

OPERA OMNIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus
Bonis Auris, MCMXCVIII

|*Q_ DISPUTATAE
QUAESTIONES DISPUTATAE

|*DE_ VIRTUTIBUS

|q1 Quaestio 1

Prologus

PR1

Et primo enim quaeritur, utrum virtutes sint habitus.

PR2

Secundo utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.

PR3

Tertio utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum.

PR4

Quarto utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

PR5

Quinto utrum voluntas sit subiectum virtutis.

PR6

Sexto utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

PR7

Septimo utrum in intellectu speculativo sit virtus.

PR8

Octavo utrum virtutes insint nobis a natura.

PR9

Nono utrum virtutes acquirantur ex actibus.

PR10

Decimo utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione.

PR11

Undecimo utrum virtus infusa augeatur.

PR12

Duodecimo de distinctione virtutum.

PR13

Decimotertio utrum virtus sit in medio.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum virtutes sint habitus.

TTB

Et videtur quod non, sed magis actus.

AG1

Augustinus enim dicit in Lib. Retract., quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus.

Ergo virtus est actus.

AG2

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

AG3

Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similis, tanto est melius. Sed maxime Deo simulamur secundum quod sumus in actu, quia est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in libro de libero arbitrio.

Ergo virtutes sunt actus.

AG4

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

AG5

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

AG6

Praeterea, Philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum de potentia: ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

AG7

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

AG8

Praeterea, Philosophus dicit in VII physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus; dispositio autem est eiusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De moribus ecclesiae, quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX de Civit. Dei, est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio.

Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

AG10

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

Ergo virtus non est habitus.

AG11

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

Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

AG12

Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo.

Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur, oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

AG13

Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi.

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

AG14

Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior.

Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

AG15

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

SC1

Sed contra. Virtus, secundum Augustinum, est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in II ethic., quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

SC3

Praeterea, virtutes sunt in dormientibus; quia non amittuntur nisi per peccatum mortale.

Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum. Virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I caeli et mundi, quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I caeli et mundi, sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem.

Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus eius reddit bonum, ut dicitur in II ethic.; et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII metaph..

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

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

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

Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in III ethic. dicitur, quod sensus nullius actus est principium: et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subiecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis.

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

Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus.

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

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

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

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

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

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter.

Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi iuste acquirat mercedem.

Alio modo improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit.

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

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato.

Unde etiam Philosophus in I ethic.

Dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

RA5

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

RA6

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

RA7

Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

RA8

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

RA9

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

RA10

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

RA11

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

RA12

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

RA13

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

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

RA15

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

¶2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit sit conveniens.

TTB

Scilicet: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.

Et videtur quod sit inconveniens.

AG1

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

AG2

Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicuius.

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

AG3

Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem.

Ergo nec in definitione virtutis debet poni bona, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

AG4

Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens.

Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: virtus est bona qualitas mentis etc..

AG5

Praeterea, malum et bonum sunt opposita.

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

AG6

Praeterea, bonum est in plus quam qualitas.

Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia; ergo non debet poni in definitione virtutis bonum, sicut differentia qualitatis vel virtutis.

AG7

Praeterea, ex duobus actibus nihil fit.

Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas.

AG8

Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata.

Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: virtus est bona qualitas.

AG9

Praeterea, nulla differentia praedicatur in abstracto de specie unde dicit Avicenna, quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: virtus est bona qualitas.

AG10

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

AG11

Praeterea, mens ad intellectum pertinet.

Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit bona qualitas mentis.

AG12

Praeterea, secundum Augustinum, mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis bona qualitas mentis.

AG13

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

AG14

Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis.

Sed rectitudo est proprium iustitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur bona qualitas mentis, qua recte vivitur.

AG15

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

AG16

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

AG17

Praeterea, Augustinus in libro de lib.

Arbit. Dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur qua nullus male utitur.

AG18

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

AG19

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

AG20

Praeterea, Augustinus dicit: qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Ergo etc..

AG21

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

CO

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

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

Ad perfectionem autem actus duo requiruntur.

Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus est perfectio potentiae.

Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in VI ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, qua recte vivitur: secundum, in hoc quod dicitur, qua nemo male utitur.

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

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

RA1

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

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

RA6

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

RA7

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

RA8

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

¶3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum potentia animae possit esse virtutis subiectum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia secundum Augustinum, virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae sed secundum essentiam.

Ergo potentia animae non est virtutis subiectum.

AG2

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

AG3

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

Ergo potentia animae non potest esse virtutis

AG4

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

AG5

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

AG6

Praeterea, anima subiectum est potentiae.

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

AG7

Praeterea, in Lib. I poster.

Dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subiectum virtutis.

SC1

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

SC2

Praeterea, Philosophus dicit in I ethic., quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subiecta virtutum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad

actum; nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subiecta sunt principia per se accidentis.

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

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

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

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod vivere in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam.

Nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum.

Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subiectum.

RA5

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

RA6

Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

RA7

Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra dictum est.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cuius partes sunt irascibilis et concupiscibilis.

Ergo irascibilis et concupiscibilis subiectum virtutis esse non possunt.

AG2

Praeterea, eiusdem potentiae sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in Lib. Ethic., quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

AG3

Praeterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui; unde Augustinus probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam iustitia est perpetua et immortalis, ut dicitur sapient. I, V. 15; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

AG4

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

AG5

Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subiectum virtutis, in quantum participant aliquo modo, ratione.

Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, in quantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec in quantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subiectum.

AG6

Praeterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiae apprehensivae et sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

AG7

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

AG8

Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. Sed contra, homo est id quod est in quantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subiicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subiicerentur inferiores vires animae rationi si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

AG9

Praeterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur. Perfectio enim iustitiae in hoc consistit quod in Psal. XXXIII, V. 15, dicitur: declina a malo, et fac bonum.

Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in Lib. De spiritu et anima.

Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

AG10

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

AG11

Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III de anima.

Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia ut dicitur in III ethic., sensus nullius actus Dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

AG12

Praeterea, proprium subiectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quae sunt nobis et brutis communes.

Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

AG13

Praeterea, Rom. VII, dicit Glossa: bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.

Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cuius est concupiscentia. Sed in eodem, sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

SC1

Sed contra. Est quod Philosophus, dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium.

Partes autem irrationabiles, id est sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

SC2

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

SC3

Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis.

Cum igitur huiusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant.

Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili et fortitudinem in irascibili; sed in hoc est differentia.

Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subiectum virtutis; non tamen illae quae sunt in inferiori parte ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum in III ethic., oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet.

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

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

Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter.

Nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede.

Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in politica sua, quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut Dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio Domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis.

In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis eius dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur.

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

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

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

RA1

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

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

Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis.

Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod, sicut iam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione.

Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed in quantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur: in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et eius operatio est absque corporis communione.

Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adiungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur et quod obediunt rationi. Et sic in eis est virtus, id est in quantum elevatae sunt a materia, et rationi obediunt.

RA5

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

RA6

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

RA7

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

RA8

Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus. Et ideo ex conditione humanae naturae sibi relictas provenit ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex coniunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

RA9

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

RA10

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

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agant: tamen in homine secundum quod participant aliquo modo rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in politicis dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum;

quia huiusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed despoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

RA12

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

RA13

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

la5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum voluntas sit subiectum virtutis.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Maior enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis.

Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subiecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

AG2

Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad eius rectitudinem.

Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III ethic.: qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

AG3

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

AG4

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

AG5

Praeterea, Philosophus in IV ethic. Dicit, quod amor sive amicitia est ex passione.

Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est actus voluntatis.

Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII ethic.; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

AG6

Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat apostolus, I ad Cor. XIII.

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

AG7

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

AG8

Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de s. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem.

Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subiecto.

AG9

Praeterea, secundum Augustinum, voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

AG10

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

AG11

Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis.

Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subiecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

SC1

Sed contra. Omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I ethic.. Virtus autem moralis est sicut in subiecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subiecto id quod est rationale per essentiam.

Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subiectum virtutis esse possit.

SC2

Praeterea, ad eundem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subiectum; quia ostensum est, quod in irascibili et concupiscibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas, oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subiectum virtutis.

CO

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

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

Cum autem uniuscuiusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem.

Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui.

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

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

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

RA1

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

RA2

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum obiectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra dictum est.

Tamen circa hoc aliquis peccat, in quantum iudicium rationis intercipitur passione.

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad huiusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione iam dicta.

RA5

Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem.

Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligit sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus.

RA6

Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus coniungens voluntatem Deo est caritas.

RA8

Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum Moralium, per quos remouentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus.

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

Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor iuventutem, ut dicitur in X ethic.: et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis repromittitur.

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

RA9

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

RA10

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

RA11

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

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae.

Iustitia vero inter morales continetur; voluntas enim sicut et alii appetitus, ratione participat, in quantum dirigitur a ratione. Licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

RC2

Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subiecto.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

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

AG2

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

AG3

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

AG4

Praeterea, virtus secundum tullium, agit in modum naturae.

Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II physic., ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito.

Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

AG5

Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis obiectorum diversificat habitus.

Cum igitur virtutis obiectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

AG6

Praeterea, virtus, secundum Philosophum in II ethic., est habitus voluntarius.

Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subiectum virtutis.

SC1

Sed contra. Est quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen eius subiectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subiectum virtutis.

SC2

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

SC3

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus.

Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

CO

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

Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse obiectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et iudicium naturale in VI cognitiva, sicut accidit in brutis.

Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens. Unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale iudicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente.

Et ex hoc naturali iudicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et quod omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare.

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

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

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

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

Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde Philosophus dicit quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem

rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales in quantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

RA1

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

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

RA2

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

RA3

Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod iudicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem: et hoc non excusat peccatum, sed constituit.

Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel dimittit peccatum.

RA4

Ad quartum dicendum, quod verbum tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid huiusmodi.

Sed nisi rationis iudicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit Philosophus exemplum de caeco, in VI ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

RA5

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

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

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

RA6

Ad sextum dicendum, quod Philosophus in II ethic., definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI ethic.. Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in II ethic..

¶ Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum in intellectu speculativo sit virtus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quae opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III de anima.

Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

AG2

Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in II ethic..

Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

AG3

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

Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

AG4

Praeterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis.

Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid: non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I metaph..

Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

AG5

Praeterea, actus virtutis est meritorius.

Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo scienti bonum, et non facienti peccatum est illi, ut dicit Iacobus, IV, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

SC1

Sed contra. Fides est in intellectu speculativo, cum sit eius obiectum veritas prima.

Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subiectum virtutis.

SC2

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

CO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aliquis vero habitus etiam determinationem obiecti a voluntate accipit, sicut est in fide.

Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

RA1

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

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

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

RA2

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

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

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

RA3

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actu consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

RA5

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

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum virtutes insint nobis a natura.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Damascenus, III Lib.: naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.

AG2

Praeterea, Matth., IV, 23, dicit Glossa: docet naturales iustitias: scilicet castitatem, iustitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.

AG3

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

AG4

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

AG5

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

AG6

Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse.

Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II de libero arbitrio.

Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super genes. Ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

AG7

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

AG8

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

AG9

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

AG10

Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum.

Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

AG11

Praeterea, virtus in medio consistit.

Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

AG12

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

AG13

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

AG14

Praeterea, naturale est cuius principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium huius motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine.

Ergo virtus est homini naturalis.

AG15

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

AG16

Praeterea, contraria sunt eiusdem generis.

Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap., XII, V. 10: erat enim naturalis malitia eius; et Ephes., II, 3, dicitur: eramus natura filii irae. Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

AG17

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

AG18

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

AG19

Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI ethic., quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et iob, XXXI, 18: ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.

Ergo virtutes sunt homini naturales.

AG20

Praeterea, natura non deficit in necessariis.

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

SC1

Sed contra. Naturalia per peccatum non amittuntur; unde dionysius dicit, quod data naturalia in Daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

SC2

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

SC3

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

SC4

Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur.

Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

CO

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

Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeesistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent.

Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam.

Tertia est via Aristotelis media, quae ponit, quod formae praeesistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale.

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

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

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

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

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

Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cuius lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione: et huiusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: omne totum est maius sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut: malum esse fugiendum, et huiusmodi. Haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiruntur; sive sit practica, sive sit speculativa.

Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem. Finis autem in operativis habet rationem principii naturalis.

Ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiruntur.

Manifestum autem est quod ipsa voluntas, in quantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa.

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

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

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

Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum.

Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subiectas.

Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili.

Haec tamen est consummatio: quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu.

Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis.

Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum quod est natura, ut patet in II phys.; eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum.

Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

RA1

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

RA2

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum et quintum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali.

Sed hoc non sufficit ad virtutem. Requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid huiusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ex natura habet homo aliquam malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

RA8

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

RA9

Ad nonum dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propincae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis.

Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis.

Sed ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinatur ad unam virtutem, inclinatur ad contrarium alterius virtutis: puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in

refrenando passiones irascibilis. Unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinatur ad actum alicuius virtutis, inclinatur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax est etiam naturaliter crudelis.

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

RA11

Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II ethic..

Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in Lib. De natura boni.

Unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

RA13

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

RA14

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

RA15

Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

RA16

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

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subiicibiles rationi, non tamen quod sint secundum habitum subiectae.

RA18

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

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est.

RA20

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

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum virtutes acquirantur ex actibus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit: omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono, ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.

Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet ephes.

Cap. II, 8: gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: nec quis gloriatur; Dei enim donum est. Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

AG3

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

AG4

Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII ethic..

Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim sapient.

Cap. VIII, 21: scio quod non possum esse continens, nisi Deus det. Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia.

Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus.

Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

AG6

Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas virtutis est praemium, ut Philosophus dicit in I ethic..

Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra apostolum, Rom. VI, 23: gratia Dei vita aeterna.

AG7

Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, Lib. De libero arbitrio, quia virtute nullus male utitur.

Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Iacob. I, 17: omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a patre luminum. Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

AG8

Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib.

De libero arbitrio, nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

AG9

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

AG10

Praeterea, acquisitio fit per receptionem.

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

AG11

Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II ethic.; similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

AG12

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

AG13

Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris: aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

AG14

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

AG15

Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in I caeli et mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

AG16

Praeterea, ut dicitur in II ethic., virtus est quae bonum reddit habentem.

Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

AG17

Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

AG18

Praeterea, omnia habent esse a sua forma.

Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes.

Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

AG19

Praeterea, secundum apostolum, II Cor. XII, 9, virtus in infirmitate perficitur.

Sed infirmitas magis est passio quam actio.

Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

AG20

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

AG21

Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X ethicorum.

Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III ethic..

Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis.

Ergo non est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

AG22

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

SC1

Sed contra. Dionysius dicit, quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

SC2

Praeterea, secundum Philosophum in II ethic., operationes sunt causae eius quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem.

Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

SC3

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

CO

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

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

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

Nam bonum hominis in quantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis: nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis.

Bonum autem hominis in quantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, III politic., quod non est eadem virtus hominis in quantum est bonus et hominis in quantum est bonus civis.

Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis ierusalem, cuius rector est Dominus, et cives Angeli et sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud apostoli, Ephes. II, 19: estis cives sanctorum, et domestici Dei, etc.. Ad hoc autem quod homo huius civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis in quantum est huius civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur.

Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis: quod sic patet.

Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicuius exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole.

Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subiectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum, ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur.

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

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

Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae: qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci. Et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt; quantumcumque enim lapis sursum feratur nunquam hoc assuescet, sed semper inclinatur ad motum Deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud, ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura.

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

Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in VI appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in VI appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est ratio.

Unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim Philosophus, II ethicorum, quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

RA1

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

RA2

Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus; quia unus actus potentiae neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato.

Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusus opponuntur.

RA6

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

RA7

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

RA8

Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare. Sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes: ita scilicet quod una pars eius sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars eius est movens, et alia mota, ut dicitur VIII phys.. Sic autem est in generatione virtutis ut ostensum est.

RA9

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

RA10

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

RA11

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

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

RA12

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

RA13

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

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtutis non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim eius est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis consequatur.

RA15

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

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitude. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis.

Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

RA17

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

RA18

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

RA19

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

RA20

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

RA21

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

RA22

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

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia in VII physic. Dicitur: unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem. Propria autem virtus uniuscuiusque est eius naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

AG2

Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium.

Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

AG3

Praeterea, semen agit in virtute eius a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa, Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae.

Ergo huiusmodi semina agunt in virtute Dei.

Cum igitur ex huiusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

AG4

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

AG5

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

AG6

Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur.

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

AG7

Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae.

Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent;

puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subiecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

AG8

Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur.

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

AG9

Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus.

Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo: aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem.

Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse eiusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiore.

AG10

Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum Moralium non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi in quantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro obiecto. Ergo ex hoc non consequitur speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

AG11

Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subiecto: dicit enim Augustinus, quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subiecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III ethic.. Ergo virtutes morales non sunt infusae.

AG12

Praeterea, contraria sunt unius rationis.

Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

AG13

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

AG14

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

AG15

Praeterea, dicit Philosophus II ethic., quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem.

Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea quae sunt virtutum Moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

AG16

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

AG17

Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur III ethic..

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

AG18

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

AG19

Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes.

Sed ex huiusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales.

Sed sicut dicitur II ethic., quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant.

Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt eiusdem speciei cum virtutibus infusis.

Sequitur igitur quod duae formae eiusdem speciei sunt simul in eodem subiecto.

Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

SC1

Sed contra. Lucae, XXIV, 49, dicitur: sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto.

SC2

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

SC3

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

CO

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

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

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

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

Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in ullo alio quietari potest, nisi in solo Deo.

Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit istud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est.

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

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

Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et Deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam

inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.

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

RA1

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

RA2

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

RA3

Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis.

Semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

RA4

Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae, non potest esse meritorius sine caritate.

Cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa.

Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actus ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis in quantum est civis.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, eius perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori. Et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

RA6

Unde etiam patet solutio ad sextum.

RA7

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

RA8

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

RA9

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

RA10

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

Sed licet actus intemperantiae accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus.

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

RA11

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

RA12

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

RA13

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

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

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit apostolus, Gal., V, 17, quod caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur.

Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur.

Et hoc habet ex causa sua: quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur.

Virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficient in minori parte; unde apostolus, Rom., VII, 5: cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur.

Non tamen hoc est contra rationem virtutis, quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut Philosophus dicit III ethic., quod forti sufficit sine tristitia operari.

RA16

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

Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

RA17

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

RA18

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

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeeexistens: quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

|a11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum virtus infusa augeatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

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

AG2

Praeterea, virtus est forma accidentalis.

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

AG3

Praeterea, quod augetur movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur.

Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

AG4

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

AG5

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

AG6

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

Ergo virtus infusa augeri non potest.

AG7

Praeterea, I de generatione dicitur, quod augmentum est praeeistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconueniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

AG8

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

AG9

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

AG10

Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur.

Scientia autem augetur per multiplicationem obiectorum, prout scilicet ad plura se extendit.

Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

AG11

Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, eius augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII physic., non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum.

Ergo non omnis virtus infusa augetur.

AG12

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

AG13

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

AG14

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

AG15

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

Ergo virtus non potest augeri.

AG16

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

AG17

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

AG18

Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei.

Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim VII physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur I Petr., II, V. 2: sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo, lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem. Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

SC2

Praeterea, Augustinus dicit, quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

CO

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

Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri sicut competit substantiis; et ideo non invenientes ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praeexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subiecti per formam, ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subiecti.

Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit: dum scilicet subiectum reducitur de potentia in actum.

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

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

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

Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel in quantum radicantur fortius in subiecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et magister sententiarum, aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur.

Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti.

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

Et ideo considerandum restat quomodo aliquae qualitates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt.

Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I perihier.; sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus.

Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X metaph.. Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem. Et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscuiusque rei est eius bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse maius quod melius.

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

Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo.

Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus.

Nam unitas addita constituit speciem: unde binarius aut trinaris non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitativis quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum.

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

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

Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi.

Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

RA1

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

RA2

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

RA3

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

RA4

Ad quartum dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea secundum magis et minus: non enim dicitur magis vel minus virtus; sed maior caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia.

Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subiecto, subiectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subiectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est in corp. Art..

RA7

Et per hoc patet solutio ad septimum.

RA8

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

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in Lib. Physic..

Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subiecto. Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quantitatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subiecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subiectum eius est quantum; unde augmentato subiecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed maior albedo, sicut et dicitur aliquid maius album: non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subiecto ratione cuius albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus.

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

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

Sed considerandum est, quod eiusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

RA11

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

RA12

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

RA13

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

RA14

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

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlacione quantum ad se, sed quantum ad suum obiectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde Philosophus dicit, VII phys., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum.

Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis, vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subiecti, in quantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel peius vel melius.

Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II ethic.; et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

RA17

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

RA18

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

¶a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum virtutes inter se distinguantur.

Quaeritur de distinctione virtutum.

TTB

Et videtur quod non recte virtutes distinguantur.

AG1

Moralia enim recipiunt speciem ex fine.

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

Ergo est una tantum virtus.

AG2

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

AG3

Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subiectum.

Subiectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animae.

AG4

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

AG5

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

AG6

Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinatur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut tullius dicit, habitus in modum naturae rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec Philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum obiectum esset felicitas.

Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cuius obiectum sit Deus, qui est ultimus finis.

AG7

Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis, propter quod, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, ut dicitur I Cor. XIII, V. 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

AG8

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

AG9

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

AG10

Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur: ut sapientia, potentia et huiusmodi.

Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae, quot sunt quae attribuuntur Deo.

AG11

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

AG12

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

AG13

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

AG14

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

AG15

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

AG16

Praeterea, id quod ponitur in definitione alicuius, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II ethic.: ratio enim agibilia est prudentia, ut dicitur VI ethic.. Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

AG17

Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva parte ordinati ad operandum artificialia.

Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

AG18

Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium.

Sed contra, Aristoteles dicit II ethic., quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

AG19

Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum obiectum.

Obiectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum.

Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

AG20

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

AG21

Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes obiecta, ita et habitus cognoscitivi.

Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia.

Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

AG22

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

AG23

Praeterea, ea quae differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se ad invicem: quia, ut Augustinus dicit, oportet quod iustitia sit fortis et temperata, et temperantia iusta et fortis, et sic de aliis.

Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

AG24

Praeterea, virtutes theologicae et cardinales, sunt principaliores quam morales.

Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

AG25

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

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

AG26

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

AG27

Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a tullio, partes istarum quatuor: scilicet prudentiae, iustitiae, fortitudinis, et temperantiae.

Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

SC

Sed contra, est quod I Cor. XIII, 13, dicitur: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec; et Sap. VIII, 7: sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam, et virtutem.

CO

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

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

Cum autem homo sit homo in quantum rationalis est; oportet hominis bonum esse eius quod est aliquo modo rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem.

Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, in quantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliquo modo rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis.

Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter, ipsum enim bonum est appetitivae partis obiectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum.

Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile.

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

Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae, propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI ethic..

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

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

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

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

Bonum enim hominis in passionibus est, ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis iudicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias.

Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa huiusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo.

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

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

Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum.

Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum. Et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus.

Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales et quodlibet genus sub se plures species habet.

RA1

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

RA2

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

RA3

Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subiectum, quod est anima, vel potentiae eius, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est.

RA4

Ad quartum dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquid obiectum potentiae et habitus. Nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in ethic..

Et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio obiecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

RA5

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut Philosophus dicit I ethic..

Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

RA6

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

RA7

Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, maioris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus dicit de proprietatibus animalium, et in II de cael. Et mund.: quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus. Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

RA8

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

RA9

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

RA10

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

RA11

Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro obiecto, sed ea quae offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur.

Timor etiam respicit pro obiecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas vel propriam parvitatem, ex cuius consideratione homo Deo reverenter se subiicit.

RA12

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

RA13

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

RA14

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

RA15

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

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia eius existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem. Nam

virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

RA17

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

RA18

Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam, quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem.

Similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae, sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda.

Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

RA20

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

RA21

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

RA22

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

RA23

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

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

Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III ethic.; persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis, et ideo virtus quae est circa hanc materiam, nomen sibi fortitudinis vindicat.

Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quae est circa hanc materiam, temperantia nominatur.

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

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

De prudentia vero manifestum est quod quodammodo est generalis, in quantum habet pro materia omnia moralia, et in quantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art.

Ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmanur sicut Ostium in cardine.

Et quia Ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur

fundamentum, I corinth., III, 11: fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est; spes ancora, Heb. VI, 19: sicut anima ancoram etc.; caritas radix, Ephes. III, 17: in caritate radicati et fundati.

Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus: vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem Ostii.

Sed vita activa, in qua perficiuntur morales, est ut Ostium ad contemplativam.

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

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes, scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio. Unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales: prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem. In concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

RA26

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

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

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

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

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

RA27

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

[a]13 Articulo 13

TTA

Decimotertio quaeritur utrum virtus sit in medio.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia, ut dicitur in I de caelo, virtus est ultimum potentiae.

Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

AG2

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

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

AG3

Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in postpraedicamentis.

Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut dicitur in II ethic., non est in medio sed in extremo.

AG4

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

AG5

Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet.

Sed virtus theologica non est in medio; quia bernardus dicit quod modus caritatis est non habere modum.

Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum.

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

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

Ergo virtus non est in medio.

AG6

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

AG7

Praeterea, boetius in arithmetica assignat triplex medium: scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eandem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eandem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est differentia inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

AG8

Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit boetius. Sed contra, virtus, secundum Augustinum, computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis.

Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

AG9

Praeterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animae, quae sunt indivisibiles.

In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

AG10

Praeterea, Philosophus dicit in Lib. Topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse.

Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper temperantia quaeret voluptates fieri, quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

AG11

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

AG12

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

AG13

Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

AG14

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

AG15

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

AG16

Praeterea, in quantitativis sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae.

Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II ethic., quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

AG17

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

AG18

Praeterea, quicquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro, est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

SC

Sed contra, est quod omnis virtus vel est moralis, vel intellectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in VII ethic., est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod apostolus dicit, Rom., XII, 3: non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit boetius in Lib. De duabus naturis; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

CO

Respondeo. Dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cuiuslibet habitus regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere.

Considerandum autem est quod materia virtutum Moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum. Nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse.

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

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

Aliter autem se habet ratio ad utraque.

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

Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium in quantum ponit ipsum circa actiones et passiones.

Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in II ethic. dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati.

In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus.

Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus.

Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II perihier.. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: ut puta, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est; falsum autem secundum excessum erit, ut dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est.

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

Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel obiectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur.

Nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

RA1

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

RA2

Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparisonem ad motum appetitus, non autem per comparisonem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato. Sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentialium animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

RA5

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

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

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

RA6

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

RA7

Ad septimum dicendum, quod media illa quae boetius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in iustitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V ethicorum.

RA8

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

RA9

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

RA10

Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per melius non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem, sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri, quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

RA11

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

RA12

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

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet. Unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine.

In quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in V physic., medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeat nisi per medium.

Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeat per virtutem.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II ethicor..

RA16

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

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportionem sive mensurationem rerum et passionum ad hominem. Quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri. Et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas huius medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparisonem ad totum caelum. Et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

RC

Quod vero in contrarium obiicitur, concedendum et quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam.

Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est per se in quantum est virtus. Et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum obiectum, sed secundum dispositionem subiecti ad sperandum superna.

|q2 Quaestio 2

Prologus

PR1

Et primo enim quaeritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse spiritus sanctus.

PR2

Secundo utrum caritas sit virtus.

PR3

Tertio utrum caritas sit forma virtutum.

PR4

Quarto utrum caritas sit una virtus.

PR5

Quinto utrum caritas sit virtus specialis.

PR6

Sexto utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

PR7

Septimo utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

PR8

Octavo utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

PR9

Nono utrum ordo aliquis sit in caritate.

PR10

Decimo utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita.

PR11

Undecimo utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.

PR12

Duodecimo utrum caritas semel habita possit amitti.

PR13

Tertiodecimo utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum caritas sit aliquid creatum in anima vel sit ipse spiritus sanctus.

TTB

Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima.

AG1

Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae.

Sed anima est vita corporis sine medio.

Ergo et Deus est vita animae sine medio.

Cum igitur vita animae sit ex hoc quod est in caritate: quia qui non diligit, manet in morte, ut dicitur I Ioan. III, 14, homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

AG2

Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitae virtutis. Ergo si est vita animae, sicut movens ipsam ad diligendum; videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animae.

AG3

Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo: quia, ut dicitur I ad corinth.

Cap. VI, 17, qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum.

AG4

Praeterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est; dicit enim Augustinus in VIII de Trinit.: qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligit. Deus autem dilectio est.

Consequens ergo est ut praecipue Deum diligit.

Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

AG5

Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum iohannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

AG6

Praeterea, Augustinus dicit in V de trinitate: non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quae Dei digna sit nomine; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo: tu es patientia mea; quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est: Domine, tu caritas mea; sed ita dictum est: Deus caritas est; sicut dictum est: Deus spiritus est. Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

AG7

Praeterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernae ipse Deus cognoscitur.

Dicit enim Augustinus, VIII de Trinit.: magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.

Ecce iam potest notioem Deum habere quam fratrem. Amplexere dilectionem, et dilectione amplectere Deum. Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

AG8

Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita, cognoscitur Deus sicut in sua similitudine.

Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animae factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur; et non quod aliquid creatum animae superaddatur.

AG9

Praeterea, omne quod est in anima, vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III ethic.. Sed caritas non est potentia animae, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

AG10

Praeterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia coniungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum.

Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

AG11

Praeterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. I. Vanitas autem non coniungit veritati. Cum ergo caritas coniungat nos primae veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

AG12

Praeterea, omne creatum est natura quaedam, cum sit in aliquo decem generum.

Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quaedam. Cum igitur caritate mereamur: si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum secundum sententiam Pelagii.

AG13

Praeterea, homo secundum esse gratiae est propinquior Deo quam secundum esse naturae. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturae sine medio. Ergo nec in esse gratiae utitur medio, scilicet caritate creata.

AG14

Praeterea, agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens.

Ergo agit sine medio: non ergo iustificat animam mediante aliquo creato.

AG15

Praeterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliae creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito.

Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

AG16

Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; et ideo indiget aliquo superaddito.

Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

AG17

Praeterea, sicut Deus est lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, praesens est animae; quia de eo dicitur, Psal. XXXV, 10: in lumine tuo videbimus lumen. Ergo et summum bonum, quod Deus est, praesens est animae. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo diligimus, est Deus.

AG18

Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est praesens animae non formaliter, sed effective. Sed contra, Deus est pura forma.

Ergo formaliter adest his quibus adest.

AG19

Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, X de trinitate. Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis: non ergo per aliquam caritatem creatam.

AG20

Praeterea unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est; videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

AG21

Praeterea, Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur sapient. XI, 25. Sed non diligit creaturas irracionales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas racionales.

Et ita videtur quod caritas et gratia propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animae nostrae.

AG22

Praeterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens: quia nullum accidens est dignius suo subiecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

AG23

Praeterea, sicut bernardus dicit, eadem lege diligimus Deum et proximum qua pater et filius se diligunt. Sed pater et filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

AG24

Praeterea, illud quod suscitatur a morte, est infinitae virtutis. Sed caritas suscitatur a morte; dicitur enim I Ioan. III, 14: nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Ergo caritas est virtutis infinitae; ergo non est aliquid creatum.

SC

Sed contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud quam spiritus sanctus, ut patet per magistrum in 17 dist. I Sent..

Et ut huius opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actus dilectionis quo Deum et proximum diligimus, magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum: quod spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in 17 dist. I Lib.. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in obiiciendo inducta, et quaedam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse spiritus sanctus.

Sed haec opinio omnino stare non potest.

Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant.

Nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est.

Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis proicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsistit divinae potentiae; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur.

Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis.

Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus.

Actus igitur qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat.

Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle; aut quod non excedat facultatem naturae, et hoc est haereticum.

Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis, sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum; sicut securis agit prout est mota ab artifice.

Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet spiritu sancto; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum. Non ergo in homine est hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius. Haec enim solum meritoria sunt quae in nobis aliquo modo sunt; et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi.

Tertium inconueniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis. Et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eundem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis.

Nec tamen per hoc excluditur quin spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinamur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter, quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii.

RA2

Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non praeexigat in subiecto; tamen efficaciam eius demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum spiritus sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, qui adhaeret Deo, unus spiritus est; non designatur unitas substantiae; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum.

In qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin praeter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter. Non tamen excluditur quin praeter illam dilectionem quae essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

RA6

Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod auctoritas illa eandem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit, intelligere videtur de ipso actu dilectionis.

Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

RA8

Ad octavum dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit. Unde, licet quaelibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est: et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

RA9

Ad nonum dicendum, quod caritas habitus est; et difficile mobilis; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod caritas coniungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod creatura est vanitas in quantum est ex nihilo, non autem in quantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primae coniungit.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ad haeresim pelagianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam aeternam. Non est autem hoc haereticum, quod aliquo creato, quod est natura quaedam in aliquo praedicamento, mereamur.

Manifestum est enim quod actibus meremur; et tamen actus, cum sint quaedam creata, in genere aliquo sunt, et natura quaedam sunt.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset. Et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus super Ioan., qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem.

Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturae auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit.

Nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto debiliorem quanto est debilius.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod homo et aliae rationales creaturae consequi possunt altiore finem quam aliae creaturae; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturae, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturae; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur. Et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet bonum quod est Deus, sit praesens animae per seipsum; tamen requiritur medium formale ad hoc, quod anima perfecte ordinetur in ipsum ex parte animae, non autem ex parte ipsius Dei.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod Deus est forma per se subsistens; non autem ita quod formaliter alicui coniungatur.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quaestionem habet); eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico per se accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis. Non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est; unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum infinitus sit. Hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; et tamen nullus dicere potest actum dilectionis, quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod habitus caritatis requiritur in nobis in quantum diligimus Deum; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturae diligantur a Deo.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subiecto quantum ad modum essendi; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio. Sed in quantum accidens est actus et forma substantiae, nihil prohibet accidens esse dignius substantia; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile; et sic est caritas dignior anima.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet lex qua diligimus Deum et proximum, sit increata; tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum. Lex enim increata est prima mensura et regula nostrae dilectionis.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective; unde non oportet quod sit virtutis infinitae; sicut nec anima Lazari, quae formaliter Lazarum resuscitavit, in quantum, per unionem eius ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum caritas sit virtus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Virtus enim est circa difficile, secundum Philosophum in VI ethic.. Sed caritas non est circa difficile, quinimmo, ut Augustinus dicit in Lib. De verbis Domini: omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor. Ergo caritas non est virtus.

AG2

Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine. Sed contra, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

AG3

Praeterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate; inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias.

Sed caritas est circa summum bonum, cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

AG4

Praeterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed apostolus dicit, Rom. VII, 18: velle adiacet mihi. Ergo diligere adiacet nobis; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

AG5

Praeterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem.

Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

AG6

Sed dicendum, quod spes elevat, sed non coniungit; unde necessaria est caritas, quae coniungat. Sed contra, spes, quia non coniungit, semper distantis est; unde illis qui per beatitudinis fruitionem coniunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas coniungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt coniuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via; est enim dispositio perfecti ad optimum.

Ergo caritas non est virtus.

AG7

Praeterea, gratia sufficienter coniungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo coniungamur.

AG8

Praeterea, caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

AG9

Praeterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

AG10

Praeterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

AG11

Praeterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit.

Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viae. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viae. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quae perficiunt nos in via numerari.

AG12

Praeterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I de caelo.

Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

AG13

Praeterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus, quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non habet modum; quia, sicut dicit bernardus, modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

AG14

Praeterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species eiusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad corinth. XIII, 4: patiens est, benigna caritas est. Ergo caritas non est virtus.

AG15

Praeterea, secundum Philosophum in VIII ethic., amicitia in quadam aequalitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inaequalitas, sicut infinite distantium.

Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quae huiusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

AG16

Praeterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non insunt nobis a natura, ut patet in II ethic.. Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

AG17

Praeterea, amor est excellentius timore.

Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

SC

Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis praecipitur in lege; dicitur enim Matth. XXII, 37, quod primum et maximum mandatum est: dilige Dominum Deum tuum. Ergo caritas est virtus.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit; manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum.

Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis in quantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse.

Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum eius bonum commune civitatis.

Cum ergo virtus operetur ad bonum; ad virtutem cuiuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, id est voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter: hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur, eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum.

Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur et tristitiam ingerunt ea quae ad habendo amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt.

Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur.

Bonum autem ad quod operatur virtus quae est hominis in quantum homo, est homini connaturale; unde voluntati eius naturaliter inest huius boni amor, quod est bonum rationis.

Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad huiusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde Philosophus dicit in VIII polit., quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis.

Si autem homo, in quantum admittitur ad participandum bonum alicuius civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis ierusalem secundum illud, Ephes. II, 19: estis cives sanctorum et domestici Dei.

Unde homini sic ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuita, quae sunt virtutes infusae; ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum.

Amare autem bonum alicuius civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur.

Amare autem bonum alicuius civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicuius civitatis ut ei dominetur: quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit: in tantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant et negligant privatum bonum.

Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem, quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum. Et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum.

Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

RA2

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum.

Non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute, sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

RA3

Ad tertium dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia obiecti; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud velle quod adiacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et apostolus ibidem subdit: non enim quod volo bonum, hoc ago; et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

RA5

Ad quintum dicendum, quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. Art., dictum est.

RA6

Ad sextum dicendum, quod de ratione caritatis seu amoris est, quod coniungat secundum affectum; quae scilicet coniunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed coniungere secundum rem, non est de ratione caritatis, et ideo potest esse et habiti et non habiti. Sed non habitum facit desiderare; in habito vero, facit delectari.

RA7

Ad septimum dicendum, quod gratia coniungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligit sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quae est ad Deum, in quantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet praestitui ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeeambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio: qui quidem amor est boni secundum sensum.

Talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio; intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quaest. Praeced., art. 10, ostensum est.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum, ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur: quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. V, 22: fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod obiectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deum; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus. Et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinae dilectionis ultra quem, si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus, quae consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus.

Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, in quantum producit actus omnium virtutum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei, secundum illud I Ioan. III, 1: videte qualem caritatem dedit nobis pater, ut filii Dei nominemur et simus.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est obiectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis.

¶a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum caritas sit forma virtutum.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Forma enim dat esse et speciem ei cuius est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

AG2

Praeterea, formae non est forma. Sed omnes virtutes sunt formae; sunt enim perfectiones quaedam. Ergo caritas non est forma virtutum.

AG3

Praeterea, forma cadit in definitione eius cuius est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma

AG4

Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I ad Cor. XIII, 13: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Ergo caritas non est forma virtutum.

AG5

Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris.

Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

AG6

Praeterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum. Et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

AG7

Praeterea, exemplar est necessarium facienti, non autem utenti iam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro iam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur, sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

AG8

Praeterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

AG9

Praeterea, quaelibet virtus habet formam a suo fine et obiecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; et ita caritas non est forma virtutum.

AG10

Praeterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe.

Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

AG11

Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quae videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum; non autem caritas.

AG12

Praeterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animae. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum.

Sed inter alias potentias animae altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate; et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

AG13

Praeterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicae. Sed prudentia, quae est in VI cognitiva, informat alias virtutes quae sunt in VI appetitiva, scilicet iustitiam, fortitudinem, temperantiam et huiusmodi. Ergo et fides, quae in cognitiva est, informat caritatem, quae est in appetitiva, et non e converso.

AG14

Praeterea, forma virtutis est modus eius. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quae est in ratione, magis est forma caritatis, quae est in parte appetitiva, quam e converso.

AG15

Praeterea, Matth. I, 2, super illud, Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob, dicit Glossa, quod fides genuit spem et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

AG16

Praeterea, in uno et eodem, potentia praecedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliae virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

AG17

Praeterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei, quae est tota merces, ut Augustinus dicit, et quae succedit fidei. Ergo omnes aliae virtutes formam recipiunt ex fine fidei; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

AG18

Praeterea, finis efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum Philosophum in II phys.. Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

AG19

Praeterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I corinth.

C. XV, 10: gratia Dei sum id quod sum.

Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

SC

Sed contra, est quod Ambrosius dicit, quod caritas est forma et mater virtutum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor et radix.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus iudicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem.

Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis. Unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma virtutis; et secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii; ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam.

Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam eius; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus.

Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est eius obiectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam huiusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologis idem manifestum est: nam ens increatum est quidem obiectum fidei, ut verum; et in quantum est appetibile, habet rationem boni. Et sic tendit fides in ipsum, in quantum est appetibile, cum nullus credat nisi volens. Spei autem obiectum licet sit ens increatum, in quantum est bonum, tamen dependet ab obiecto caritatis: est enim bonum, obiectum spei, in quantum est desiderabile et consequibile: nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum.

Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, in quantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia praecepta legis sunt de actibus virtutum; inde est quod apostolus dicit, I timoth.

Cap. I, 5, quod finis praecepti est caritas.

Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum; in quantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum.

Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae.

Unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum.

Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod formae non est forma, ita quod una forma praestet subiectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subiecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei. Et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriae, ut patet per definitionem Augustini, dicentis, quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur: non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum; quod caritas facit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo; ut supra dictum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem, non autem in unam speciem propriam, quae dicitur species specialissima.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cuius similitudinem virtutes generentur, sed in quantum ad eius similitudinem quodammodo operantur; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

RA7

Ad septimum dicendum, quod licet creare virtutes sit Dei tantum, tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

RA8

Ad octavum dicendum, quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam.

Exemplar autem effectivum non est sine exemplato, quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod a proprio fine et a proprio obiecto quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae.

RA10

Ad decimum dicendum, quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali: speciali quidem ex obiecto et fine, generali autem ex caritate.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod lumen est forma colorum, in quantum sunt visibiles actu per lucem, et similiter fides est forma virtutum, in quantum sunt a nobis cognoscibiles: quod enim est virtuosum vel contra virtutem per fidem cognoscimus. Sed in quantum virtutes sunt operativae, per caritatem informantur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis. Sed tamen in operando et movendo prior est voluntas.

Non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, in quantum est operativus: utimur enim intellectu quando volumus.

Unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt. Actus autem intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente: unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum eius in quo est; sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus. Et inde est quod in moralibus quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus scilicet fidem.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod rationalis vis dat modum appetitivae in his quae sunt infra nos, non autem in his quae sunt supra nos, ut dictum est art. 1 huius quaest., et quaest. Praeced. Art. 10 et 11.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod fides praecedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum praecedit perfectum; sed caritas in ordine perfectionis praecedit et fidem et spem; et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quae sit pars essentiae virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum: sed est forma quasi informans; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ipsa visio, in quantum est finis ut bonum quoddam, est obiectum caritatis.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est, sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, in quantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum in quantum format operationes earum ut dictum est in corpore articuli.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum caritas sit una virtus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per obiecta. Sed caritas habet duo obiecta: Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duae.

AG2

Sed dicebatur, quod unum illorum obiectorum est principalius, scilicet Deus; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum. Sed contra, Philosophus dicit in IX ethicor., quod amabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale obiectum, et non Deum.

AG3

Praeterea, I Ioan., IV, 20, dicitur: qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; et ita videtur esse principalius obiectum caritatis.

AG4

Praeterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in Lib. De Trin.. Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

AG5

Praeterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit: iustus enim est qui non solum iusta, sed iuste operatur.

Sed caritas ponit duos modos in suis actibus; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum.

Ergo caritas non est una virtus.

AG6

Praeterea, praecepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II ethicor..

Sed de caritate dantur duo praecepta, scilicet: diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum. Ergo caritas non est una virtus.

AG7

Praeterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola.

Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

AG8

Praeterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

AG9

Praeterea, secundum Philosophum in I physic., unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate quia sic neque finita neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

AG10

Praeterea, minime habent de ratione unius quae sunt unum proportionem tantum: unde quae non sunt proportione unum, neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V metaph.. Sed caritas est circa aeternum, scilicet Deum et proximum; quae sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

AG11

Praeterea, secundum Philosophum in VIII ethic., amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

AG12

Praeterea, virtus in cuius actu sufficit non tristari, est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a iustitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua obiecta sufficit non tristari, sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

SC1

Sed contra. Quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum.

Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, VII de Trinit.. Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

SC2

Praeterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas est una virtus.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod unitas cuiuslibet potentiae vel habitus ex obiecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est obiectum. Et sic ratio et species potentiae ex obiecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum obiectum.

Sed in obiecto consideratur aliquid ut formale et aliquid ut materiale. Formale autem in obiecto est id secundum quod obiectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur: ut si loquamur de obiecto potentiae visivae, obiectum eius formale est color, vel aliquid huiusmodi, in quantum enim aliquid coloratum est, in tantum visibile est; sed materiale in obiecto est corpus cui accidit color.

Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationem obiecti per se; ad id autem quod est materiale in obiecto, per accidens. Et ea quae sunt per accidens non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas obiecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis. Una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum, quia ista diversitas obiectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis.

Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia.

Et hoc etiam oportet in caritate considerare.

Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius, alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando cum ratione boni proprii diligimus, utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, in quantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus.

Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione eius diligit omnes alios in quantum ordinantur ad Deum: unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus.

Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus.

Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret: puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in VIII ethic..

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei; unde ambo sunt unum obiectum dilectionis, formaliter loquendo, licet materialiter sint duo.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum amor respiciat bonum, secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicuius hominis in quantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale obiectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum in quantum est pars alicuius totius, sicut ad militem, in quantum est pars exercitus, et ad civem, in quantum est civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale obiectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit, sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit. Et hoc modo caritas respicit sicut principale obiectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in Lib. De doctrina Christiana.

RA3

Ad tertium dicendum, quod iohannes argumentatur a maiori, negando, non quod proximus magis debeat diligere; sed quia magis est in promptu ut diligatur, quia homines prioriores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur. Non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum; unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas respicit ut formale obiectum, bonum divinum, sicut dictum est, art. Praec. Et in corp. Huius art., quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum, et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale obiectum et secundarium; unde circa principale obiectum habet unum modum tantum.

RA6

Ad sextum dicendum, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus; unde ex diversitate praeceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum; qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

RA8

Ad octavum dicendum, quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super ezechiel.

Nam oratio, quae maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

RA9

Ad nonum dicendum, quod caritas non est una continuitate; sed potest dici una indivisibilitate, in quantum est una forma simplex.

Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensionem, sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratio: non quidem una numero, ut tunica et vestis; sed ratione speciei, sicut socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset obiectum caritatis, et non ratione aeterni, ut dictum est.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratio sui ipsius; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione eius, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius. Et sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum; et non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod virtus quae delectabiliter operatur circa principale obiectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali obiecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario obiecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

|a5 Articulus 5

TTA

Quinto quaeritur utrum caritas sit virtus specialis distincta ab aliis virtutibus vel non.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Illud enim quod ponitur in definitione cuiuslibet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus generalis ponitur in definitione cuiuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cuiuslibet virtutis: dicit enim Hieronymus: ut breviter communem definitionem virtutis complectar; virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum. Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

AG2

Praeterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

AG3

Praeterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum: caritas est patiens, est benigna, ut dicitur I ad corinth., XIII, 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

AG4

Praeterea, bonum est obiectum generale omnium virtutum: nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit.

Sed bonum est obiectum caritatis. Ergo caritas habet obiectum generale; et ita est generalis virtus.

