iræ sit bonum, an malum.

Tertio. Utrum ira sit in concupiscibili.

Quarto. Utrum ira sit cum ratione.

Quinto. Utrum ira sit naturalior, quam concupis-
centia.

Sexto. Utrum ira sit gravior, quam odium.

Septimo. Utrum ira solum sit ad illos, ad quos est
justitia.

Octavo. De speciebus iræ.

ARTICULUS I.

251

Utrum Ira sit specialis passio.

2. 2. q. 158. art. 8. corp. & 3. d. 5. q. 2. art. 2. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ira
non sit passio specialis. Ab ira enim deno-
minatur potentia irascibilis: Sed hujus potentiæ non
est una tantum passio, sed multæ: ergo ira non est
passio specialis.

2. Præterea. Cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula: Sed ira non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est: (q. 23. art. 3.) ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea. Una specialis passio non includit aliam: Sed ira includit multas passiones: est enim cum tristitia, & cum spe, & cum delectatione, ut patet per Philos. in 2. Rhet. (cap. 2. tom. 6.) ergo ira non est passio specialis.

Sed Contra est, quod Damascenus (lib. 2. orth. fid. cap. 16.) ponit iram specialem passionem. Et similiter Tullius 4. de Tusc. QQ. (aliquant. à princ.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur generale dupliciter. Uno modo per prædicationem; sicut animal est generale ad omnia animalia. Alio modo per causam; sicut sol est causa generalis omnium, quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4. cap. de divin. nomin. (part. 1. lect. 3.) Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materiæ: ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem, aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo, quod effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quandam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed condivisa aliis passionibus, ut supra dictum est. (q. 23. art. 1. & 4.)

Similiter autem nec secundo modo. Non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est: (q. 25. art. 1.) sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per August. in 14. de civ. Dei. (cap. 7. & 9. tom. 5.) Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est. (q. 25. art. 2.)

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur: non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam
trist-

tristitiam illatam, & nisi adsit desiderium, & spes ulciscendi, quia, ut Philos. dicit in 2. Rhetor. (cap. 2. circ. princ. tom. 6.) *iratus habet spem puniendi*: appetit enim vindictam, ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona, quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solum tristitia, ut Avic. dicit in lib. de Anima.

Ad primum ergo dicendum, quod vir irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira; sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentiae; & inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ira causatur ex contrariis passionibus, sc. à spe, quæ est boni, & à tristitia, quæ est mali, includit in seipsa contrarietatem. Et ideo non habet contrarium extra se: sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum, quod ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ, & effectus.

ARTICULUS II.

Utrum objectum Iræ sit bonum, vel malum.

Inf. art. 3. & 6. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregor. Nyss. (vel Nemes. lib. de nat. hom. cap. 21.) quod *ira est quasi armigera concupiscentiæ*; in quantum scilicet impugnat id, quod concupiscentiam impedit: Sed omne impedimentum habet rationem mali: ergo ira respicit malum tanquam objectum.

2. Præterea. Iræ, & odium conveniunt in effectu: utriusque enim est inferre nocumentum alteri: Sed odium respicit malum tanquam objectum, ut supra dictum est: (q. 29. art. 1.) ergo etiam & ira.

3. Præterea. Ira causatur ex tristitia, unde Phi-

Iosophus dicit in 7. Ethic. (*cap. 6. à med. tom. 5*) quod *ira operatur cum tristitia*. Sed tristitiæ objectum est malum : ergo & iræ.

Sed Contra est, quod August. dicit in 2. Confess. (*cap. 6. à med. tom. 1.*) quod *ira appetit vindictam*: Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat : ergo objectum iræ est bonum.

Præterea. Ira semper est cum spe : unde & delectationem causat, ut dicit Philosophus in 2. Rhetor. (*e. 2. princ. tom. 6.*) Sed spei, & delectationis objectum est bonum : ergo & iræ.

Respondeo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva *dupliciter* aliquid apprehendit. *Uno modo* per modum incomplexi; sicut cum intelligimus, quid est homo. *Alio modo* per modum complexi; sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum, & malum. Per modum quidem simplicis, & incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur, vel inhæret bono, vel refugit malum: & tales motus sunt *desiderium*, & *spes*, *delectatio*, & *tristitia*, & alia hujusmodi. Per modum autem complexi, cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum, vel malum insit, vel fiat circa alterum, *vel* tendendo in hoc, *vel* refugiendo ab hoc : sicut manifeste patet in *amore*, & *odio* : amamus enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum : odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in ira. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic *motus iræ tendit in duo* : sc. *in ipsam vindictam*, quam appetit, & *sperat*, sicut quoddam bonum; unde & de ipsa delectatur : *tendit etiam in illum*, de quo quærit vindictam, sicut *in contrarium*, & *nocivum*, quod pertinet ad *rationem mali*.

Ex autem *duplex* differentia attendenda circa hoc iræ ad odium, & ad amorem. Quarum *prima* est, quod ira semper respicit *duo* objecta : *Amor* vero, &
odium

odium quandoque respiciunt unum objectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum, vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. *Secunda* est, quia utrumque objectum, quod respicit amor, est bonum: vult enim amans bonum alicui, tanquam sibi convenienti. Utrumque vero eorum, quæ respicit odium, habet rationem mali: vult enim odiens malum alicui, tanquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam, quam appetit, & aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari. Et ideo est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS III.

253

Utrum ira sit in concupiscibili.

2. 2. q. 163. art. 3. corp. & 3. d. 26. q. 1. & 2. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4. de Tuscul. QQ. (*aliquant. à princ.*) quod *ira est libido quædam*: Sed libido est in concupiscibili: ergo & ira.

2. Præterea, August. dicit in Regula (*sc. epist. 109. aliquant. ante fn. tom. 2.*) quod *ira crescit in odium*. Et Tullius dicit in eodem lib. (*aliquant. à princ.*) quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor: ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damasc. (*lib. 2. orth. fid. cap. 16.*) & Greg. Nyss. (*seu Nemes. lib. de nat. hom. ex cap. 21.*) dicunt, quod *ira componitur ex tristitia, & desiderio*: Sed utrumque horum est in concupiscibili: ergo ira est in concupiscibili.

Sed Contra. Vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab ea vis irascibilis.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,

est, (q. 23. art. 1.) passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum, & malum absolute: objecta autem passionum irascibilis sunt bonum, & malum cum quadam elevatione, & arduitate. Dicitur est autem, (art. præc.) quod ira respicit duo objecta: scilicet *vindictum*, quam appetit; & eum de quo vindictam quærit: & circa utrumque quadam arduitate ira requirit. Non enim insurgit motus iræ, nisi aliqua magnitudine circa utrumque existente. Quæcunque enim nihil sunt, aut modica valde, nullo modo digna æstimamus, ut dicit Philosoph. in 2. Rhet. (cap. 2. parum à princ. tom. 6.) Unde manifestum est, quod *ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.*

Ad primum ergo dicendum, quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habita discretione ardui, vel non ardui. Et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem, & concupiscibilem.

Ad secundum dicendum, quod ira dicitur crescere in odium; non quod eadem numero passio, quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quadam inveterationem; sed per quadam causalitatem: ira enim per diurnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur componi ex tristitia, & desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dicitur est autem supra, (q. 25. art. 1.) quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV.

254

Utrum Ira sit cum ratione.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo: Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis: ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea. Animalia bruta carent ratione: & tamen in eis invenitur ira: ergo ira non est cum ratione.

3. Præ-

3. Præterea. Ebrietas ligat rationem: adjuvat autem ad iram: ergo ira non est cum ratione.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 7. Eth. (cap. 6. in princ. tom. 5.) quod *ira consequitur rationem aliquantulum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. 2. buj. q.) ira est appetitus vindictæ: hæc autem collationem importat pœnæ infligendæ ad nocentem sibi illatum. Unde in 7. Ethic. dicit Philos. (loco cit.) quod *sylogizans conferendo, quoniam oportet totaliter oppugnare, irascitur confestim.*

Conferre autem, & sylogizare est rationis: & ideo *ira est quodammodo cum ratione.*

Ad primum ergo dicendum, quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione *dupliciter. Uno modo cum ratione præcipiente: & sic voluntas est cum ratione: unde dicitur appetitus rationalis. Alio modo cum ratione denuntiante: & sic ira est cum ratione.* Dicit enim Philos. in lib. de Problematibus, (sect. 28. probl. 3. tom. 1.) quod *ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam.* Appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum, quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divina ratione eis inditum, per quem habent motus interiores, & exteriores similes motibus rationis, sicut supra dictum est, (q. 40. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in 7. Ethic. (cap. 6. circ. princ. tom. 5.) *ira audit aliquantulum rationem, sicut nunciantem quod injuriatum est ei: sed non perfecte audit;* quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, & additur impedimentum rationis. Unde Philos. dicit in lib. de Problematibus, (sect. 3. probl. 2. & 26.) tom. 1. quod *illi qui sunt multum ebrii, tanquam nihil habentes de iudicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquam habentes iudicium rationis, sed impeditum.*

ARTICULUS V.

Utrum Ira sit naturalior, quam concupiscentia.

2. 2. q. 156. art. 4. cor.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod ira non sit naturalior, quam concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur, quod sit animal mansuetum natura: Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philos. in 2. Rhet. (cap. 3. tom. 6.) ergo ira non est naturalior, quam concupiscentia, sed omnino videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea. Ratio contra naturam dividitur, et enim, quæ secundum rationem agunt, non dicuntur secundum naturam agere: Sed ira est cum ratione, concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in 7. Ethicor. (cap. 6. à princ. tom. 5.) ergo concupiscentia est naturalior, quam ira.

3. Præterea. Ira est appetitus vindictæ: concupiscentia autem maxime est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum, & venereorum: Hæc autem sunt magis naturalia homini, quam vindicta: ergo concupiscentia est naturalior, quam ira.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 7. Ethicor. (loc. cit.) quod *ira est naturalior, quam concupiscentia.*

Respondeo dicendum, quod *naturale* dicitur illud, quod causatur à natura, ut patet in 2. Physic. (text. 4. tom. 2.) Unde utrum aliqua passio sit magis, vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causa sua. Causa autem passionis, ut supra dictum est, (q. 36. art. 2.) *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* ex parte objecti: *Alio modo* ex parte subjecti.

Si ergo *consideretur causa iræ, & concupiscentia ex parte objecti, sic concupiscentia, & maxime ciborum, & venereorum, naturalior est, quam ira, in quantum ista sunt magis naturalia, quam vindicta. Si autem consideretur causa iræ, ex parte subjecti, sic quodammodo ira est naturalior, & quodammodo*

con-

concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari, vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui.

Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis, in quantum est animal: sic naturalior est concupiscentia, quam ira: quia ex ipsa natura communi habet homo quandam inclinationem ad appetendum ea, quæ sunt conservativa vitæ, vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei, scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quam concupiscentia; in quantum ira est cum ratione magis, quam concupiscentia. Unde Philosophus dicit in 4. Ethicorum, (cap. 5. tom. 5.) quod humanius est punire, quod pertinet ad iram, quam mansuetum esse. Unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria, & nociva. Si vero consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est, quam concupiscentia: quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira, quam concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quod habet cholericam complexionem. Cholera autem inter alios humores citius movetur: assimilatur enim igni. Et ideo magis est in promptu, ut ille, qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quod irascatur, quam de eo, qui est dispositus ad concupiscendum, quod concupiscat. Et propter hoc Philosoph. dicit in 7. Ethic. (cap. 6. ante med. tom. 5.) quod ira magis traducitur à parentibus in filios, quam concupiscentia.

Ad primum ergo dicendum, quod in homine considerari potest & naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, & ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiã neque iræ, neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis: Alia vero animalia, secundum quod recedunt ab hac qualitate comple-

plexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis; ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, & sic de aliis. Ex parte vero rationis est naturale homini & irasci, & mansuetum esse; secundum quod ratio quodammodo causat iram, in quantum nuntiat causam iræ; & quodammodo sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est. (*art. præc. ad 3.*)

Ad secundum dicendum, quod ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quod ira est cum ratione, sequitur, quod secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ira, & de concupiscentia ex parte objecti.

ARTICULUS VI.

256

Utrum Ira sit gravior, quam odium.

2. 2. q. 159. art. 4. & mal. q. 12. art. 4.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod ira sit gravior, quam odium. Dicitur enim Proverb. 27. quod *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*: Odium autem quandoque habet misericordiam: ergo ira est gravior, quam odium.

2. Præterea. Majus est pati malum, & de malo dolere, quam simpliciter pati: Sed illi, qui habet aliquem odio, sufficit, quod ille, quem odit, patitur malum: irato autem non sufficit, sed querit, quod cognoscat illud, & de illo doleat, ut dicit Philosophus in 2. Rhetor. (*cap. 4. circ. fin. tom. 5.*) ergo ira est gravior, quam odium.

3. Præterea. Quanto ad constitutionem alicujus plura concurrunt, tanto videtur esse stabilior: sicut habitus permanentior est, qui ex pluribus actibus causatur: Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, (*art. x. huj. q.*) non autem odium: ergo ira est stabilior, & gravior quam odium. Sed

Sed Contra est, quod Augustinus in Regula, (*scilicet* *epist. 109. aliquant. ante fin. tom. 2.*) odium comparat trabi, iram vero festucae.