AG5

Praeterea, una perfectio est unius perfectibilis.

Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, id est omnium virtutum. Ergo non est una.

AG6

Praeterea, idem habitus non potest esse in diversis subiectis. Sed caritas est in diversis subiectis: iubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

AG7

Praeterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur.

Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum; et ita non videtur esse virtus specialis.

AG8

Praeterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata: quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas.

Ergo caritas non est virtus specialis.

AG9

Praeterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum; dicit enim Augustinus: habe caritatem, et fac quidquid vis. Ergo praeter caritatem non est aliqua alia virtus; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

AG10

Praeterea, habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur: nullus enim est iustus qui non gaudet iusta operatione, ut dicitur in I ethic.. Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas: quia dicit Augustinus in Lib. De verbis Domini: omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor. Ergo praeter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

AG11

Praeterea, ea quae sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliae virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem; quia simul cum caritate et infunduntur et perduntur aliae virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

SC

Sed contra, est quod apostolus, I ad Cor., cap. XIII, 13, dividit eam aliis virtutibus, dicens: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas est quaedam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quodcumque aliquis actus dependet a pluribus principiis, secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus; sicut, si desit peritia artis artificii, sive recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum.

Et hoc etiam in ipsis potentiis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio, quae est motiva inferiorum potentialium, et concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem, sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente; sicut circa continentem apparet: et ideo praeter prudentiam, quae perficit rationem, necesse est, ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento.

Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam; idem est etiam considerare secundum diversa obiecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem: una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quae sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad finem: alias sequitur operatio impedita; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quae sunt sanativa.

Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem, licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in ea quae sunt ad finem; sicut medicinalis respectu pigmentariae, et militaris respectu equestris.

Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per causam, in quantum caritas est causa omnium aliarum virtutum.

RA2

Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem obiecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. Praec., patet: sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem obiecti, sed ut ultimum finem.

Et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud propter denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, illud propter denotat causam finalem tantum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum. Elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut iustitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod bonum commune non est obiectum caritatis, sed summum bonum; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus sed quod sit summa virtutum.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. 3 huius quaest., dictum est; unde ratio non sequitur.

RA6

Ad sextum dicendum, quod caritas est, sicut in subiecto, in una tantum potentia, scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum iubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris.

RA7

Ad septimum dicendum, quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant.

RA8

Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est obiectum caritatis; ita et peccata quae sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est obiectum caritatis: et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

RA9

Ad nonum dicendum, quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

RA10

Ad decimum dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem quod tamen secundum se est difficile et triste; sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem, licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliae virtutes, quae faciant ea quae sunt virtuosa secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quae sunt necessaria ad salutem. Corruptitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quaecumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

¶a6 Articulus 6

TTA

Sexto quaeritur utrum caritas possit esse cum peccato mortali.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Dicit enim Origenes in I periarchon: non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat; sed per partes et paulatim eum diffluere necesse est. Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

AG2

Praeterea, bernardus dicit, quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

AG3

Praeterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in II ethic.. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

AG4

Praeterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est.

Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

AG5

Praeterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subiectum. Sed quaedam peccata non sunt in eodem subiecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quae convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in Lib. De Trinit..

Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

AG6

Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: fortis enim est ut mors dilectio, ut dicitur Cantic., VII, 6: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut dionysius dicit.

Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; et sic potest esse simul cum ea.

AG7

Praeterea, habitus secundum actus cognoscuntur.

Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

AG8

Praeterea, caritas praecipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in I topic.. Ergo caritati nihil est contrarium: et ita non potest expelli per peccatum mortale.

AG9

Praeterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio.

Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra, art. 3, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute in quantum alias movet: potest igitur cum peccato opposito temperantiae caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

AG10

Praeterea, sicut caritas habet Deum pro obiecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas; et sic potest esse cum peccato mortali.

AG11

Praeterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe.

Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

AG12

Praeterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti: nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiae, vel inanis gloriae. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

AG13

Praeterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiae. Sed non quaelibet ignorantia tollit totam scientiam.

Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

AG14

Praeterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum agit per incontinentiam; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Philosophus dicit in V politic.. Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

AG15

Praeterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari, sicut incontinens rectam rationem habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum, et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit Philosophus in VI ethic.. Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

AG16

Praeterea, contraria sunt in eodem genere.

Sed peccatum est in genere actus: quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei: caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam: potest ergo simul esse cum ea.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Sap., I, 5: spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, et corripitur, id est expelletur, a superveniente iniquitate. Sed spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem; quia per caritatem habitat in nobis spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

SC2

Praeterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita aeterna, secundum illud apostoli, II Tim., IV, 8: in reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, iustus iudex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum eius. Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est poena aeterna, secundum illud Rom., cap. VI, 23. Stipendia peccati mors. Sed aliquis non potest esse simul dignus vita aeterna et poena aeterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

CO

Respondeo. Dicendum, quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali.

Ad cuius evidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim praeeligit aliquid alteri, illud quod praeeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem, quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suae vitae infallibiliter peremptivam; propter quod dicit Augustinus in Lib. Lxxxiii quaestionum, quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu.

Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhaerere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, praeeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur.

Caritas enim hominibus a Deo infunditur.

Quae autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant, sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget praesentia solis, non solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet: et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animae ad Deum, per hoc quod aliquid aliud praefert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Is., LIX, 2: peccata nostra dividerunt inter nos et Deum nostrum.

Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest), iterato ad statum caritatis redit.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat sed quia non contingit de facile quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet, sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur ut tandem labatur in peccatum mortale.

RA2

Ad secundum dicendum, quod verbum bernardi non videtur sustinendum, nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quae parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II physic..

RA3

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis, quae acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiae ad actum; quae quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum. Sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, in quantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

RA5

Ad quintum dicendum, quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, in quantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit.

Vel dicendum, quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

RA6

Ad sextum dicendum, quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subiicit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod praefert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

RA8

Ad octavum dicendum, quod delectatio quae est in considerando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariae; unde delectationi quae est in considerando album, non contrariatur delectatio quae est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animae ad rem, sicut res in seipsis sunt contrariae, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo.

Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitor, sed solum ab ipsa imperatur quasi eius effectus.

RA9

Ad nonum dicendum, quod caritas quae est universalis motor virtutum, cum impeditur in his quae pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali obiecto; et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quae pertinent ad universalem virtutem.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet spes et fides habeant Deum pro obiecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cuiuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis; qui quidem ordo existit in caritate viae, licet caritas viae non habeat perfectionem patriae, quae est secundum fruitionem propriam et perfectam.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cuiuslibet formae in agente existentis, et praecipue in rationali natura, quae habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod licet non quaelibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam, tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I elench.. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo huius Deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quaelibet Deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat, existimat bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit: vel totaliter abstineret, vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis.

Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale (quod est scire se peccare mortaliter), nihilominus hoc incontinenter agit: convincitur plus amare quod agit quam Deum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud

particulare eligibile. Et haec particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directe contrariantur actibus, sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus; nam actus similes ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant, licet non omnes habitus causentur ex actibus.

|a7 Articulus 7

TTA

Septimo quaeritur utrum obiectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quae non sunt creaturae rationales, sunt magis ex caritate diligendae et sic creatura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

AG2

Praeterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur sapient., XI, 25, ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas.

Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

AG3

Praeterea, Origenes dicit super cantica, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturae sint bonae, omnes sunt diligendae ex caritate, et non solum rationalis natura.

AG4

Praeterea, sola dilectio caritatis est meritoria.

Sed in dilectione cuiuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

AG5

Praeterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

AG6

Praeterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur I ad Cor., XIII, 8. Ergo multo magis omnia diligit.

AG7

Praeterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit obiectum caritatis, oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile, quia amor caritatis est amor perfectus; Deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus: non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem praesupponit cognitionem, cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis.

AG8

Praeterea, plus distat ab homine Deus quam quaelibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

AG9

Praeterea, in Angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium obiectum caritatis.

Probatio mediae. Amicitia in aliqua communicatione vitae consistit; nam convivere est proprium amicorum, secundum Philosophum in Lib. Ethicor.. Sed non videtur esse aliqua communicatio vitae nobis et Angelis; non enim communicamus in vita naturae cum Angelis, cum sint multo praestantioris naturae quam homo; neque iterum in vita gloriae, quia dona gratiae et gloriae dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth., XXV, 15: dedit unicuique secundum propriam virtutem; virtus autem Angeli est multo maior quam hominis.

Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

AG10

Praeterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente.

Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere ut videtur. Ergo caritatis obiectum non est rationalis natura. Probatio mediae. De actibus virtutum dantur praecepta legis. Sed non datur aliquod praeceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

AG11

Praeterea, Gregorius dicit in quadam homil., quod caritas minus quam inter duos haberi non potest. Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

AG12

Praeterea, sicut iustitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum Philosophum in IV ethic.. Sed iustitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum ut dicitur in V ethic.. Ergo neque amicitia, et ita neque caritas.

AG13

Praeterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare seipsum computatur homini in vitium secundum illud II timoth., III, 1: instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.

Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; et ita natura rationalis non est proprium obiectum caritatis.

AG14

Praeterea, corpus humanum est pars rationalis naturae, scilicet humanae. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate; quia secundum Philosophum in IX ethic., vituperantur qui amant seipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est obiectum caritatis.

AG15

Praeterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman., VII, 24: quis me liberabit de corpore mortis huius? et sic corpus non est diligendum ex caritate; et sic idem quod prius.