Respondeo dicendum, quod species passionis, & ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, & odii idem subjecto. Nam sicut odiens appetit malum ei, quem odit; ita iratus ei, contra quem irascitur; sed non eadem ratione: Sed odiens appetit malum inimici, in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus, contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quandam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, in quantum est vindicativum. Unde & supra dictum est, (*art. 2. huj. q.*) quod odium est per applicationem mali ad malum; ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem, quod appetere malum sub ratione justæ, minus habet de ratione mali, quam velle malum alicujus simpliciter. Velle enim malum alicujus sub ratione justæ, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solum deficit, quod non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est, quod *odium est multo deterius, & gravius, quam ira.*

Ad primum ergo dicendum, quod in ira, & odio duo possunt considerari: scilicet *ipsum*, quod desideratur, & *intensio desiderii*. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam; quam odium. Quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nulla mensura mali satiatur. Ea enim, quæ secundum se appetuntur, sine mensura appetuntur, ut Philosophus dicit 1. Polit. (*cap. 6. à med. tom. 5.*) sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccl. 17. *Inimicus si invenerit tempus, non satiabitur sanguine.* Sed ira non appetit malum, nisi sub ratione justæ vindicativi: unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in 2. Rhet. (*cap. 4. circ. fin. tom. 6.*) quod *iratus, si fiant multa, miserebitur; odiens autem pro nullo.* Quantum vero ad intensiorem desiderii, ira magis excludit misericordiam

cordiam, quam odium: quia motus iræ est impetuosior propter cholerae inflammationem. Unde statim subditur: *Impetum concitati spiritus ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, (*in corp. art.*) iratus appetit malum alicujus, in quantum habet rationem justî vindicativi. Vindicta autem fit per illationem pœnæ. Est autem de ratione pœnæ, quod sit contraria voluntati, & quod sit afflictiva, & quod pro aliqua culpa inferatur, & ideo iratus hoc appetit, ut ille, cui nocumentum infert, percipiat, & doleat, & quod cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odiens de hoc nihil curat: quia appetit malum alterius, in quantum hujusmodi: Non est autem verum, quod id, de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim, & imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos, quibus insunt, ut dicit Philosoph. in 2. Rhet. (*cap. 4. circ. fin. tom. 6.*)

Ad tertium dicendum, quod id, quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilius, quando causæ accipiuntur unius rationis: sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causa, quam ira: nam ira provenit ex aliqua commotione animi propter læsionem illatam: sed odium procedit ex aliqua dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium, & nocivum id, quod odit: & ideo, sicut passio citius transit, quam dispositio, vel habitus: ita ira citius transit, quam odium: Quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. Rhetor. (*cap. 4. non remote à fin. tom. 6.*) quod *odium est magis insanabile, quam ira.*

ARTICULUS VII.

257

Utrum ira sit ad illos solum, ad quos est justitia.

AD Septimum sic proceditur. Videtur, quod ira non solum sit ad illos, ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irracionales: Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus
pu-

puta cum scriptor ex ira projicit pennam, vel eques percutit equum: ergo ira non solum est ad illos, ad quos est justitia.

2. Præterea. Non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea, quæ sui ipsius sunt, ut dicitur in 5. Ethic. (cap. 6. & ult. tom. 5.) Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur; sicut pœnitens propter peccatum: unde dicitur in Psalm. 4. *Irascimini, & nolite peccare*: ergo ira non solum est ad quos est justitia.

3. Præterea. Justitia, & injustitia potest esse aliqujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem: puta cum civitas aliquem læsit: Sed ira non est ad aliquod genus, sed solum ad aliquod singularium, ut dicit Philos. in 2. Rhet. (cap. 4. sub fin. tom. 6.) ergo ira non proprie est ad quod est justitia, & injustitia.

Sed Contrarium accipi potest à Philos. in 2. Rhet. (ex cap. 2. 3. & 4. tom. 6.)

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. præc.) ira appetit malum, in quantum habet rationem justi vindicativi. Et ideo *ad eosdem est ira, ad quos est justitia, & injustitia*. Nam inferre vindictam ad justitiam pertinet: lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quam etiam ex parte vindictæ ejus, quam appetit iratus, manifestum est, quod ad eosdem pertinet ira, ad quos justitia, & injustitia.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (art. 4. huj. q. ad 2.) ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent; in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur, cum in homine sit & ratio, & imaginatio, *dupliciter* in homine potest motus iræ insurgere. *Uno modo* ex sola imaginatione nuntiante læsionem: & sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irracionales, & inanimatas, secundum similitudinem illius motus, qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. *Alio modo* ex ratione nuntiantes læsionem: & sic, ut Philos. dicit in 2. Rhetoric. (cap.

(*cap. 3. circ. fin. tom. 6.*) nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos: tum quia non dolent, quod maxime quærunt irati in eis, quibus irascuntur: tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosoph. dicit in 5. Ethic. (*circ. fin. lib. tom. 5.*) quædam metaphorica justitia, & injustitia est hominis ad seipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem, & concupiscibilem. Et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, & per consequens sibi ipsi irasci: proprie autem, & per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum, quod Philos. in 2. Rhet. (*cap. 4. sub fin. tom. 6.*) assignat unam differentiam inter odium, & iram; quod odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus; sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est, quia odium causatur ex hoc quod qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni: & hoc potest esse vel in universali, vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quod aliquis nos læsit per suum actum: Actus autem omnes sunt singularium. Et ideo ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII.

238

Utrum convenienter assignentur species iræ.

2. 2. q. 157. art. 5.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod Dam. (*lib. 2. Orb. fid. cap. 16.*) inconvenienter assignet tres species iræ; scilicet *fel*, *maniam*, & *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens: Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens. Principium enim motus iræ *fel* vocatur: ira autem permanens dicitur *mania*; furor autem est *ira observans tempus*

in vindictam: ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea. Tullius in 4. de Tusculanis quæstionibus (*parum ante med.*) dicit, quod *excandescencia* Græce dicitur *θυμὸς*, & est ira modo nascens, & modo desistens: *θυμὸς* autem secundum Dam. (*loco cit.*) est idem, quod furor: non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea. Gregor 21. Moralium (*cap. 4. circ. med.*) ponit tres gradus iræ; scil. *iram sine voce*, & *iram cum voce*, & *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria, quæ Dominus ponit Matth. 5. *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce. Et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, ubi tangitur ira cum voce, sed necdum pleno verbo formata: & postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo, Fatue*, ubi expletur vox perfectione sermonis: ergo insufficienter divisit Damasc. iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed Contra est auctoritas Damasceni, & Gregorii Nysseni. (*vel Nemes. l. de nat. hom. cap. 21.*)

Respondeo dicendum, quod tres species iræ, quas Damasc. ponit, & etiam Greg. Nyss. sumuntur secundum ea, quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo ex facilitate ipsius motus: & talem iram vocat *fel*, quia cito accenditur. *Alio modo* ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diu in memoria manet: & hæc pertinet ad *maniam*, quæ à manendo dicitur. *Tertio* ex parte ejus, quod iratus appetit, scil. vindictæ: & hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philos. in 4. Ethic. (*cap. 5. tom. 5.*) quosdam irascendum vocat *acutos*, quia cito irascuntur: quosdam *amaros*, quia diu retinent iram: quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia illa, per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omnino per accidens se habent ad iram. Et ideo nihil prohibet, secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum, quod *excandescencia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem

tem iræ, quam ad furorem. Nihil autem prohibet, ut *Divus Græce*, quod Latine *furor* dicitur, utrumque importet, & velocitatem ad irascendum, & firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum, quod gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motus iræ.

QUÆSTIO XLVII.

De causa effectiva Iræ, & de remediis ejus, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa effectiva Iræ, & de remediis ejus.

Et circa hoc quærantur quatuor.

Primo. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur.

Secundo. Utrum sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ.

Tertio. De causa iræ ex parte irascentis.

Quarto. De causa iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS I.

239

Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum, qui irascitur.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest. Dicitur enim Job 35. *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psalm. 105. *Ivatus est furore Dominus in populum suum: ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.*

2. Præterea. Ira est appetitus vindictæ; Sed ali-

quis

quis appetit vindictam facere etiam de his, quæ contra alios fiunt: ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea. Sicut Philosoph. dicit in 2. Rhetor. (*cap. 2. post med. tom. 6.*) *homines irascuntur præcipue contra eos, qui despiciunt ea, circa quæ ipsi maxime student: sicut qui student in Philosophia, irascuntur contra eos, qui Philosophiam despiciunt: & simile in aliis:* Sed despiciere Philosophiam non est nocere ipsi studenti: non ergo semper irascimur propter id, quod contra nos fit.

4. Præterea. *Ille, qui tacet contra contumelian-tem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrys.* Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quod tacet: ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid, quod contra ipsum fit.

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in 2. Rhetoricorum, (*cap. 4. prope fin. tom. 6.*) *quod ira fit semper ex his, quæ ad seipsum; inimicitia autem & sine his, quæ ad ipsum: si enim putemus talem esse, odimus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. 46. art. 6.*) ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justæ vindicativæ. Vindicta autem locum non habet, nisi ubi præcessit injuria, nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola, quæ ad eum pertinet, qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum; ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit, quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur, *quod motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.*

Ad primum ergo dicendum, quod ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effective potest. Tamen ex parte sua dupliciter contra Deum agit. *Primo* quidem, in quantum eum in suis mandatis contemnit. *Secundo*, in quantum nocentium aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri: quod

ad Deum pertinet; prout ille, cui nocementum infertur, sub Dei providentia, & tutela continetur.

Ad secundum dicendum, quod irascimur contra illos, qui aliis nocent, & vindictam appetimus; in quantum illi, quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent, *vel* per aliquam affinitatem, *vel* per amicitiam, *vel* saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod id, in quo maxime studemus, reputamus esse bonum nostrum, & ideo, cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, & arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum, quod tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram: ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II.

260

*Utrum sola parvipensio, vel despectio sit
motivum iræ.*

Inf. art. 3. & 4. corp.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod non sola parvipensio, vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Dam. (*l. 2. orth. fid. cap. 16.*) quod *injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur*: Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu, vel parvipensione; ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea. Eiusdem est appetere honorem, & contristari de parvipensione: Sed bruta animalia non appetunt honorem: ergo non contristantur de parvipensione: & tamen in eis provocatur ira propter hoc quod vulnerantur, ut dicit Philos. in 3 Eth. (*cap. 8. circ. med. tom. 5.*) ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea. Philosophus in 2. Rhetor. (*cap. 1. tom. 6.*) ponit multas alias causas iræ; puta *oblivionem, & exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis*

tatis: non ergo sola parvipensio est provocativum iræ. Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (loc. cit.) quod ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam.

Respondeo dicendum, quod *omnes causæ iræ reducuntur ad parvipensionem.* Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in Rhet. (*ibid.*) scilicet *despectus, epireasmus*, idest impedimentum voluntatis implendæ, & *contumeliatio*: Et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio potest accipi *duplex.* *Prima est, quia ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem justî vindicativi: & ideo in tantum quærit vindictam, in quantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit, nisi de eo quod est injuste factum: & ideo provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philos. in 2. Rhet. (cap. 3. prope fi. tom. 6.) quod si homines putaverint ab eis, qui læserunt, esse juste passos, non irascuntur: non enim fit ira ad justum.* Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri: scilicet ex ignorantia, ex passione, & ex electione. Tunc enim aliquis maxime injustum facit, quando ex electione, vel industria, vel ex certa malitia nocumentum infert, ut dicitur in 5. Ethic. (cap. 8. tom. 5.) Et ideo maxime irascimur contra illos, quos putamus ex industria nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam, vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multo minus. Agere enim aliquid ex ignorantia, vel ex passione diminuit rationem injuriæ; & est quodammodo provocativum misericordiæ, & veniæ: illi autem, qui ex industria nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur: & ideo contra eos maxime irascimur. Unde Philosoph. dicit in 2. Rhet. (cap. 3. circ. med. tom. 6.) quod his, qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minus irascimur: non enim propter parvipensionem videntur egisse.

Secunda ratio est, quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur: quæ enim homines nullo modo putant

tant digna esse, parvipendunt: ut dicitur in 2. Rhet. (cap. 2. parum à princ. tom. 6.) ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus. Et ideo quodeunque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quacunque alia causa aliquis injuriam patitur, quam ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ: sed solus contemptus, vel parvipensio rationem iræ auget: & ideo est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum, quod licet animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quandam excellentiam, & irascitur contra ea, quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum, quod omnes illæ causæ ad quandam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim parvipensionis est evidens signum: ea enim, quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quadam parvipensione est, quod aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parum curare de bono, vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multum curare de amicitia ejus. Et ideo omnia talia, in quantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III.

261

Utrum excellentia irascentis sit causa iræ.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod excellentia alicujus non sit causa, quod facilius irascatur. Dicit enim Philosoph. in 2. Rhet. (cap. 2. circ. med. tom. 6.) quod *maxime aliqui irascuntur, cum tristantur; ut infirmi, & egentes & qui non habent id, quod concupiscunt*: Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur: ergo magis facit pronum ad iram defectus, quam excellentia.

2. Præ-

2. Præterea. Philosophus dicit ibidem, quod *tunc aliqui maxime irascuntur, quando in eis despicitur id, de quo potest esse suspicio, quod vel non insit eis, vel quod sit in eis debiliter: sed cum putant se multum excellere in illis, in quibus despiciuntur, non curant.* Sed prædicta suspicio ex defectu provenit: ergo defectus est magis causa, quod aliquis irascatur, quam excellentia.

3. Præterea. Ea, quæ ad excellentiam pertinent, maxime faciunt homines jucundos, & bonæ spei esse: Sed Phil. dicit in 2. Rhet. (cap. 3. à med. tom. 6.) quod *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, & in spe optima homines non irascuntur: ergo excellentia non est causa iræ.*

Sed Contra est, quod Philos. in eodem libro dicit, (cap. 9. tom. 6.) quod *homines propter excellentiam indignantur.*

Respondeo dicendum, quod causa iræ in eo qui irascitur, *dupliciter* accipi potest. Uno modo secundum habitudinem ad motivum iræ. Et sic *excellentia est causa, ut aliquis de facili irascatur.* Est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est. (art. præc.) Constat autem, quod quanto aliquis est excellentior, injustius parvipenditur in hoc, in quo excellit. Et ideo illi, qui sunt in aliqua excellentia, maxime irascuntur, si parvipendantur: puta si dives parvipenditur in pecunia; & Rhetor in loquendo; & sic de aliis. *Alio modo* potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis, quæ in eo relinquatur ex tali motivo. Manifestum est autem, quod nihil movet ad iram, nisi nocumentum, quod contristat. Ea autem, quæ ad defectum pertinent, maxime sunt contristantia: quia homines defectibus subjacentes facilius læduntur. Et ista est causa, quare *homines qui sunt infirmi, vel in aliis defectibus, facilius irascuntur: quia facilius contristantur.*

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod ille qui despicitur in eo, in quo manifeste multum excellit, non reputat se aliquam jacturam pati: & ideo non contristatur, &

ex hac parte minus irascitur: Sed ex alia parte, in quantum indignius despicitur, habet majorem rationem irascendi, nisi forte reputet se non invideri, † *al. rideri* † vel subsannari propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam: Sed ex alia parte nata sunt provocare iram, secundum quod faciunt hominem inconvenientius despici.

ARTICULUS IV.

262

Utrum defectus alicujus sit causa, ut contra eum facilius irascamur.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod defectus alicujus non sit causa, ut contra ipsum facilius irascamur. Dicit enim Phil. in 2. Rhet. (cap. 3. parum à princ. tom. 6.) quod *his, qui confitentur, & pœnitent, & humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitescimus: unde & canes non mordent eos, qui resident.* Sed hoc pertinet ad parvitatem, & defectum: ergo parvitas alicujus est causa, ut minus irascamur.

2. Præterea. Nullus est major defectus, quam mortis: Sed ad mortuos desinit ira: ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea. Nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quod est sibi amicus: Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur: unde dicitur in Psal. 54. *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique:* ergo defectus alicujus non est causa, ut contra ipsum facilius irascamur.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 2. Rhetor. (cap. 2. à princ. tom. 6.) quod *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; & principans contra subditum.*

Respondeo dicendum, quod, sicut jam supra dictum est, (art. 2. & 3. præc.) indigna despectio est maxime provocativa iræ.

De-

Defectus igitur, vel parvitas ejus, contra quem irascimur, facit ad augmentum iræ, in quantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tanto indignius despicitur; ita quanto aliquis est minor, tanto indignius despicit. Et ideo nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis.

Si vero parvitas, vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, & confitentur se male fecisse, & humiliantur, & veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. 15. Responsio mollis frangit iram: in quantum scilicet tales videntur non despiciere, sed magis magnipendere eos, quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad Primum.

Ad secundum dicendum, quod *duplex* est causa, quare ad mortuos cessat ira. *Una* quia non possunt dolere, & sentire; quod maxime quærunt irati in his, quibus irascuntur. *Alio modo*, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse. Unde etiam ad quoscunque graviter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum, quod etiam despectio, quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna. Et ideo ex simili causa magis irascimur contra eos, si despiciant, vel nocendo, vel non juvando, sicut & contra minores.

QUÆSTIO XLVIII.

De effectibus Iræ, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de effectibus Iræ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

- Primo. Utrum ira causet delectationem.
- Secundo. Utrum maxime causet fervorem in corde.
- Tertio. Utrum maxime impediatur rationis usum.
- Quarto. Utrum causet taciturnitatem.

ARTICULUS I.

Utrum Ira causet delectationem.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit: Sed ira est semper cum tristitia; quia, ut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 6. parum à med. tom. 5.*) *omnis, qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*: ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea. Philos. dicit in 4 Eth. (*cap. 5. circ. med. tom. 5.*) quod *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitia faciens*. Ex quo potest accipi, quod delectatio irato provenit ex punitio: Punitio autem excludit iram: ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus: † *al. non est ergo effectus delectatio conjunctus iræ.* †

3. Præterea. Nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis: Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2 Rhetor. (*cap. 3. circ. med. tom. 6.*) ergo delectatio non est effectus iræ.

Sed Contra est, quod Philosoph. in eodem lib. (*cap. 2. parum à princ.*) inducit proverbium, quod *ira multo dulcior melle distillante in pectoribus vinorum crescit*.

Respondeo dicendum, quod, sicut Phil. dicit in 6. Eth. (*cap. 14. tom. 5.*) delectationes, maxime sensibiles, & corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam: & ideo quanto per delectationem contra majorem tristitiam, vel anxietatem remedium præstatur, tanto delectatio magis percipitur: sicut patet, quod quando aliquis sitit, delectabilior fit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis, (*q. 47. art. 1.*) quod motus iræ insurgit ex aliqua illata injuria contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideo *ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, & tanto major, quanto major fuit tristitia.*

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfec-

fecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; & per hoc quietat motum iræ. Sed antequam vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens *dupliciter*. *Uno modo* per spem; quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est. (*q. 46. art. 1.*) *Alio modo* secundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum, quæ concupiscit: propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideo, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindicta, ex hoc delectatur: Tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, & per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum, quod non de eodem iratus tristatur, & gaudet; sed tristatur de illata injuria, delectatur autem de vindicta cogitata, & sperata. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus, vel terminus.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de delectatione, quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum, quod delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia: & per consequens impediunt iram: Sed delectatio de vindicta consequitur ipsam iram.

ARTICULUS II.

Utrum Ira maxime causet fervorem in corde.

Veri. q. 26. art. 1. cap. fi.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod fervor non sit maxime effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est, (*q. 37. art. 2.*) pertinet ad amorem: Sed amor, sicut supra dictum est, (*q. 27. art. 4.*) principium est, & causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectu, videtur quod ira non faciat maxime fervorem.

2. Præterea. Illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur: sicut an. or diuturnitate convalescit: Sed ira per tractum tempo-

ris debilitatur: dicit enim Phil. in 2. Rhet. (*cap. 3. post med. tom. 6.*) quod *tempus quietat iram*: ergo ira non proprie causat fervorem.

3. Præterea. Fervor additus fervori augmentat fervorem: Sed *major ira superveniens facit iram mitescere*, ut Phil. dicit in 2. Rhet. (*ibid.*) ergo ira non causat fervorem.

Sed Contra est, quod Dam. dicit, (*l. 2. orthod. fid. cap. 16.*) quod *ira est fervor ejus, qui circa cor est, sanguinis, ex evaporatione fellis fiens.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. 44. art. 1.*) corporalis transmutatio, quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitus. Manifestum est autem, quod quilibet appetitus etiam naturalis, fortius tendit in id, quod est sibi contrarium, si fuerit præsens: unde videmus, quod aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuria illata, sicut ex quodam contrario injacente. Et ideo appetitus potissime tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ: & ex hoc sequitur magna vehementia, & impetuositas in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor, consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis, & spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ.

Et exinde est, quod propter magnam perturbationem cordis, quæ est in ira, maxime apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregor. dicit in 5. Moral. (*cap. 30. ante med.*) *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitatur, corpus tremat, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti: ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod amor ipse non ita sentitur; nisi cum eum prædit indigentia, ut Aug. dicit in 10. de Trinit. (*cap. ult. circ. fi. tom. 3.*) Et ideo, quando homo patitur detrimentum amatae excel-

cellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor: & ideo ferventius cor mutatur ad removen- dum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, & magis sentiatur. Et ta- men fervor, qui consequitur calorem, alia ratione pertinet ad amorem, & ad iram. Nam fervor amo- ris est cum quadam dulcedine, & lenitate: est enim in bonum amatum: & ideo assimilatur calori aeris, & sanguinis: propter quod sanguinei sunt magis ama- tivi: & dicitur, quod *cogit amare jecur*, in quo fit quadam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum; quia tendit ad punitionem contrarii: unde assimilatur calori ignis, & cholerae. Et propter hoc Damasc. dicit, (*lib. 2. orth. fid. cap. 16*) quod *procedit ex evaporatione fellis, & fellea nominatur.*

Ad secundum dicendum, quod omne illud, cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quod tem- pore debilitetur. Manifestum est autem, quod me- moria tempore diminuitur: quæ enim antiqua sunt, à memoria de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoria injuriæ illatæ: & ideo causa iræ per tem- pus diminuitur paulatim, quousque totaliter tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primo senti- tur; & paulatim diminuitur ejus æstimatio, secun- dum quod magis receditur à præsentis sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in sola memoria. Unde Philos. dicit in 8. Eth. (*cap. 5. non procul à princ. tom. 5*) quod *si diu- turna fiat amici absentia, videtur amicitia oblivio- nem facere*: sed in præsentia amici semper per tem- pus multiplicatur causa amicitia. Et ideo amicitia crescit. Et similiter esset de ira, si continue multi- plicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quod i a cito consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus cito extinguitur, consump- ta materia; ita etiam ira propter suam vehementiam cito deficit.

Ad tertium dicendum, quod omnis virtus divisa in plures partes diminuitur. Et ideo, quando ali- quis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ip-

ipso diminuitur ira ad primum; & præcipue si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria, quæ excitavit iram ad primum, videtur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva, vel nulla.

ARTICULUS III.

265

Utrum Ira maxime impediatur rationis usum.

Inf. art. 4. cor. & 2. 2. q. 41. art. 2. ad 3. & q. 157. art. 4. cor. & mal. q. 12. art. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod ira non impediatur rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum: Sed ira est cum ratione, ut dicitur in 7. Ethicor. (cap. 6. circ. princ. tom. 5.) ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea. Quanto magis impeditur ratio, tanto diminuitur manifestatio: Sed Philos. dicit in 7. Ethic. (loc. cit.) quod *iracundus non est insidiator, sed manifestus*: ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea. Judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii; quia *contraria juxta se posita magis elucescunt*: Sed ex hoc etiam crescit ira: dicit enim Philos. in 2. Rhet. (cap. 2. post med. tom. 6.) quod *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si debonorentur*: & sic de aliis: ergo ex eodem ira crescit, & judicium rationis adjuvatur: non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 5. Moral. (cap. 30. parum a princ.) quod *ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

Respondeo dicendum, quod mens, vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore per-

tur-

turbato, necesse est quod perturbationes corporales etiam iudicium rationis impediunt; sicut patet in ebrietate, & somno. Dicitur est autem, (*art. præc.*) quod ira maxime facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde *ira inter cæteras passiones manifestius impedit iudicium rationis*, secundum illud Ps. 30. *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum, quod à ratione est principium iræ, quantum ad motum appetitivum, quæ est formalis in ira: Sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfecte rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in ira; Et quantum ad hoc impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum, quod iracundus dicitur esse *manifestus*; non quia manifestum sit sibi, quid facere debeat; sed quia manifeste operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod *partim* contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere, quid sit occultandum, & quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias: *partim* vero est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde & de magnanimo Philos. dicit in 4. Ethic. (*cap. 3. à med. tom. 5.*) quod est *manifestus oditor, & amator; & manifeste disit, & operatur.* Concupiscentia autem dicitur esse *latens, & insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia, quæ concupiscuntur, habent turpitudinem quandam, & mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem, quæ sunt virilitatis, & excellentiæ, cujusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est, (*q. 46. art. 4.*) motus iræ à ratione incipit: & ideo secundum idem appositio † *al. oppositio* † contrarii ad contrarium adjuvat iudicium rationis, & auget iram. Cum enim aliquis habet honorem, vel divitias, & postea incurrit alicujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus: tum propter vicinitatem contrarii: tum quia erat inopinatum: & ideo

causat majorem tristitiam : Sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant majorem delectationem : & secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur & ira.

ARTICULUS IV.

Utrum Ira maxime causet taciturnitatem.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur : Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur ; ut patet per gradus iræ, quos Dominus assignat Matth. 5. dicens : *Qui irascitur fratri suo : & qui dixerit fratri suo, Racha : & qui dixerit fratri suo, Fatue* : ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea. Ex hoc quod custodia rationis deficit, contingit quod homo prorumpat ad verba inordinata : unde dicitur Prov. 25. *Sicut urbs patens, & absque murovum ambitu ; ita vir, qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maxime impedit judicium rationis, ut dictum est : (*art. præc.*) ergo facit maxime profluere in verba inordinata : non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea. Matth. 12. dicitur : *Ex abundantia cordis os loquitur* : Sed per iram cor maxime perturbatur, ut dictum est : (*art. 2. huj. quæst.*) ergo maxime causat locutionem : non ergo causat taciturnitatem.

Sed Contra est, quod Gregor. dicit in 5. Moral. (*cap. 30. circ. med.*) quod *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat.*

Respondeo dicendum, quod ira, sicut jam dictum est, (*art. præc. ad 1.*) & cum ratione est, & impedit rationem : Et *ex utraque parte potest taciturnitatem causare.*

Ex parte quidem rationis, quando judicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinata locutione. Unde Gregor.

gor. in 5. Moral. (*loc. supr. cit.*) dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit.*

Ex parte vero impedimenti rationis, quia, sicut dictum est, (*art. 2. buj. q.*) perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, & maxime usque ad illa membra, in quibus expressius relucet vestigium cordis; sicut in oculis, & in facie, & in lingua: unde, sicut dictum est, (*art. 2. buj. q.*) *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ, quod omnino impediatur lingua ab usu loquendi: Et tunc sequitur taciturnitas:

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem à prohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit usque ad impediendum motum linguæ, & aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad Secundum.

Ad tertium dicendum, quod perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc, quod per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum: Et tunc causatur taciturnitas, & immobilitas exteriorum membrorum, & quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantia perturbationis cordis sequitur oris locutio.

Q U Æ S T I O XLIX.

De Habitibus in generali, quoad eorum substantiam, in quatuor articulos divisa.

POST actus, & passiones considerandum est de principiis humanorum actuum.

Et primo de principiis intrinsecis. Secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia, & habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, (*q. 77*) nunc restat de habitibus considerandum.

Et primo quidem in generali. Secundo vero de vir-

tutibus, & vitiis, & hujusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali *quatuor* consideranda sunt.

Primo quidem de ipsa substantia habituum.

Secundo de objecto eorum.

Tertio de causa generationis augmenti, & corruptionis ipsorum.

Quarto de distinctione ipsorum.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo Utrum habitus sit qualitas.

Secundo Utrum sit determinata species qualitatis.

Tertio Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Quarto. De necessitate habitus.

ARTICULUS I.

267

Utrum Habitus sit qualitas.

1. *d. 3. q. 5. ad 5. & 2. d. 24. art. 1. & 2. q. 1. corp. & ver. q. 20. art. 2. corp.*

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod habitus non sit qualitas. Dicit enim August. in lib. 83. QQ. (q. 73. tom. 4.) quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo, *habere*: Sed habere non solum pertinet ad qualitatem, sed & ad alia genera: dicimur enim habere quantitatem, & pecuniam, & alia hujusmodi: ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea. Habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. Prædicamentorum. (*cap. Habere. tom. 1.*) Sed unum prædicamentum non continetur sub alio: ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea. Omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam. (*cap. de qualit. tom. 1.*) Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in 5. Metaph. (*text. 24. tom. 3.*) Hoc autem pertinet ad prædicamentum situs: ergo habitus non est qualitas.

Sed Contra est, quod Philosoph. dicit in Prædicam.

cam. (*loc. cit.*) quod *habitus est qualitas de difficili mobilis.*

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum: A quo quidem nomen *habitus dupliciter* derivatur. *Uno* quidem modo, secundum quod homo, vel quæcunque alia res dicitur aliquid habere. *Alio modo*, secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsa, vel ad aliquid aliud.

Circa *primum* considerandum est, quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cuiuscunque, quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Phil. inter Postprædicamenta *habere* ponit; quæ sc. diversa rerum genera consequuntur: sicut sunt *Opposita*, & *Prius*, & *Posteriorius*, & alia hujusmodi.