AG16

Praeterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

AG17

Praeterea, cum dicitur: creatura rationalis diligitur ex caritate; haec praepositio ex designat habitudinem alicuius causae. Sed non potest designare habitudinem causae materialis, quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale; neque iterum habitudinem causae finalis, quia finis diligendi ex caritate est Deus, non autem caritas; similiter etiam neque habitudinem causae efficientis, quia spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Rom., V, 5: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis; neque iterum habitudinem causae formalis, quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei; neque est forma extrinseca exemplaris, quia sic omnia quae diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturae rationales non sunt diligendae ex caritate.

AG18

Praeterea, Augustinus dicit in I de doctr.

Christ., quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

AG19

Praeterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

SC

Sed contra, est quod dicitur Levit., XIX, 18: diliges proximum tuum sicut teipsum.

Glossa: proximum non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis. Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate.

Natura ergo rationalis est obiectum caritatis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cum quaeritur de his quae subiiciuntur actui alicuius potentiae vel habitus, oportet considerare formalem rationem obiecti illius potentiae vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subiiciantur illi potentiae vel habitui: sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eandem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per accidens.

Cum autem amoris universaliter sumpti obiectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cuiuslibet specialis amoris sit aliquod speciale bonum obiectum: sicut amicitiae naturalis, quae est ad consanguineos, proprium obiectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica obiectum est bonum civitatis.

Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium obiectum, scilicet bonum beatitudinis divinae, ut supra, art. 4 huius quaest., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est, quod cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari: aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui.

Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae; haec autem sunt quae nata sunt huiusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligere dicuntur ea quibus volumus bonum.

Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem aeternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino quatuor diligenda ex caritate.

Est enim aliquid habens beatitudinem aeternam per suam essentiam, et hoc est Deus; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis; tam illa quae diligit, quam aliae creaturae, quae ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriae ab anima in ipsum.

Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; corpus autem proprium secundum quod ad ipsum redundat beatitudo.

Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligere illa bona quae volumus aliis, diligere possunt ex caritate omnia bona, in quantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, in quantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent, vel habere possunt.

Considerandum etiam est, quod sic se habent dilectiones ad invicem, sicut et bona quae sunt earum obiecta. Unde, cum omnia bona humana ordinantur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem, dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem. Unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, in quantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem, sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quae beatitudinem habere possunt.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona.

RA4

Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis, non autem volendo eis beatitudinem.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in bono universi sicut principium continentur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

RA7

Ad septimum dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

RA8

Ad octavum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate, sed quia non sunt capaces beatitudinis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturae quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturae; sed possumus cum eis communicare in vita gloriae. Quod autem dicitur: dedit unicuique secundum propriam virtutem, non est referendum tantum ad virtutem naturae: erroneum est enim dicere, quod dona gratiae et gloriae dentur secundum mensuram naturalium; sed intelligenda est virtus quae est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri aequalem gloriam Angelis.

RA10

Ad decimum dicendum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturae quae erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege

scripta danda fuerunt praecepta de dilectione Dei et proximi, in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligit seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum.

In praecepto autem de dilectione proximi dicitur: diliges proximum tuum sicut teipsum; in quo includitur dilectio sui ipsius.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad seipsum, proprie loquendo; tamen amor ad seipsum habetur: ut enim dicitur in IX ethic., amabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiae.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et iustitia, tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, in quantum plus debito seipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod non quicumque amat seipsum secundum exteriorem naturam, culpatur, sed qui exteriora bona quaerit ultra modum virtutis; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, in quantum corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, ut dicitur sapientiae IX, 15; et propter hoc apostolus significanter dixit, de corpore mortis huius.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere, sed quod non possit iudicare an ex caritate diligit. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus, non autem quod iudicemus nos ex caritate diligere. Unde apostolus dicit, I ad cor.

Cap. IV, 3: neque meipsum iudico; sed qui iudicat me, Dominus est.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, haec praepositio ex potest designare habitudinem causae finalis, efficientis et formalis.

Finalis quidem, in quantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem; unde dicitur I ad timoth. I, 5: finis praecepti est caritas, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis praeceptorum.

In habitudine autem causae efficientis, in quantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem. In habitudine autem causae formalis, in quantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit, non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sint communicantia in aliquo ordine; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, in quantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

RA19

Unde patet responsio ad ultimum.

¶a8 Articulus 8

TTA

Octavo quaeritur utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quod enim cadit sub praecepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub praecepto illo, videlicet: diliges proximum tuum sicut teipsum: nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in Lib. De doctrina Christiana.

Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

AG2

Sed dicendum, quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis. Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere: dicitur enim I Ioan. III, 18: non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate. Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub praecepto.

AG3

Praeterea, Matth. V, 44, similiter dicitur: diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos. Si igitur diligere inimicos cadit sub praecepto, et benefacere eis cadit sub praecepto; quod pertinet ad effectus caritatis.

AG4

Praeterea, ea quae pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita: quia, ut dicitur Hebr. VII, 19, nihil perfectum adduxit lex. Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur; dicitur enim Exod. XXIII, 4: si occurreris bovi inimici tui aut asino erranti, reduc ad eum;- Levit. XIX, 17: ne oderis fratrem tuum in corde tuo; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum;- et iob XXXI, vv. 29-30: si gavisus sum ad ruinam eius qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum;- et Prov. XXV, 21: si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitiverit, da ei aquam bibere. Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

AG5

Praeterea, consilium non contrariatur legis praecepto; unde Dominus, perfectionem novae legis traditurus, praemisit Matth. V, V. 17: non veni solvere legem, sed adimplere.

Diligere autem inimicos videtur contrariari praecepto legis: quia dicitur Matth.

Cap. V, 43: diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum. Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

AG6

Praeterea, dilectio habet proprium obiectum in quod inclinatur, quia, sicut dicit Augustinus, pondus meum est amor meus. Sed proprium obiectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligit inimicum.

AG7

Praeterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturae; sed magis per virtutem inclinatio naturae perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur: quaelibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligitur.

AG8

Praeterea, perfectio caritatis et cuiuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum.

Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach. I, 2: Iacob dilexi, esau odio habui. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligit inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

AG9

Praeterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitae aeternae. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitae aeternae; quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

AG10

Praeterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle eius mortem, aut quodcumque malum: quia de ratione amicitiae est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere; quia, secundum apostolum, Rom. XIII, 4: potestas saecularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit. Non ergo tenemur inimicos diligere.

AG11

Praeterea, Philosophus in Lib. Topicorum docet sic argumentari in contrariis.

Si diligere amicos est bonum et eis benefacere; diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio.

Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

AG12

Praeterea, amicus et inimicus sunt contraria.

Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

AG13

Praeterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturae.

Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

AG14

Praeterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt apostoli, qui tamen non dilixerunt inimicos quantum ad affectum et effectum: legitur enim de beato thoma apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus eius in convivio a canibus deportaretur. Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

AG15

Praeterea, imprecari mala, praecipue damnationis aeternae opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum.

Sed prophetae imprecati sunt mala suis adversariis: dicitur enim in psalm. Lxviii, 29: deleantur de libro vitae, cum iustis non scribantur; et iterum psalm. LIV, 16: veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes. Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

AG16

Praeterea, de ratione amicitiae verae est ut aliquis propter seipsum diligatur: caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter seipsum, contrariatur caritati; quia solus Deus propter seipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligitur.

AG17

Praeterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate praecepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate praecepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

AG18

Sed dicebatur, quod diligere inimicum maioris meriti est, quia est difficilius. Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo eadem ratione, maioris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

AG19

Praeterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit Philosophum in II ethic.. Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, et, per consequens, magis meritorium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

SC

Sed contra, est quod Augustinus dicit in Enchir.: perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos: in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere.

CO

Respondeo. Dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, et aliquo modo sub consilii perfectione.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. 4 huius quaest., dictum est, proprium et per se obiectum caritatis est Deus; et quicquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet, sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, in quantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quae in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur.

Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii si praetermissa dilectione in odium convertatur, manifestum est quod id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius praeponderat in corde suo amoris divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligit Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur.

Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis.

Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati; unde necesse est quod si ex praecepto caritatis tenemur quod dilectio Dei praeponderet in nobis dilectioni cuiuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii.

Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti teneamur diligere inimicos.

Sed tunc considerandum, quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc praeceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus: quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret; nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique.

Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione coniuncti sunt: nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est; unde dicit Augustinus: cum omnibus prodesse non possis; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte iunguntur; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatus adhaeret, ex quo eligis potius illi dandum esse.

Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis praecepto ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis coniungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate per quam sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione coniunguntur, ut puta illos qui sunt in india vel in Aethiopia.

Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis; ex necessitate praecepti teneremur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi coniunctos impendit, inimicis exhibeat

propter Deum, hoc perfectae caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio.

Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos, et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movetur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub praecepto continetur, sicut dictum est.

RA2

Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

RA3

Unde etiam patet responsio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illae auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex praecepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. Art..

RA5

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, odio habebis inimicum tuum, in toto veteri testamento non invenitur; sed hoc erat ex traditione Scribarum quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod haec vox, odio habebis inimicum tuum, non est accipienda ut iubentis iusto, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in Lib. De sermone Domini in monte. Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

RA6

Ad sextum dicendum, quod inimicus, ut inimicus, non est obiectum dilectionis, sed in quantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, et desiderare quod nos diligit.

RA7

Ad septimum dicendum, quod, ex natura, homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in VIII ethic.. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturae superadditur, ex quo non debet tolli naturae inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quae habent contrarietatem ex sua natura, sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

RA8

Ad octavum dicendum, quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in psalm.

Cxxxviii, 22: perfecto odio oderam illos.