Sed inter ea, quæ habentur, talis videtur esse distinctio: quod *quædam* sunt, in quibus nihil est medium inter habens, & id quod habetur: sicut inter subjectum, † *al. objectum* † & qualitatem, vel quantitatem nihil est medium: *Quædam* vero sunt, in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio; sicut dicitur aliquis habere socium, vel amicum: *Quædam* vero sunt, inter quæ est aliquid medium, non quidem actio, vel passio, sed aliquid per modum actionis, vel passionis; prout scilicet unum est ornans, vel regens, & aliud ornatum, aut rectum. Unde Philos. dicit in 5. Metaph. (*text. 25. tom. 3.*) quod *habitus dicitur tanquam utilis quædam habentis, & habiti*: sicut est in illis, quæ circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitus*: de quo dicit Phil. in 5. Metaph. (*ibid.*) quod *inter habentem indumentum, & indumentum quod habetur, est habitus medius.*

Si autem sumatur *habere*, prout res aliqua dicitur quodammodo se habere in seipsa, vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est; de qua Philosophus in 5. Metaph. (*loc. sup. cit.*) dicit, quod *habitus dicitur dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum aut se-*

cundum se, aut ad aliud : ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu. Unde *dicendum est, quod habitus est qualitas.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de *habere* communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de habitu, secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens, & id quod habetur : sic enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est. (*in corp. art.*)

Ad tertium dicendum, quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes. Sed hoc contingit *tripliciter*, ut statim ibidem Philosophus subdit : scilicet *aut* secundum locum, *aut* secundum potentiam, *aut* secundum speciem : in quo, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, (*in cap. de qual.*) comprehendit omnes dispositiones Corporales quidem in eo quod dicit, *secundum locum* : & hoc pertinet ad prædicamentum *situs*, qui est ordo partium in loco : Quod autem dicit, *secundum potentiam*, includit illas dispositiones, quæ sunt in præparatione, & idoneitate nondum perfecte ; sicut scientia, & virtus inchoata : Quod autem dicit, *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus* ; sicut scientia, & virtus complete.

ARTICULUS II.

268

Utrum Habitus sit determinata species qualitatis.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non sit determinata species qualitatis. Quia, ut dictum est, (*art. præc.*) habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam bene, aut male disponitur dispositum* : Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem : nam & secundum figuram contingit aliquid bene, vel male esse dispositum, & similiter secundum calorem, & frigus, &
se-

secundum omnia hujusmodi; ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea. Philosophus in Prædicamentis, (*cap. de qual. tom. 1.*) caliditatem, & frigiditatem dicit esse dispositiones, vel habitus, sicut ægritudinem, & sanitatem: Sed calor, & frigus sunt in *tertia* specie qualitatis; ergo habitus, vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea. Difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis; sed magis pertinet ad motum, vel passionem: Nullum autem genus determinatur ad sp̄ciem per differentiam alterius generis: sed oportet differentias per se advenire generi, ut Philos. dicit in 7. Metaph. (*text. 42. & seq. tom. 3.*) ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficile mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in Prædicamentis, (*cap. de qual. tom. 1.*) quod *una species qualitatis est habitus, & dispositio*.

Respondeo dicendum, quod Philosoph. in Prædicamentis (*cap. de qual. tom. 1.*) ponit inter *quatuor* species qualitatis *primam dispositionem, & habitum*.

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in Comment. Prædic. (*ibid.*) dicens, quod qualitatum *quædam* sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, & semper: *quædam* autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, & possunt amitti: Et hæc quidem, quæ sunt adventitiæ, sunt habitus, & dispositiones, secundum *facile, & difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum *quædam* sunt secundum id quod aliquid est in potentia: & sic est *secunda* species qualitatis: *Quædam* vero, secundum quod aliquid est in actu: Et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem: Si in profundum quidem, sic est *tertia* species qualitatis: Secundum vero superficiem est *quarta* species qualitatis, sicut *figura, & forma*, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconveniens videtur. Sunt enim *multæ figuræ, & qualitates*

tes passibiles non naturales, sed adventitiæ; & multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales; sicut sanitas, & pulchritudo, & hujusmodi: & propter hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturalius est, prius est.

Et ideo aliter accipienda est distinctio dispositionum, & habituum ab aliis qualitatibus. Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiæ: modus autem est, ut dicit August. 4. super Genes. ad litteram, (*cap. 3. in med. tom. 3.*) *quem mensura præfigit*: unde importat quendam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id, secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ: ita id, secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philos. in 5. Metaph. (*text. 19. tom. 3.*) Modus autem, sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi *vel* in ordine ad ipsam naturam subjecti; *vel* secundum actionem, & passionem, quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia, & forma; *vel* secundum quantitatem. Si autem accipiatur modus, vel determinatio subjecti † *al. objecti* † secundum quantitatem, sic est *quarta* species qualitatis: Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, & sine ratione boni, & mali, ideo ad *quartam* speciem qualitatis non pertinet, quod aliquid sit bene, vel male dispositum, nec cito, vel tarde transiens. Modus autem, sive determinatio subjecti secundum actionem, & passionem attenditur in *secunda*, vel *tertia* specie qualitatis. Et ideo in utraque consideratur, quod aliquid facile, vel difficile fiat; vel quod sit cito transiens, aut diuturnum: non autem consideratur in his aliquid pertinens ad rationem boni, vel mali; quia motus, & passionem non habent rationem finis. Bonum autem, & malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus, & determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad *primam* speciem qualitatis, quæ est *habitus*, & *dispositio*. Dicit enim
Phi-

Philos. in 7. Phys. (*text. 17. tom. 2.*) loquens de habitibus animæ, & corporis, quod sunt *dispositiones quedam perfecti ad optimum*: Dico autem *perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Et quia ipsa forma, & natura rei est finis, & cujus causa fit aliquid, ut dicitur in 2. Phys. (*text. 23. tom. 2.*) ideo in prima specie consideratur & bonum, & malum; & etiam facile & difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis, & motus. Unde in 5. Metaph. (*text. 25. tom. 3.*) Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquis disponitur bene, vel male*. Et in 2. Ethicor. (*cap. 5. parum à princ. tom. 5.*) dicit, quod *habitus sunt, secundum quos ad passiones nos habemus bene, vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni: quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id, quod primum consideratur in re, ideo *habitus* ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositio ordinem quendam importat, ut dictum est: (*art. præc. ad 3.*) unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem, nisi in ordine ad aliquid: & si addatur *bene, vel male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet, quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem, vel frigus non dicitur aliquis disponi bene, vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens, vel non conveniens. Unde & ipsæ figuræ, & passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes, vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus, vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, & color, pertinent ad pulchritudinem: calor autem, & frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas, & frigiditas ponuntur à Philosopho in prima specie qualitatis.

Unde patet solutio ad Secundum, licet à quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment.

ment. Prædicamentorum. (*cap. de qualit.*)

Ad tertium dicendum, quod ista differentia, *difficile mobile*, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione. Dispositio autem *dupliciter* accipitur. *Uno modo*, secundum quod est genus habitus: nam in 5. Metaphys. (*text. 25. tom. 3.*) *dispositio* ponitur in definitione habitus. *Alio modo*, secundum quod est aliquid contra habitum divisum: Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum *dupliciter*. *Uno modo*, sicut perfectum, & imperfectum in eadem specie; ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur: & sic dispositio fit habitus; sicut puer fit vir. *Alio modo* possunt distingui, sicut diversæ species unius generis subalterni; ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei, quibus convenit secundum propriam rationem, ut de facili amittantur; quia habent causas transmutabiles; ut ægritudo, & sanitas: *habitus* vero dicantur illæ qualitates, quæ secundum suam rationem habent, quod non de facili transmutentur; quia habent causas immobiles: sicut scientiæ, & virtutes: Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristot. Unde ad hujus distinctionis probationem inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates, quæ secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, *habitus* dicuntur: Et è converso est de qualitibus, quæ secundum suam rationem sunt difficile mobiles: nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam, quam scientiam habere. Ex quo patet, quod nomen *habitus* diurnitatem quandam importat, non autem nomen *dispositionis*: Nec impeditur, quin secundum hoc, *facile*, & *difficile mobile* sint specificæ differentiæ propter hoc quod ista pertinent ad passionem, & motum, & non ad genus qualitatis: nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se

habere ad qualitatem, designant tamen proprias, & per se differentias qualitatum: sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium; in quantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III.

Utrum habitus importet ordinem ad actum.

Inf. art. 4. cor. & q. 50. art. 1. ad 3.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non importet ordinem ad actum. *Uuumquodque enim agit, secundum quod est actu: Sed Philosophus dicit in 3. de Anima, (text. 8. tom. 2.) quod cum aliquis fit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia; aliter tamen, quam ante addiscere: ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.*

2. Præterea. Illud, quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi: Sed esse principium actionis ponitur in definitione potentiæ, ut patet in 5. Metaph. (text. 17. tom. 3.) ergo esse principium actus per se convenit potentiæ: Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior, quam potentia: Et sic non erit prima species qualitatis habitus, vel dispositio.

3. Præterea. Sanitas quandoque est habitus; & similiter macies, & pulchritudo: Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum: non ergo est de ratione habitus, quod sit principium actus.

Sed Contra est, quod August. dicit in lib. de bono conjugali, (cap. 21. paulo à princ. tom. 6.) quod habitus est, quo aliquid agitur, cum opus est. Et Commentator dicit in 3. de Anima, (comment. 18.) quod habitus est, quo quis agit cum voluerit.

Respondeo dicendum, quod habere ordinem ad actum potest competere habitui & secundum rationem habitus, & secundum rationem subjecti, in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui aliquo modo habere ordinem ad actum. Et enim de ratione habitus, ut importet habitudinem quandam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit, vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem; in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde & in 5. Metaph. (*text. 25. tom. 3.*) dicitur in definitione habitus, quod est dispositio, secundum quam bene, vel male disponitur dispositum, aut secundum se, idest secundum suam naturam, aut ad aliud, idest in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus, qui etiam ex parte subjecti, in quo sunt, primo, & principaliter important ordinem ad actum: quia ut dictum est, (*art. præc.*) habitus primo, & per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in qua est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem, quod natura, & ratio potentie est, ut sit principium actus. Unde omnis habitus, qui est alicujus potentie, ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas: & secundum hoc potest esse principium operationis: sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, & operatio *actus secundus*, ut patet in 2. de Anima. (*text. 5. tom. 2.*)

Ad secundum dicendum, quod non est de ratione habitus, quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideo prior species qualitatis ponitur habitus, quam potentia.

Ad tertium dicendum, quod sanitas dicitur *habitus*, vel *habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est: (*in corp. art.*) in quantum tamen na-

tura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philos. dicit in 10. de historia animalium, (*cap. 1. circa princ. tom. 4.*) quod homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani. Et est simile in aliis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit necessarium esse habitum.

Ver. q. 20. art. 2. cor. & ver. q. 1. art. 1. cor. & ad 11. & 13. & q. 2. art. 2. corp.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt, quibus aliquid disponitur bene, vel male ad aliquid, sicut dictum est: (*art. 2. huj. q.*) Sed per suam formam aliquid bene, vel male disponitur: nam secundum formam aliquid est bonum, sicut & ens: ergo nulla necessitas est habituum.

1. Præterea. Habitus importat ordinem ad actum: Sed potentia importat principium actus sufficienter; nam & potentie naturales absque habitibus sunt principia actuum: ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea. Sicut potentia se habet ad bonum, & ad malum, ita & habitus: & sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed Contra est, quod *habitus sunt perfectiones quedam*, ut dicitur in 7. Physic. (*text 17. tom. 2.*) Sed perfectio est maxime necessaria rei, cum habeat rationem finis: ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*art. 2. & 3. huj. q.*) habitus importat dispositionem quandam in ordine ad naturam rei, & operationem, vel finem ejus, secundum quam bene, vel male aliquid ad alterum *† al. ad hunc †* disponitur.

Ad hoc autem quod aliquid indigeat disponi ad alterum, *tria* requiruntur. *Primo* quidem, ut id quod disponitur, sit alterum ab eo, ad quod disponitur; & sic se habeat ad ipsum, ut potentia ad actum. Unde si aliquid sit, cujus natura non sit composita ex

potentia, & actu, & cujus substantia sit sua operatio, & ipsum sit propter seipsum, ibi habitus, vel dispositio locum non habet; sicut patet in Deo. *Secundo* requiritur, quod id quod est in potentia ad alterum, possit pluribus modis determinari, & ad diversa. Unde si aliquid sit in potentia ad alterum, ita tamen quod non sit in potentia nisi ad ipsum, ibi dispositio, & habitus locum non habet; quia tale subiectum ex sua natura habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde si corpus cœleste sit compositum ex materia, & forma, cum illa materia non sit in potentia ad aliam formam, ut in 1. dictum est, (q. 66. art. 2.) non habet ibi locum dispositio, vel habitus ad formam, aut etiam ad operationem: quia natura cœlestis corporis non est in potentia nisi ad unum motum determinatum. *Tertio* requiritur, quod plura concurrant ad disponendum subiectum ad unum eorum, ad quæ est in potentia, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur bene, vel male ad formam, & ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones*, vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones*, vel *habitus* sanitatem, pulchritudinem, & alia hujusmodi, quæ important quandam commensurationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosoph. dicit in 5. Metaph. (text. 25. tom. 3.) quod *habitus est dispositio*: & dispositio est *ordo habentis partes, vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est. (art. 1. buj. q. ad 3.)

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas, & operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideo *necesse est habitus esse*.

Ad primum ergo dicendum, quod per formam perficitur natura rei: sed oportet, quod in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliqua dispositione; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis, vel via in finem. Et si qui-

dem

tem habeat forma determinate unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam: Si autem sit talis forma, quæ possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum, quod potentia quandoque se habet ad multa: & ideo oportet, quod aliquo modo determinetur. Si vero sit aliqua potentia, quæ non se habet ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est: (*in cor. art.*) & propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum, quod non idem habitus se habet ad bonum, & malum, sicut infra patebit (*q. 54. art. 3.*) Eadem autem potentia se habet ad bonum, & malum: & ideo necessarii sunt habitus, ut potentia determinentur ad bonum.

Q U Æ S T I O L.

De Subjecto habituum, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de Subjecto habituum.

Et circa hoc quærentur sex.

Primo. Utrum in corpore sit aliquis habitus.

Secundo. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.

Tertio. Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

Quarto. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Quinto. Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sexto. Utrum in substantiis separatis.

ARTICULUS I.

Utrum in corpore sit aliquis habitus.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3. de anima (*comment. 18.*) *Habitus est, quo quis agit, cum voluerit: Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales: ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.*

2. Præterea. Omnes dispositiones corporales sunt facile mobiles: Sed habitus est qualitas difficile mobilis: ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea. Omnes dispositiones corporales subjacent alterationi: Sed alteratio non est nisi in tertia specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum: ergo nullus habitus est in corpore.

Sed Contra est, quod Philos. in Prædicamentis (*cap. de qual. tom. 1.*) sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (*q. præc. art. 2. 3. & 4.*) habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentia, vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quod habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore, sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab anima movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes, quæ sunt à natura, non disponitur corpus per aliquem habitum: quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem, (*q. præc. art. 4.*) quod habitualis dispositio requiritur, ubi subjectum est in potentia ad multa. Operationes vero, quæ sunt ab anima per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundario vero ipsius corporis. Habitibus autem proportionantur operationibus. Unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2. Ethicor. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) Et ideo dis-

dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in anima, in corpore vero possunt esse secundario; in quantum scilicet corpus disponitur, & habilitatur ad prompte deservendum operationibus animæ.

Si vero loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam, sicut subjectum ad formam. Et hoc modo sanitas, & pulchritudo, & huiusmodi *habituales dispositiones* dicuntur: Non tamen perfecte habent rationem habituum; quia causæ eorum ex sua natura de facili transmutabiles sunt.

Alexander vero posuit nullo modo habitum, vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in comm. prædic. (*in cap. de qualit.*) sed dicebat, primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam: & quod Aristotol. inducit in Prædicamentis de sanitate, & ægritudine, non inducit, quasi pertineant ad primam speciem qualitatis, sed per modum exempli: ut sit sensus, quod sicut ægritudo, & sanitas possunt esse facile, vel difficile mobiles; ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur *habitus, & dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristotelis: tum quia eodem modo loquendi utitur exemplificando de sanitate, & ægritudine, & de virtute, & de scientia: tum quia in 7. Phys. (*text. 17. tom. 2.*) ponit expresse inter habitus pulchritudinem, & sanitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de habitu, secundum quod est dispositio ad operationem; & de actibus corporis, qui sunt à natura, non autem de his, qui sunt ab anima, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum, quod dispositiones corporales non sunt simpliciter difficile mobiles propter mutabilitatem corporalium causarum: Possunt tamen esse difficile mobiles per comparisonem ad tale subjectum; quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt: Vel quia sunt difficile mobiles per comparisonem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficile mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideo non dicit, quod sanitas

difficile mobilis simpliciter sit habitus, sed quod est *ut habitus*, sicut in Græco habetur: Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum, quod dispositiones corporales, quæ sunt in prima specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertie speciei in hoc, quod qualitates tertie speciei sunt *ut in fieri*, & ut in motu: unde dicuntur *passiones*, vel *passibiles qualitates*: quando autem jam pervenerint ad perfectum, quasi ad speciem, tunc jam sunt in prima specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in comment. Prædicament. (*cap. de qualit.*) quia secundum hoc calefactio esset in tertia specie qualitatis; calor autem in prima: Aristot. autem ponit calorem in tertia. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quod *passio*, vel *passibilis qualitas*, & *dispositio*, & *habitus* differunt in corporibus secundum intensionem, & remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum caleferi tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit cito transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens: Quando autem jam ad hoc perducitur, quod potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio*: Si autem ulterius in tantum confirmetur, quod sit difficile mobilis, tunc erit *habitus*: Ut sic *dispositio* sit quædam intensio, seu perfectio passionis, vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio, & remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversa participatione ipsius subiecti: Et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod, sicut supra dictum est, (*q. 49. art. 2. ad 1.*) commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem *dispositionis*: Et ideo facta alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt *calidum*, *frigidum*, *humidum*, & *siccum*, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem, & sanitatem: Primo autem, & per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus, & dispositiones.

AR-

*Utum anima sit subjectum habitus secundum suam
essentiam, vel secundum suam potentiam.*

1. d. 26. art. 3. ad 4. & 5.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod ha-
bitus sint in anima magis secundum essentiam,
quam secundum potentiam. Dispositiones enim, &
habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est:
(q. 49. art. 3.) Sed natura magis attenditur secundum
essentiam animæ, quam secundum potentias; quia
anima secundum suam essentiam est natura corporis
talis, & forma ejus: ergo habitus sunt in anima se-
cundum ejus essentiam, & non secundum potentiam.

2. Præterea. Accidentis non est accidens; habi-
tus autem est quoddam accidens: Sed potentiæ ani-
mæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum
est: (q. 77. art. 1.) ergo habitus non est in anima ra-
tione suæ potentiæ.

3. Præterea. Subjectum est prius eo, quod est in
subjecto: Sed habitus, cum pertineat ad primam spe-
ciem qualitaris, est prior, quam potentia, quæ per-
tinet ad secundam speciem: ergo habitus non est in
potentia animæ, sicut in subjecto.

Sed Contra est, quod Philos. in 1. Ethic. (cap. ult.
tom. 5.) ponit diversos habitus in diversis partibus
animæ.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum
est, (q. 49. art. 2. & 3.) habitus importat dispositio-
nem quandam in ordine ad naturam, vel ad opera-
tionem.

*Si ergo accipiatur habitus, secundum quod habet
ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima, si
tamen de natura humana loquamur: quia ipsa anima
est forma completiva humanæ naturæ. Unde secundum
hoc magis potest esse aliquis habitus, vel dispositio
in corpore per ordinem ad animam, quam in anima
per ordinem ad corpus. Sed si loquamur de aliqua su-*

periori natura, cujus homo potest esse particeps, secundum illud 2. Petr. 1. Ut simus consortes nature divine, sic nihil prohibet, in anima secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur. (q. 110. art. 4.)

Si vero accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maxime habitus inveniuntur in anima, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est. (q. 49. art. 4.) Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideo secundum hoc habitus sunt in anima secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum, quod essentia anime pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma, & natura, ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum, quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius. Et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies coloris. Et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum, quod habitus præmittitur potentie, secundum quod importat dispositionem ad naturam: potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior; cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam, sed ad operationem. Unde est posterior potentia.

Vel potest dici, quod habitus præponitur potentie, sicut completum incompleto, & actus potentie. Actus enim naturaliter est prior; quamvis potentia sit prior ordine generationis, & temporis, ut dicitur in 7. & 9. Metaph. (text. 13. & seq. tom. 3.)

Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.

3. d. 23. q. 1. art. 1. c. & d. 33. q. 2. art. 4. & veri.
q. 1. art. 1. cor.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita & sensitiva: Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus: ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea. Sensitivæ partes sunt communes nobis, & brutis: Sed in brutis non sunt aliqui habitus; quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est: (*q. præc. art. 3.*) ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea. Habitus animæ sunt scientiæ, & virtutes: & sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam: Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ; cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt: ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 3. Ethic. (*cap. 10. in princ. tom. 5.*) quod *aliquæ virtutes, scilicet temperantia, & fortitudo, sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum, quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: *Uno modo*, secundum quod operantur ex instinctu naturæ: *Alio modo*, secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut & natura. Et ideo, *sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur.*

Secundum vero quod operantur ex imperio ratio-

nis, sic ad diversa ordinari possunt. Et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus bene, aut male ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis: & ideo non sunt in eis aliqui habitus. Sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis: & ideo in eis esse possunt aliqui habitus. Nam secundum quod obediunt rationi, quodammodo *rationales* dicuntur, ut in I. Ethicorum (*cap. ult. tom. 5.*) dicitur.

Ad secundum dicendum, quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis: sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ. Et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes: Sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad naturam; ut sanitas, & pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic, vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt. Unde August. dicit in lib. 83. QQ. (*q. 36. non longe à princ. tom. 4.* quod videmus inimanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem vertitur, domitæ, & mansuetæ vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis: quia non habent dominium utendi, vel non utendi; quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum, quod *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3. de anima: (*tex. 57. tom. 2.*) sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideo magis convenit, quod habitus sint in viribus sensitivis appetitivis, quam in viribus sensitivis apprehensivis; cum in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quod operantur ex imperio rationis: Quamvis etiam in ipsis inferioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus, secundum quos homo sit bene memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam

etiam Philos. dicit cap. 2. de memoria, (*Et reminisc. à med. tom. 2.*) quod *consuetudo multum operatur ad bene memorandum*; quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis: Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus, & auditus, & hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum: sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut & membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV.

Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus.

Inf. q. 51. art. 3. corp. Et q. 53. art. 3. corp. Et q. 56. ar. 5. Et q. 67. ar. 2. cor. Et ver. q. 20. ar. 2. cor.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est: (*art. 2. hujus quæst.*) Sed operationes hominis sunt communes animæ, & corpori, ut dicitur in 1. de anima: (*tex. 64. Et seq. tom. 2.*) ergo & habitus: Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in 3. de anima: (*tex. 6. tom. 2.*) ergo intellectus non est subiectum alicujus habitus.

2. Præterea. *Omne, quod est in aliquo, est in eo per modum ejus, in quo est*: Sed id quod est forma sine materia, est actus tantum; quod autem est compositum ex forma, & materia, habet potentiam, & actum simul: ergo in eo, quod est forma tantum, non potest esse aliquid, quod sit simul in potentia, & actu, sed solum in eo, quod est compositum ex materia, & forma: Sed intellectus est forma sine materia: ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex anima, & corpore.

3. Præterea. *Habitus est dispositio, secundum quam*

quam aliquis bene, vel male disponitur ad aliquid, ut dicitur in 5. Metaph. (tex. 25. tom. 3.) Sed quod aliquis bene, vel male sit dispositus ad actum intellectus, provenit ex aliqua corporis dispositione. Unde etiam in 2. de anima (tex. 94. tom. 2.) dicitur, quod *molles carne bene aptos mente videmus*: ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliqua potentia, quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed Contra est, quod Philosophus in 6. Ethicor. (cap. 2. 3. & 10. tom. 5.) ponit *scientiam, & sapientiam, & intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsa intellectiva parte animæ.

Respondeo dicendum, quod circa habitus cognoscitivos diversimode sunt aliqui opinati. *Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere, quod habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis.* Manifestum est enim, quod homines in habitibus diversificantur: unde non possunt habitus cognoscitivi directe poni in eo, quod unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis sit unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili, sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio *primo* quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim, quod vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1. Eth. (cap. ult. tom. 5.) Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia, & intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3. de anima, (tex. 8. & 18. tom. 2.) quod *intellectus possibilis, cum fiat singula, id est cum reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu: quod quidem accidit, cum aliquis possit operari per seipsum, scilicet considerando.

do. Est quidem igitur & tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter, *ut ante addiscere, aut invenire.* Ipse ergo intellectus possibilis est, in quo est habitus scientiæ: quo potest considerare etiam cum non considerat. *Secundo* etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia, cujus est operatio: ita etiam ejus est habitus, cujus est operatio. intelligere autem, & considerare est proprius actus intellectus: ergo & habitus, quo consideratur, est proprie in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod *quidam* dixerunt, ut Simplicius refert in comment. *Predicam. (cap. de qualitat.)* quod quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in 1. de anima; (*tex. 64. & seq. tom. 2.*) ideo nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti. Et per hoc sequitur, quod nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quod sit in ipsa potentia, quæ est principium actus, non autem in eo, quod comparatur ad potentiam, sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ, & corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1. de anima. (*ex tex. 66. tom. 2.*) Patet autem, quod phantasma comparatur ad intellectum possibilem, ut objectum, ut dicitur in 3. de anima. (*tex. 3. & 39. tom. 2.*) Unde relinquitur, quod habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectus, non autem ex parte Phantasmatis, quod est commune animæ, & corpori.

Et ideo dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus. Illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa: & hoc maxime competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subiectum habituum intellectualium.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali: ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet, in intellectu possibili esse ha-

bitum, qui est medius inter puram potentiam, & actum perfectum.

Ad tertium dicendum, quod quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui possibili proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. Et sic habitus intellectivus secundario potest esse in istis viribus. Principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V.

275

Utrum in voluntate sit aliquis habitus.

Sup. q. 49. ar. 4. & 2. d. 27. ar. 1. ad 2. & 3. d. 23. q. 1. ar. 1. corp. & d. 27. q. 2. ar. 3. ad 5. & ver. q. 20. ar. 2. corp. & ver. q. 1. ar. 1. corp.

AD Quintum sic proceditur. Videtur, quod in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim, qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu: Sed voluntas non operatur per aliquas species: ergo voluntas non est subjectum alicujus habitus.

2. Præterea. In intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili; quia est potentia activa: Sed voluntas est maxime potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est: (*q. 9. art. 1.*) ergo in ipsa non est aliquis habitus.

3. Præterea. In potentiis naturalibus non est aliquis habitus; quia ex sua natura sunt ad aliquid determinatæ: Sed voluntas ex sua natura ordinatur ad hoc, quod tendat in bonum ordinatum à ratione: ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed Contra est, quod justitia est habitus quidam: Sed justitia est in voluntate: est enim *justitia habitus quidam, secundum quem aliqui volunt, & operantur justa*, ut dicitur in 5. Ethic. (*cap. 1. in princ. tom. 5.*) ergo voluntas est subjectum alicujus habitus.

Respondeo dicendum, quod omnis potentia, quæ di-

diversimode potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo bene disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis diversimode potest ad agendum ordinari. Et ideo oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo bene disponatur ad suum actum. Ex ipsa etiam ratione habitus apparet, quod habet quendam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est, quo quis utitur, cum voluerit, ut supra dictum est. (q. præc. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in intellectu est aliqua species, quæ est similitudo objecti: ita oportet in voluntate, & in qualibet vi appetitiva esse aliquid, quo inclinatur in suum objectum; cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis, quam inclinatio quædam, ut supra dictum est. (q. 6. art. 4. & q. 22. art. 2.) Ad ea ergo, ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliqua qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ, quod vis appetitiva inclinatur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex natura potentiæ, quæ se habet ad multa, & diversa, ideo necesse est, quod in voluntate, & in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur habitus.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens est agens tantum, & nullo modo patiens: sed voluntas, & quælibet vis appetitiva est movens, & motum, ut dicitur in 3. de anima. (tex. 54. tom. 2.) Et ideo non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitus convenit ei, quod est quodammodo in potentia.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ex ipsa natura potentiæ inclinatur in bonum rationis: Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est, ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinatur, ad hoc quod sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI.

Utrum in Angelis sit aliquis habitus.

Inf. q. 51. art. 1. corp.

AD Sextum sic proceditur. Videtur, quod in angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus commentator Dionys. in 7. cap. de cæl. hier. (*parum à princ.*) *Non conuenit arbitrari virtutes intellectuales (idest spirituales) more accidentium, quemadmodum & in nobis sunt, in diuinis intellectibus (scilicet angelis) esse, ut aliud in alio sit, sicut in subiecto: accidens enim omne illi repositum est.* Sed omnis habitus est accidens: ergo in angelis non sunt habitus.

2. Præterea. Sicut Dion. dicit in cap. 4. de cæl. hier. (*parum à princ.*) *Sanctæ cælestium essentialium dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant:* Sed semper quod est per se, est prius, & potius eo, quod est per aliud: ergo angelorum essentialium per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem (*loco citat.*) subdit: *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsa harum essentialium, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset.*

3. Præterea. Habitus est dispositio quædam, ut dicitur in 5. Metaph. (*tex. 25. tom. 3.*) Sed dispositio, ut ibidem dicitur, *est ordo habentis partes.* Cum ergo angeli sint simplices substantiæ, videtur quod in eis non sint dispositiones, & habitus.

Sed Contra est, quod Dion. dicit 7. cap. cæl. hier. (*parum à princ.*) quod *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, & Throni, & effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine.*

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in angelis non esse habitus; sed quod, quæcunque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus post

post prædicta verba, quæ induximus, (in arg. 2.) dicit: *Habitus eorum, atque virtutes, quæ in eis sunt, essentielles sunt propter immaterialitatem.* Et hoc etiam Simplicius dicit in comment. Prædicam. (cap. de qualit.) *Sapientia, quæ est in anima, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia: omnia enim, quæ sunt divina, & per se sufficientia sunt, & in seipsis existentia.*

Quæ quidem positio partim habet veritatem, & partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis, (q. 49. art. 4.) quod subjectum habitus non est nisi ens in potentia. Considerantes igitur prædicti Commentatores, quod angeli sunt immateriales, & quod non est in illis potentia materiæ, secundum hoc ab eis habitum excluderunt, & omne accidens. Sed quia licet in angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia; (esse enim actum purum est proprium Dei) ideo, *in quantum invenitur in eis de potentia, in tantum in eis possunt habitus inveniri.*

Sed quia potentia materiæ, & potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideo *per consequens nec habitus unius rationis est utroque.* Unde Simplicius dicit in comment. Prædicam. (loc. sup. cit.) quod *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his, qui sunt hic, habitibus: sed magis sunt similes simplicibus, & immaterialibus speciebus, quas continet in seipsa.*

Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, & aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cum sit infimus in ordine intellectuum, est in potentia respectu omnium intelligibilium; sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium: & ideo ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus angelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est) sed cum permixtione alicujus potentiae; & tanto minus habet de potentialitate, quanto est superior. Et ideo, ut in 1. dictum est, (q. 55. art. 3.) in quantum est in potentia, indiget perfici ha-

habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam: sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, & alia secundum modum suæ substantiæ, ut dicitur in libro de causis: (*propos. 8. & 13. inter op. Arist. tom. 3.*) & tanto perfectius, quanto est perfectior. Sed quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum, & voluntatem indiget aliquibus habitibus, tanquam in potentia existens respectu illius puri actus. Unde Dion. dicit, (*loc. cit. in arg. sed cont.*) *habitus eorum esse deiformes*, quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem, qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in angelis, cum sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Maximi intelligendum est de habitibus, & accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod convenit angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participent sapientiam, & bonitatem divinam, ideo in quantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum, quod in angelis non sunt partes essentiæ, sed sunt partes secundum potentiam; in quantum intellectus eorum per plures species perficitur, & voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

De causa habituum quantum ad generationem ipsorum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de causa habituum. Et *Primo* quantum ad generationem ipsorum. *Secundo* quantum ad augmentum. *Tertio* quantum ad diminutionem, & corruptionem.

Circa primum quærentur quatuor.
Primo. Utrum aliquis habitus sit à natura.

Se-

- Secundo. Utrum aliquis habitus ex actibus causetur.
 Tertio. Utrum per unum actum possit generari habitus.
 Quarto. Utrum aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis habitus sit à natura.

Inf. q. 63. ar. 1. & 2. q. 47 ar. 15. & 3. d. 33. q. 1. ar. 2. q. 1. & ver. q. 1. ar. 8.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus sit à natura. Eorum enim, quæ sunt à natura, usus non subjacet voluntati: Sed *habitus est quo quis utitur, cum voluerit*, ut dicit Comment. in 3. de anima: (*comment. 18.*) ergo habitus non est à natura.

2. Præterea. *Natura non facit per duo, quod per unum potest facere*: Sed potentiæ animæ sunt à natura. Si igitur habitus potentiarum à natura essent, habitus, & potentia essent unum.

3. Præterea. *Natura non deficit in necessariis*: Sed habitus sunt necessarii ad bene operandum, ut supra dictum est. (*q. 49. art. 4.*) Si igitur habitus aliqui essent à natura, videtur quod natura non deficeret, quin omnes habitus necessarios causaret: Patet autem hoc esse falsum: ergo habitus non est à natura.

Sed Contra est, quod in 6. Eth. (*cap. 6. tom. 5.*) inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est à natura: unde & principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse naturale alicui *dupliciter*. *Uno modo* secundum naturam speciei; sicut naturale est homini esse risibile, & igni ferri sursum. *Alio modo* secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati, vel Platoni esse ægrotativum, vel sanativum secundum propriam complexionem. Rursus secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale *dupliciter*: *Uno modo*, quia

totum est à natura: *Alio modo*, quia secundum aliquid est à natura, & secundum aliquid est ab exteriori principio: sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à natura: cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à natura, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu, secundum quod est dispositio subiecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur: Et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quandam latitudinem habet, contingit diversos gradus hujusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui: Et hujusmodi dispositio potest esse vel totaliter à natura, vel partim à natura, & partim ab exteriori principio, sicut dictum est (*hic sup.*) de his, qui sanantur per artem.

Sed habitus, qui est dispositio ad operationem, cujus subiectum est potentia animæ, ut dictum est, (q. 50. art. 2.) potest quidem esse naturalis, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quod se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum: Secundum autem naturam individui ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quod sint totaliter à natura. In angelis siquidem contingit, eo quod habent species intelligibiles naturaliter inditas; quod non competit humanæ naturæ, ut in 1. dictum est. (*q. 55. art. 2.*) Sunt ergo in hominibus alii qui habitus naturales, tanquam partim à natura existentes, & partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, & aliter in appetitivis. In apprehensivis enim potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem, & secundum naturam speciei, & secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ: sicut *intellectus principiorum* dicitur esse

esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animæ intellectualis convenit homini, quod statim cognito quid est totum, & quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte; & simile est in cæteris: Sed quid sit totum, & quid sit pars, cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philos. in fine Posteriorum (*tex. ult. circ. med. tom. 1.*) ostendit, quod *cognitio principiorum provenit nobis ex sensu.* Secundum vero naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad bene intelligendum, quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitus, sed solum quantum ad principia quædam ipsius: sicut principia juris communis dicuntur esse *seminalia virtutum.* Et hoc ideo, quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitus, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales: sunt enim quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem, vel mansuetudinem, vel ad aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de natura, secundum quod dividitur contra rationem, & voluntatem; cum tamen ipsa ratio, & voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum, quod aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest: sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quod sit per se cognoscitiva omnium; quia oporteret, quod esset actus omnium: quod solius Dei est. Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo, & actus omnium.

Un-

Unde oportet, quod superaddantur potentia intellectiva ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum; quia per participationem divina sapientia, & non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet, quod non omne id, quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum, quod natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum; quia quidam possunt causari à natura, quidam non, ut supra dictum est. (*in solut. præc.*) Et ideo non sequitur, si aliqui sint habitus naturales, quod omnes sint naturales.

ARTICULUS II.

278

Utrum aliquis habitus causetur ex actibus.

*Inf. q. 63. art. 2. & mal. q. 2. art. 11. ad 4. & 6.
& ver. q. 1. art. 9. cor. & ad 10.
& art. 11. ad 13.*

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est: (*q. 49. ar. 1.*) Omnis autem qualitas causatur in aliquo subiecto, in quantum est alicujus receptivum. Cum igitur agens ex hoc quod agit, non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quod non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea. Illud, in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam; sicut patet in calefacta, vel infrigidata: quod autem producit actum causantem qualitatem, movet; ut patet de calefaciente, vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur, quod idem esset movens, & motum, agens, & patiens quod est impossibile, ut dicitur in tertio Phys. (*tex. 8. tom. 2.*)

3. Præterea. Effectus non potest esse nobilior sua causa; Sed habitus est nobilior, quam actus præter-

dans habitum : quod patet ex hoc, quod nobiliores actus reddit: ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed Contra est, quod Philosophus in 2. Ethicor. (cap. 1. & 2. tom. 5.) docet, habitus virtutum, & vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum, quod in agente quandoque est solum activum principium sui actus; sicut in igne est solum principium activum calefaciendi: Et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est, quod res naturales non possunt aliquid consuescere vel, dissuescere, ut dicitur in 2. Ethic. (in princ. lib. tom. 5.)

Invenitur autem aliquod agens, in quo est principium activum, & passivum sui actus; sicut patet in actibus humanis. Nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitiva, secundum quod movetur à vi apprehensiva representante objectum: & ulterius vis intellectiva, secundum quod ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus, quod movet motum. Nam omne quod patitur, & movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentia passiva, & mota, quæ nominatur habitus: sicut habitus virtutem moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quod moventur à ratione: & habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quod movetur à primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum, quod agens, in quantum est agens, non recipit aliquid; sed in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente: Et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum, quod idem secundum idem non potest esse movens, & motum: nihil autem prohibet, idem à seipso moveri secundum diversa, ut in 3. Physic. (text. 28 & 29 tom. 2) probatur.

Ad tertium dicendum, quod actus præcedens habitum.

bitum, in quantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio, quam sit habitus generatus: sicut ipsa ratio est nobilius principium, quam sit habitus virtutis moralis in vi appetitiva per actuum consuetudines generatus: & intellectus principiorum est nobilius principium, quam scientia conclusionum.

ARTICULUS III.

279

Utrum per unum actum possit generari habitus.

Inf. q. 71. art. 4. cor. & 1. d. 17. q. 2. art. 3. & ver. q. 1. art. 9. ad 12. & 13.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est: Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius: ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea. Sicut contingit actum crescere per multiplicationem; ita contingit actum crescere per intensionem: Sed multiplicatis actibus generatur habitus; ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitus.

3. Præterea. Sanitas, & ægritudo sunt habitus quidam: Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari, vel infirmari: ergo unus actus potest habitum causare.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 1. Ethicor. (cap. 7. par. ante fin. tom. 5.) quod sicut una hirundo ver non facit, nec una dies: ita utique nec beatitudo est operatio secundum habitum perfecta virtutis, ut dicitur in 1. Ethic. (ibid. & cap. 10. & 13.) ergo habitus virtutis, & eadem ratione alius habitus non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.) habitus per actum generatur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in pat-

sivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum: unde videmus, quod quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflammat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem, quod principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu; eo quod appetitiva potentia se habet diversimode, & ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes, & circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideo *habitus virtutis non potest causari per unum actum, sed per multos.*

In apprehensivis autem potentiis considerandum est, quod duplex est passivum: *Unum* quidem in se intellectus possibilis: *Aliud* autem intellectus, quem vocat Arist. (*lib. 3. de anim. text. 20. tom. 2*) *passivum*, qui est *ratio particularis*, idest vis cogitativa cum memorativa, & imaginativa. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum, quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi: sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde *ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem: sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur.* Unde Philosophus in lib. de memoria, & reminiscencia (*cap. 2. non procul à fin. tom. 2.*) dicit, quod *meditatio confirmat memoriam.*

Habitus autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis: si ut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad Objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.

1. d. 17. q. 1. art. 3. cor. & 3. d. 23. q. 3. art. 2. ad 3. & ver. q. 12. art. 1. ad 7.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infunderet quod patet esse falsum.

2. Præterea. Deus operatur in omnibus secundum modum, qui convenit naturæ ipsorum; quia *divine providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionys. 4. cap. de div. nomin. (*par. 4. parum ante fin. lect. 23.*) Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est. (*art. 2. & 3. præc.*) Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea. Si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere: Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in 2. Ethic. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) dicitur. Sequitur ergo, duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unam *acquisitum*, & alterum *infusum*: quod videtur esse impossibile. Non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed Contra est, quod dicitur Eccles. 15. *Implevit eum Dominus spiritu sapientiæ, & intellectus*: Sed sapientia, & intellectus quidam habitus sunt: ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

Respondeo dicendum, quod *duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur*. Prima ratio est, quia aliqui habitus sunt, quibus homo bene disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima, & perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est. (*q. 5. art. 5.*) Et quia habitus oportet

tet esse proportionatos ei, ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est, quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divina; sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est, quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est. (q 105. art. 6.) Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causa, quæ tamen per naturam posset causari: ita etiam quandoque ad ostendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus, qui naturali virtute possunt causari: sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum, & omnium linguarum, quam homines per studium, vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus quantum ad suam naturam æqualiter se habet ad omnes: sed secundum ordinem suæ sapientiæ certa ratione quædam tribuit aliquibus, quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit, quin Deus quædam operetur, quæ natura operari non potest: sed ex hoc sequitur, quod nihil operatur contra id, quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum, quod actus, qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum præexistentem: sicut medicinalia remedia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

De augmento habituum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de augmento habituum.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. Utrum habitus augeantur.

Secundo. Utrum augeantur per additionem.

Tertio. Utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS I.

281

Utrum habitus augeantur.

Inf. q. 66. art. 1. & 2. cor. & ver. quæst. 1. art. 11. & quæst. 5. art. 3. & 10. Eth. lect. 3.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in 5. Phys. (*text. 18. tom. 2.*) Sed habitus non sunt in genere quantitatis; sed in genere qualitatis: ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea. Habitus est perfectio quædam, ut dicitur in 7. Physic. *text. 17. & 18. tom. 2.*) Sed perfectio, cum importet finem, & terminum, non videtur posse accipere *magis*, & *minus*: ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea. In his, quæ recipiunt *magis*, & *minus*, contingit esse alterationem: alterari enim dicitur, quod de minus calido fit magis calidum: Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7. Physic. (*text. 15. & 17. tom. 2.*) ergo habitus augeri non possunt.

Sed

Sed Contra est, quod fides est quidam habitus, & tamen augetur: unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17. ergo habitus augetur.

Respondeo dicendum, quod augmentum, sicut & alia ad quantitatem pertinentia, à quantitibus corporalibus ad res spirituales, & intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitibus corporeis aliquid *magnum*, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde & in formis dicimus aliquid *magnum* ex hoc, quod est perfectum. Et quia *bonum* habet rationem perfecti propter hoc *in his, quæ non mole magni sunt, idem est esse majus, quod melius*, ut Augustinus dicit in sexto de Trinitate (*cap. 8. à princ. tom. 3.*) Perfectio autem formæ *dupliciter* potest considerari. *Uno modo* secundum ipsam formam: *Alio modo*, secundum quod subjectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse *parva*, vel *magna*; puta magna, vel parva sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur *magis*, & *minus*; puta magis, vel minus album, & sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc, quod forma habeat esse præter materiam, aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, & alia secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem, & remissionem habituum, & formarum fuerunt *quatuor* opiniones apud Philosophos, ut Simplicius narrat in comment. Prædicamentorum. (*cap. de qualit.*) *Plotinus* enim, & alii Platonici ponebant, ipsas qualitates, & habitus suscipere *magis & minus*, propter hoc quod materiales erant; & ex hoc habebant indeterminationem quandam propter materiæ infinitatem.

Alii vero in contrarium ponebant, quod ipsæ qualitates, & habitus secundum se non recipiebant *magis*, & *minus*: sed *qualia* dicuntur *magis*, & *minus*, secundum diversam participationem: puta quod iustitia non dicatur *magis*, & *minus*, sed iustum: & hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis. (*loc. cit.*) Tertia fuit opinio Stoicorum media inter has. Posuerunt enim, quod aliqui habitus secundum se recipiunt *magis*, & *minus*, sicut artes: quidam autem non, sicut virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium, quod qualitates, & formæ immateriales non recipiunt *magis*, & *minus*; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est, quod illud, secundum quod sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum, & stans, & quasi indivisibile. Quæcunque enim ad illud attingunt, sub specie continentur: quæcunque autem recedunt ab illo, vel in plus, vel in minus, pertinent ad aliam speciem, vel perfectiorem, vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in octavo Metaphysicorum, (*text. 10. tom. 3.*) quod *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio, vel diminutio variat speciem*. Si igitur aliqua forma, vel quæcunque res secundum seipsam, vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit: Et hujusmodi sunt calor, & albedo, & aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, & multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero, quæ recipiunt speciem ex aliquo, ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus, vel in minus; & nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem: sicut motus secundum se est intensior, & remissior; & tamen remanet eadem species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate: nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet
dis-

dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse: unde potest variari dispositio in plus, vel minus; & tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in 10. Ethicorum, (*cap. 3. paulo post princ. tom. 5.*) quod sanitas ipsa recipit *magis*, & *minus*. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno, & eodem semper: sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones, vel commensurationes sanitatis se habent secundum *excedens*, & *excessum*: unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major, vel minor. Sic igitur patet, qualiter aliqua qualitas, vel forma possit secundum seipsam augeri, vel minui, & qualiter non.

Si vero consideremus qualitatem, vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates, & formæ recipere *magis*, & *minus*, & quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat (*loco supra citato*) ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere *magis*, & *minus*; quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione, & remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum *magis*, & *minus*. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma & figura etiam consequuntur quantitatem, inde est, quod neque etiam in istis dicitur aliquid secundum *magis*, aut *minus*. Unde Philosophus dicit in 7. Physicor. (*text. 15. tom. 2.*) quod *cum aliquid accipit formam, & figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri*. Aliæ vero qualitates, quæ sunt magis distantes à substantia, & conjunguntur passionibus, & actionibus, recipiunt *magis*, & *minus* secundum participationem subjecti.

Potest autem & magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est (*hic supra*) id, à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum, & stans in indivisibili. † *al. & stans, & indivisibile.* †

*Duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participetur secundum magis, & minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam: & inde est, quod nulla forma substantialis participatur secundum magis, & minus. Et propter hoc Philosophus dicit in 8. Metaphysicor. (text. 10. tom. 3.) quod sicut numerus non habet magis, neque minus; sic neque substantia, quæ est secundum speciem, idest quantum ad participationem formæ specificæ; sed si quidem cum materia, idest secundum materiales dispositiones, invenitur magis, & minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet, quod si aliquid participet formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis, & minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur; ut bicubitum, & tricubitum: & de relationibus; ut duplum, & triplum, & de figuris; ut trigonum, & tetragonum. Et hanc rationem ponit Aristot. in Prædicam. (cap. de qualit. tom. 1.) ubi assignans rationem, quare figuræ non recipiunt magis, & minus, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni rationem, & circuli, & similiter trigona, vel circuli sunt*; quia indivisibilitas est de ipsa eorum ratione: unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quod indivisibiliter participent.*

Sic igitur patet, quod cum habitus, & dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in 7. Physic. (text. 17. tom. 2.) dupliciter potest intensio, & remissio in habitibus, & dispositionibus considerari. *Uno modo secundum se*; prout dicitur major, vel minor sanitas, vel major, vel minor scientia, quæ ad plura, vel pauciora se extendit. *Alio modo secundum participationem subjecti*; prout scilicet æqualis scientia, vel sanitas magis recipitur in uno, quam in alio, secundum diversam aptitudinem, vel ex natura, vel ex consuetudine. Non enim ha-

habitus, & dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur. (q. 66. art. 1. & 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum; ita etiam & nomen augmenti, cujus terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum, quod habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio, quæ sit terminus sui objecti: puta dans ei esse specificum: Neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum, unde nihil prohibet, quin recipiant *magis*, & *minus*.

Ad tertium dicendum, quod alteratio primo quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus vero primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum *calidum*, & *frigidum*, sequitur animal alterari secundum *sanum*, & *ægrum*. Et similiter, facta alteratione secundum passiones appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam, & virtutes, ut dicitur in 7. *Physic.* (*text. 10. tom. 2.*)



Utrum habitus augeatur per additionem.

Inf. q. 66. art. 1. & 2. cor. Et ver. q. 1. art. 11. & q. 5. art. 3. & 10. Eth. lect. 6.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod augmentum habituum fiat per additionem: Nomen enim augmenti, ut dictum est, (*art. præc.*) à quantitibus corporalibus transfertur ad formas: Sed in quantitibus corporalibus non fit augmentum sine additione: unde in primo de Generatione (*text. 31. tom. 2.*) dicitur, quod *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum*. Ergo & in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea. Habitus non augetur nisi aliquo agente: Sed omne agens aliquid facit in subiecto patiente: sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea. Sicut id, quod non est album, est in potentia ad album; ita id, quod est minus album, est in potentia ad magis album: Sed id, quod non est album, non fit album, nisi per adventum albedinis. Ergo id, quod est minus album, non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed Contra est, quod Philos. dicit in 4. Physic. (*text. 84. tom. 2.*) *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido, quod non esset calidum, quando erat minus calidum*. Ergo pari ratione nec in aliis formis, quæ augentur, est aliqua additio.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra, (*art. præc.*) quod augmentum, & diminutio in formis, quæ intenduntur, & remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed

sed ex diversa participatione subjecti. Et ideo *hujusmodi augmentum habituum, & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam: sed fit per hoc, quod subjectum magis, vel minus perfecte participat unam & eandem formam*: Et sicut per agens, quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ut probatur 7. *Metaphys. (ex text. 32. tom. 3.)* ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquam perfectius participans formam, non tanquam formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse, nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est, (*art. præc.*) quod talis additio, vel subtractio speciem variaret; sicut variatur species coloris, quando de pallido fit album. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse, nisi *vel* quia aliqua pars subjecti recipit formam, quam prius non habebat; ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget: *vel* quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam; sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo: sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album, vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, (*art. præc.*) *in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem*. Augetur enim motus per hoc, quod ei aliquid additur, vel secundum tempus, in quo est, vel secundum viam, per quam est: & tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensiorem secundum participationem subjecti; in quantum scilicet idem motus potest magis, vel minus expedite, aut prompte fieri.

Similiter etiam & *scientia potest augevi secundum seipsam per additionem*: sicut cum aliquis plures conclusiones Geometriæ addiscit, augetur in eo habi-

tus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem; prout scilicet expeditius, & clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem: quia non dicitur animal sanum simpliciter, aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicitur. (q. 66. art. 1.)

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in magnitudine corporali contingit *dupliciter* augmentum: *Uno modo* per additionem subjecti ad subjectum; sicut est in augmento viventium. *Alio modo* per solam intensionem absque omni additione; sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in 4. Physicorum. (text. 63. tom. 2.)

Ad secundum dicendum, quod causa agens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam: sed facit, quod subjectum perfectius participet formam præexistentem, aut quod amplius se extendat.

Ad tertium dicendum, quod id, quod nondum est album, est in potentia ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam: & ideo agens causat novam formam in subjecto: Sed id, quod est minus calidum, aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentia ad perfectum participationis modum: & hoc consequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III.

Utrum quilibet actus augeat habitum.

4. d. 12. q. 2. art. 1. q. 1. ad. 1.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus: Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est. (*quæst. 51. art. 2.*) ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea. *De similibus idem est iudicium*: Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) ergo, si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus auget ipsum.

3. Præterea. *Simile augetur suo simili*: Sed quilibet actus est similis habitui, à quo procedit: ergo quilibet actus auget habitum.

Sed Contra. *Idem non est contrariorum causa*. Sed, sicut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 2. circ. med. tom. 5.*) *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*: utpote cum negligenter fiunt: ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum, quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in secundo Ethicorum. (*cap. 1. & 2. tom. 5.*) Similitudo autem, & dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem, vel diversam, sed etiam secundum eundem, vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo. Nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5. Phisicor. (*text. 52. tom. 2.*) Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, (*q. 49. art. 3. & q. 50. art. 5.*) sicut contingit, quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium: ita etiam potest contingere, quod utitur habitu secundum ac-

tum

tum non respondentem proportionaliter intensiori habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensiori habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal; sicut nec quilibet gutta cavat lapidem: sed multiplicato alimento tandem fit augmentum: Ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intensiore habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LIII.

De corruptione, & diminutione Habituum, in tres articulos divisa.

DEinde considerandum est de diminutione, & corruptione Habituum.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. Utrum habitus corrumpi possit.

Secundo. Utrum possit diminui.

Tertio. De modo corruptionis, & diminutionis.

ARTICULUS I.

284

Utrum Habitus corrumpi possit.

I. q. 89. art. 5. corp.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest, sicut natura quædam: unde operationes secundum habitum sunt delectabiles: Sed natura non corrumpitur.

manente eo, cujus est natura: ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea. Omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est à contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente sanitate: Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti; quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam, & non corrumpitur, ut dicitur in primo de anima: (*text. 65. tom. 2.*) Et similiter etiam non potest corrumpi à contrario: nam species intelligibiles non sunt adinvicem contrariæ, ut dicitur in 7. Metaphys. (*forte ex text. 52. tom. 2.*) ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea. Omnis corruptio est per aliquem motum: Sed habitus scientiæ, qui est in anima, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ: quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis: Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore: Unde ponitur, quod nec per senium, nec per mortem corrumpitur habitus: ergo scientia corrumpi non potest, & per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in anima rationali: Et sicut Philosophus dicit in primo Ethic. (*cap. 10. in med. tom. 5.*) *Virtutes sunt permanentiores disciplinis.*

Sed Contra est, quod Philosophus dicit in libro de longitudine, & brevitate vitæ, (*cap. 2. tom. 2.*) quod *scientiæ corruptio est oblivio, & deceptio.* Pecando etiam aliquis habitum virtutis amittit. Et ex contrariis actibus virtutes generantur, & corrumpuntur, ut dicitur in 2. Ethic. (*cap. 2. non multum à princ. tom. 5.*)

Respondeo dicendum, quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. *Si igitur fuerit aliquis habitus, cujus subjectum est corruptibile, & cujus causa habet contrarium, utroque modo*

corrumpi poterit: sicut patet de habitibus corporallibus, scilicet sanitate, & ægritudine. Illi vero habitus, quorum subiectum est incorruptibile, non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam, qui etsi principaliter sint in subiecto incorruptibili, secundo tamen sunt in subiecto corruptibili: sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundo autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est. (*q. 50. art. 3. ad 2.*) Et ideo ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solum ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum, si possunt huiusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus, qui habeat aliquod contrarium, vel ex parte sua, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi: Si vero non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem, quod species intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium: Neque iterum intellectui agentis, qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde, si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis & per se, & per accidens: Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium, quam practiorum, qui nulla oblivione, vel deceptione corrumpi possunt; sicut Philosophus dicit in 6. Ethic. (*cap. 5. in fin. tom. 5.*) de prudentia, quod non perditur per oblivionem.

Aliquis vero habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia: Cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse. Uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi, quæ est, *Bonum est bonum*; contraria est ea, quæ est, *Bonum non est bonum*, secundum Philosophum 2. Periherm. (*cap. ult. à med. tom. 1.*) Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico, vel

vel demonstrativo. Sic igitur patet, quod *per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis, aut etiam scientiæ.* Unde Philosophus dicit, quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est. (*in argument. sed con.*) Virtutum vero quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsa ratione, ut dicitur in 6. Ethicor. (*cap. 1. tom. 5.*) de quibus est eadem ratio, quæ est de scientia, vel opinione.

Quædam vero sunt in parte animæ appetitiva, quæ sunt virtutes morales: Et eadem ratio est de vitiis oppositis: *Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc, quod ratio nata est appetitivam partem movere.* Unde *per iudicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis, vel vitii.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicitur in 7. Ethic. (*cap. 10. non longe à fin. tom. 5.*) *habitus similitudinem habet naturæ; deficit tamen ab ipsa.* Et ideo cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsa, habitus difficile removetur.

Ad secundum dicendum, quod etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium; enuntiacionibus tamen, & processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est. (*In corpore articuli*)

Ad tertium dicendum, quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solum quantum ad impedimentum actus; in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus. Et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis: Tamen quod dicitur, *virtutes esse permanentiores disciplinis*, intelligendum est non ex parte subjecti, vel causæ, sed ex parte actus: nam virtutum usus est continuus per totam vitam; non autem usus disciplinarum.

Utrum Habitus possit diminui.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas, & forma simplex: Simplex autem aut totum habetur, aut totum amittitur: ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea. Omne, quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se, vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur, & remittitur; alioquin sequeretur, quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis*, & *minus*. Si vero secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accidat habitui proprium, quod non sit commune ei, & subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in 1. de anima. (*text. 13. tom. 2.*) Sequitur ergo, quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea. Ratio, & natura habitus, sicut & cujuslibet accidentis, consistit in concrectione ad subjectum: unde & quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur, neque remittitur, neque etiam secundum concrectionem sui ad subjectum diminui poterit: Et ita nullo modo diminuetur.

Sed Contra est, quod *contraria nata sunt fieri circa idem*. Augmentum autem, & diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum, quod *habitus dupliciter diminuantur*, sicut & augentur, ut ex supradictis patet. (*q. 52. art. 2.*)

Et sicut ex eadem causa augentur, ex qua generantur; ita ex eadem causa diminuantur, ex qua corrumpuntur. Nam diminutio habitus est quædam via ad cor-

corruptionem; sicut è converso generatio habitus est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus secundum se consideratus est forma simplex: Et secundum hoc non accidit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiae ipsius participantis, quæ sc. diversimode potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura, vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitus nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiae habitus non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad tertium dicendum, quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam à subjecto secundum suam rationem. Aliter tamen, & aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad subjectum, quæ incipit ab accidente, & terminatur ad subjectum: nam albedo dicitur, quæ aliquid est album. Et ideo in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia: dicimus enim, quod *simitas est curvitas nasi*. Sed in concretis incipit habitudo à subjecto, & terminatur ad accidens. Dicitur enim album, quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum, tanquam genus, quod est prima pars definitionis. Dicimus enim, quod, *simum est nasus curvus*. Sic igitur id, quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsa ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto: Et hujusmodi est intensio, & remissio in quibusdam accidentibus: Unde albedo non dicitur *magis*, & *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus, & aliis qualitatibus: nisi quod quidam habitus augmentur, vel diminuntur per quandam additionem, ut ex supra dictis patet. (quest. 52. art. 2.)

*Utrum habitus corrumpatur, vel diminuatur per
solam cessationem ab opere.*

2. 2. quæst. 24. art. 10. & 1. d. 17. quæst. 2.
art. 5. corp.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non corrumpatur, aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt, quam passibiles qualitates, ut ex supradictis apparet: (q. 49. art. 2. ad. 3.) Sed passibiles qualitates non corrumpuntur, neque diminuuntur per cessationem ab actu: non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat; ergo neque habitus diminuuntur, neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea. Corruptio, & diminutio sunt quædam mutationes: Sed nihil mutatur absque aliqua causa movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio, vel corruptio habitus.

3. Præterea. Habitus scientiæ, & virtutis sunt in anima intellectiva, quæ est supra tempus: Ea vero, quæ sunt supra tempus, non corrumpuntur, neque diminuuntur per temporis diuturnitatem: ergo neque huiusmodi habitus corrumpuntur, vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed Contra est, quod Philosophus in lib. de longitudine, & brevitæ vitæ (cap. 2. tom. 2.) dicit, quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio*: Et etiam in octavo Ethic. (cap. 5. primum à princ. tom. 5.) dicitur, quod *multas amicitias inapellatio dissolvit*: Et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur, vel tolluntur.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicitur in 8. Physic. (*text. 27. tom. 2.*) aliquid potest esse movens *dupliciter. Uno modo per se; quod sic movet secundum rationem propriæ formæ; sicut ignis calefacit. Alio modo per accidens; sicut id, quod removet prohibens.*

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem, vel diminutionem habituum; in quantum scilicet removetur actus, qui prohibebat causas corrumpentes, vel diminuentes habitum. Dicitur enim, (*art. præc.*) quod habitus per se corrumpuntur, vel diminuuntur ex contrario agente. Unde *quorumcumque habituum contraria subcrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, hujusmodi habitus diminuuntur, vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu.*

Ut patet etiam in scientia, & virtute. Manifestum est enim, quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus, & passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones, vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones, & operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitus sensitivi, & inferiorum, quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus, vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad recte judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitus, insurgunt imaginationes extraneæ, & quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitus quodammodo succidantur, vel comprimantur, redditur homo minus aptus ad recte judicandum; & quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur, vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumpetur, si per hoc

hoc

hoc increaseret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum, quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem, vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est. (*in cor. art.*)

Ad tertium dicendum, quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus; sed pars sensitiva subjacet tempori; & ideo per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, & etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philosoph. dicit in 4. Phisic. (*text. 117. tom. 2.*) quod *tempus est causa oblivionis.*

QUÆSTIO LIV.

De Distinctione habituum, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de distinctione Habituum.

Et circa hoc quævuntur quatuor.

Primo. Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

Secundo. Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Tertio. Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

Quarto. Utrum unus habitus ex multis habitibus constituitur.

Utrum multi habitus possint esse in una potentia.

2. 2. q. 67. art. 5. cor. & 3. d. 33. q. 1. art. 1. q. 3. corp.
 & d. 35. q. 2. art. 3. q. 2. ad 3. & ver. q. 15.
 art. 2. ad 11. & ver. q. 1. art. 12. ad 4.

AD Primum sic proceditur. Videtur, quod non possint esse multi habitus in una potentia. Eorum enim, quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur & aliud: Sed secundum idem potentiæ, & habitus distinguuntur, sc. secundum actus, & objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in una potentia.

2. Præterea. Potentia est virtus quædam simplex. Sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis: ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum: ergo in una potentia non possunt esse multi habitus.

3. Præterea. Sicut corpus formatur per figuram; ita potentia formatur per habitum: Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris: ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in una potentia.

Sed Contra est, quod intellectus est una potentia, in qua tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, (q. 49. art. 4.) habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentia existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem, vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus, qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est, quod possunt plures esse in uno subjecto: eo quod unius subjecti possunt diversimode partes accipi, secundum quarum dispositionem

habitus dicuntur: Sicut si accipiantur humani corporis partes *humores*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus, vel dispositio sanitatis: si vero accipiantur partes similes, ut nervi, & ossa, & carnes, earum dispositio in ordine ad naturam est fortitudo, aut macies: Si vero accipiantur membra, ut manus, & pes, & hujusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus, vel dispositiones in eodem.

Si vero loquamur de habitibus, qui sunt dispositiones ad opera, qui proprie pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiae esse habitus plures. Cujus ratio est, quia subjectum habitus est potentia passiva, ut supra dictum est. (q. 51. art. 2.) Potentia enim activa tantum non est alicujus habitus subjectum, ut ex supradictis patet: (*ibid.*) Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam: eo quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens; ita etiam potentia passiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam; ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum, vel perfectionum secundum speciem. Habitus autem sunt quaedam qualitates, aut formæ inhærentes potentiae, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus secundum speciem: unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut & plures actus speciei differentes.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam; diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 5. Metaph. (*text. 33. tom. 3.*) ea enim sunt diversa genere, quorum est materia diversa: ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosoph. dicit in 6. Eth. (*cap. 1. à med. tom. 5.*) quod *ad ea, que sunt genere altera: sunt etiam animæ particule aliæ.* Diversitas vero objectorum secundum speciem facit
di-

diversitatem actuum secundum speciem, & per consequens habituum. Quæcunque autem sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa: sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, & diversi habitus. Non autem oportet, quod diversi habitus sint diversarum potentiarum; sed possunt esse plures unius: Et sicut sunt genera generum, & species specierum; ita etiam contingit esse diversas species habituum, & potentiarum.

Ad secundum dicendum, quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam: est tamen multiplex virtute; secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit. Et ideo nihil prohibet, in una potentia esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum, quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possent esse unius potentiæ simul plures actus, nisi forte secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in alia: sicut *trigonum* in *tetragono*. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II.

Utrum habitus distinguantur secundum objecta.

Inf. art. 3. cor. & q. 60. art. 1. cor. & q. 63. art. 4. cor. & 5. Eth. lect. 1. fin. & 2. de ani. lect. 16. fin.

AD Secundum sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia: Sed idem habitus scientiæ est contrariorum; sicut medicina *sani*, & *ægri*. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguantur.

2. Præterea. Diversæ scientiæ sunt diversi habi-

tus: Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias: sicut terram esse rotundam demonstrat Naturalis, & Astrologus, ut dicitur in 2. Physicorum: (*text. 17. tom. 2.*) ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea. Eiusdem actus est idem objectum: Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si vero sit propter debitum solvendum, pertinet ad justitiam: ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed Contra. Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est. (*q. 1. art. 3. & q. 18. art. 2.*) Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus: ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Respondeo dicendum, quod habitus & est forma quædam, & est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi, aut secundum communem modum, quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ adinvicem secundum diversa principia activa; eo quod *omne agens facit simile secundum speciem*. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem, quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum, ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam, & operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur. Uno quidem modo secundum principia activæ talium dispositionum. Alio vero modo secundum naturam. Tertio vero modo secundum objecta specie differentia: ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in distinctione potentiarum, vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie, vel etiam genere. Quamvis autem

tem contraria specie differant diversitate rerum; tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque; quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo, in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum, quod terram esse rotundam per aliud medium demonstrat Naturalis, & per aliud Astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica; sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi. Naturalis vero hoc demonstrat per medium naturale; sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *sylogismus faciens scire*, ut dicitur in 1. Poster. (*tex. 5. tom. 1.*) dependet ex medio. Et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in secundo Physicorum, (*tex. 89. tom. 2.*) & in septimo Ethicorum, (*cap. 8. à med. tom. 5.*) *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis.* Et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut & diversitas activorum principiorum. Sunt etiam ipsi fines objecta actuum interiorum, qui maxime pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet. (*q. 19. art. 1. & 2.*)

ARTICULUS III.

Utrum habitus distinguantur secundum bonum, & malum.

AD Tertium sic proceditur. Videtur, quod habitus non distinguantur secundum bonum, & malum. Bonum enim, & malum sunt contraria: Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est: (*art. 2. huj. q. arg. 1.*) ergo habitus non distinguuntur secundum bonum, & malum.

2. Præterea. Bonum convertitur cum ente: & sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut dif-

ferentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in quarto Topic. (*elicitur ex cap. ult. loc. 66. tom. 1.*) similiter etiam *malum*, cum sit privatio, & non ens, non potes esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum *bonum*, & *malum* possunt habitus specie distingui.

3. Præterea. Circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos; sicut circa concupiscentias intemperantiam, & insensibilitatem: & similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam, & virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum in septimo Ethicorum. (*cap. 1. tom. 5.*) Non ergo distinguuntur habitus secundum *bonum*, & *malum*.

Sed Contra est, quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio: Sed contraria sunt diversa secundum speciem: ergo habitus differunt specie secundum differentiam *boni*, & *mali*.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, (*ar. præc.*) habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta, & principia activa, sed etiam in ordine ad naturam. Quod quidem contingit *dupliciter*. *Uno modo*, secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum inconvenientiam ab ipsa. Et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus, & malus. Nam habitus bonus dicitur, qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis: habitus autem malus dicitur, qui disponit ad actum non convenientem naturæ: Sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eo quod sunt secundum rationem: actus vero vitiorum, cum sint contra rationem, à natura humana discordant. Et sic manifestum est, quod *secundum differentiam boni, & mali habitus specie distinguuntur*.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur ex eo, quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori; alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divina virtute, vel
he-

heroica, quæ disponit ad actum convenientem cui-
dam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod contrariorum
potest esse unus habitus, secundum quod contraria
conveniunt in una ratione. Nunquam tamen contin-
git, quod habitus contrarii sint unius speciei. Con-
trarietas enim habituum est secundum contrarias ra-
tiones. Et ita secundum *bonum*, & *malum* habitus
distinguuntur; scilicet in quantum unus habitus est
bonus, & alius malus; non autem ex hoc, quod unus
est boni, & alius est mali.

Ad secundum dicendum, quod *bonum* commune
omni enti non est differentia constituens speciem ali-
cujus habitus, sed quoddam bonum determinatum,
quod est secundum convenientiam ad determinatam
naturam, scilicet humanam. Similiter etiam *malum*,
quod est differentia constitutiva habitus, non est pri-
vatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans
determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod plures habitus boni
circa idem specie distinguuntur secundum convenien-
tiam ad diversas naturas, ut dictum est. (*in corp. ar.*)
Plures vero habitus mali distinguuntur circa idem
agendum secundum diversas repugnantias ad id, quod
est secundum naturam: sicut uni virtuti contrarian-
tur diversa vitia circa eandem materiam.

ARTICULUS IV.

Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.

Sup. q. 23. art. 2. ad 1.

AD Quartum sic proceditur. Videtur, quod unus
habitibus ex pluribus habitibus constituatur. Il-
lud enim, cujus generatio non simul perficitur, sed
successive, videtur constitui ex pluribus partibus: Sed
generatio habitus non est simul, sed successive ex
pluribus actibus, ut supra habitum est: (*q. 51. ar. 3.*)
ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præ-

2. Præterea, Ex partibus constituitur totum: Sed uni habitui assignantur multæ partes: sicut Tullius ponit (*lib. 2. de Invent. aliquant. ante fin*) multas partes fortitudinis, & temperantiæ, & aliarum virtutum: ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, De una sola conclusione potest scientia haberi actu, & habitu: Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad Geometriam, vel Arithmeticam: ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed Contra. Habitus, cum sit qualitas quædam, est forma simplex: Sed nullum simplex constituitur ex pluribus: ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum, quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiæ: Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, idest in generali quædam ratione objecti: ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habet ordinem ad aliquod unum; puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet. (*art. 2. huj. q.*) Si igitur consideremus habitum secundum ea, ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quandam multipliciter: Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est, quod *habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat.*

Non enim unus habitus se extendit ad multa, nisi in ordine ad unum; ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc; quod pars ejus generetur post partem; sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam, & difficile mobilem; & ex eo quod primo imperfecte incipit esse in subjecto, & paulatim perficitur: sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad

Ad secundum dicendum, quod partes, quæ singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituatur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit. (q. 57. art. 6. ad 4. & 2. 2. q. 48.)

Ad tertium dicendum, quod ille, qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfecte; cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones, & demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt; & una derivatur ex alia.

*Primi Tomi Primæ Secundæ Partis
Summæ Theologicæ*

S. THOMÆ AQUINATIS.

F I N I S.