RA9

Ad nonum dicendum, quod praescitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam aeternam, quia iam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera Dei, in quibus divina iustitia manifestatur; sic enim eos Deus diligit. Praescitos autem nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam; quia hoc nobis non constat, et praescientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo.

Dicit enim Gregorius in quadam homilia, quod iusti persecutionem commovent, sed amantes: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant.

Possimus enim illis quod ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo, in quantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicuius multitudinis, vel etiam totius ecclesiae; unde dicit Gregorius, XXII Moral.: evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet; et rursus eius gloria, sine invidiae culpa, contristet; dum, corrumpente eo, quosdam bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque iniuste opprimi formidamus. Tertio, ad servandum ordinem divinae iustitiae, secundum illud Ps. LVII, 11: laetabitur iustus, cum viderit vindictam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod huiusmodi propositiones, ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendae per se. Sicut enim diligere amicum, in quantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, in quantum ad Deum pertinet.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum, in quantum amicus, et inimicum, in quantum inimicus, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, in quantum uterque est Dei, non est contrarium, sicut nec videre album et videre nigrum, in quantum est coloratum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum, in quantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod beatus thomas non expetiit poenam sui percussoris zelo vindictae, sed propter manifestationem divinae iustitiae et virtutis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes quae inveniuntur in prophetis, sunt intelligendae per praenuntiationes, ut exponatur deleantur, id est delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinae iustitiae eis revelatae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter.

Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum, ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum: non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico, sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. Art., dictum est.

Sed si consideremus istos duos absolute, melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quae est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi in quantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quae hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quae totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quae etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens, in quantum contra repugnans aliquid cum maiori conatu operatur; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

RA18

Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

|a9 Articulus 9

TTA

Nono quaeritur utrum ordo aliquis sit in caritate.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Quia sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides aequaliter credit omnia credenda. Ergo caritas aequaliter diligit omnia diligenda.

AG2

Praeterea, ordo ad rationem pertinet.

Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate.

Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

AG3

Praeterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum bernardum, caritas gradum nescit, dignitatem non considerat. Ergo ordo non est in caritate.

AG4

Praeterea, obiectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in Lib. De doctr. Christ.: in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est maior in seipso quam in proximo, nec maior in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

AG5

Praeterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccl. XIII, 19: omne animal diligit simile sibi. Sed maior est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligitur Deus, sicut Ambrosius dicit.

AG6

Praeterea, I Ioan. IV, 20, dicitur: qui non diligit fratrem suum, quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere? arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a maiori.

Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

AG7

Praeterea, amor est vis unitiva, ut dionysius dicit. Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in I de doctrina christ., quod omnes homines aequae diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligere quam alius.

AG9

Praeterea, proximum praecipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt aequaliter diligendi.

AG10

Praeterea, illum magis diligimus cui maius bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita aeterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

AG11

Praeterea, si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub praecepto. Sed non videtur sub praecepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

AG12

Praeterea, caritas viae imitatur caritatem patriae. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiore. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sint meliores, et non propinquiore; quod est contra Ambrosium, qui dicit, quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, Deinde filii, post domestici.

AG13

Praeterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt coniuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

AG14

Praeterea, sicut dicit Gregorius in quadam homilia, probatio dilectionis est exhibitio operis. Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

AG15

Praeterea, I Ioan., III, 18, dicitur: non diligamus ore neque lingua, sed opere et veritate.

Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri; et plus debet reddere benefactori quam patri, si in aequali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

AG16

Praeterea, Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

AG17

Praeterea, ille est magis diligendus, cuius amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturae provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

AG18

Praeterea, si ratione propinquitatis maioris est aliquis magis diligendus; cum uxor sit magis propinqua, quae est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes, videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes.

Non ergo parentes sunt maxime diligendi.

Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a sanctis assignatur.

SC

Sed contra, est quod dicitur Cantic. II, V. 4: introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturae, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur.

Sed quantum ad dilectionem proximorum, fuit quorundam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit, quod omnes homines aequae diligendi sunt; sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte coniunguntur.

Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio eius requirit; unde tendentibus in finem naturae imprimatur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est maior inclinatio in illum, quae est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur.

Tenditur in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est; secundo autem auxilium quod est a seipso; tertio autem cooperatio, quae est a proximo: et in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali; alii vero, qui sunt magis coniuncti, in speciali; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent.

Coadiuvat nos etiam, instrumentaliter tantum, corpus nostrum, et etiam quae corpori necessaria sunt.

Unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum; secundo autem seipsum; tertio proximum: et inter proximos, magis illos qui sunt magis coniuncti, et magis nati sunt coadiuvare. Qui autem impediunt, in quantum huiusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt; unde Dominus dicit, Luc., XIV, 26: si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem... Non potest esse meus discipulus.

Ultimo autem diligendum est corpus nostrum.

Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum.

Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. 7 et 8, diximus, etiam aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus coniuncti, et sic de aliis dilectionibus.

Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum fidei est verum; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adaequatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II metaphys., eadem est dispositio rerum in esse et veritate: unde quae sunt magis entia, sunt magis vera; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones. Et sic etiam contingit in his quae sunt fidei. Unde apostolus, I ad corinth., XV, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

RA2

Ad secundum dicendum, quod ordo rationis est ut ordinantis; sed voluntatis ut ordinatae; et sic convenit ordo caritati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque; sed duorum diligibilium, non ignorat.

RA4

Ad quartum dicendum, quod licet Deus non sit maior in uno quam in alio, tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura; et in una creatura quam in alia.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in dilectione, cuius principale obiectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti similis, sicut accidit in dilectione naturali. Sed in dilectione caritatis principale obiectum est ipse Deus; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

RA6

Ad sextum dicendum, quod apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus praecipue inhaerent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

RA7

Ad septimum dicendum, quod unitate naturae nihil est magis unum quam nos; sed unitate affectus, cuius obiectum est bonum, summe bonum debet esse magis unum quam nos.

RA8

Ad octavum dicendum, quod omnes homines sunt aequae diligendi, in quantum omnibus aequale bonum velle debemus, scilicet vitam aeternam.

RA9

Ad nonum dicendum, quod proximum tenetur aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum; propter quod non sequitur quod omnes proximi sint aequaliter diligendi.

RA10

Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimus magis diligere, non solum quia maius bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita aeterna, non tamen omnes aequaliter diligimus.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem eius quem plus amare debemus.

RA12

Ad decimumsecundum dicendum, quod illi qui sunt in patria, sunt coniuncti ultimo fini: et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum: et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; et sic non semper meliores magis amantur, sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque coniunctim sumatur ratio maioris dilectionis.

RA13

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod praelatus aliquis non potest conferre beneficia in quantum est Petrus vel martinus, sed in quantum est magister ecclesiae; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem ecclesiae: sicut dispensator alicuius familiae attendere debet, in dispensando res Domini sui, servitium quod exhibetur Domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quae ex industria suae personae acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficium.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum ea quae pertinent proprie ad propriam personam alicuius, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte in quantum in bono alicuius extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere quisque debet: ut cum aliquis seipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, in quantum ex eis dependet salus totius communitatis.

Sed secundum ea quae pertinent ad aliquid ratione alicuius adiuncti, utpote in quantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod auctoritas Gregorii est intelligenda quantum ad illa quae ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illa quae pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit seipsum, plus diligit uxorem et filios, quam parentes, quia uxor est aliquid viri, et filius patris; unde dilectio quae habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit seipsum, quam dilectio quae habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione eius, sed ratione sui ipsius.

Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione eius, plus diligendus est pater quam filius, in quantum ex patre maius beneficium suscepimus, et in quantum honor filii magis dependet ex honore patris quam e converso; et ideo in exhibitione reverentiae, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati eius, et in similibus, tenetur homo magis patri quam filio; sed in subventionem necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti, quia parentes debent thesaurizare filiis, et non e converso, ut dicitur I corinth., IV.

¶a10 Articulus 10

TTA

Decimo quaeritur utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Quia Deus nihil impossibile homini praecipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in praecepto, ut patet deuter., VI, 5: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; totum enim et perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

AG3

Praeterea, ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum; quia qui adhaeret Deo, unus spiritus est, ut dicitur I corinth., VI, 17.

Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

AG4

Praeterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi.

Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

AG5

Praeterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus.

Ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus: est ergo in hac vita caritas perfecta.

AG6

Praeterea, voluntas est domina sui actus.

Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum.

AG7

Praeterea, obiectum caritatis est divina bonitas, quae est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

AG8

Praeterea, quod simplex est et indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur.

Sed amor caritatis est simplex et indivisibilis, et ex parte animae diligentis, et ex parte obiecti diligibilis, quod est Deus. Ergo, si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet.

AG9

Praeterea, caritas est nobilissima virtutum, secundum illud I Cor., XII, 31: adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, scilicet caritatis. Sed aliae virtutes possunt esse perfectae in hac vita. Ergo et caritas.

SC1

Sed contra. Cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est, perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato.

Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Ioan., I, 8: si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.

Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

SC2

Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in Lib. De Trinit..

Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud I Cor., XIII, 9: nunc ex parte cognoscimus.

Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

SC3

Praeterea, illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone.

Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

SC4

Praeterea, perfecta caritas foras mittit timorem, ut dicitur I Ioan., IV, 18. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore.

Ergo non potest aliquis habere caritatem perfectam.

CO

Respondeo. Dicendum, quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter: alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quae nata sunt haberi a natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit, sed quia nihil ei deest eorum per quae homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud: sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam.

Sic igitur dicendum, quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita.

Caritas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum actus et habitus speciem habeant ex obiecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Obiectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quae in summum bonum fertur in tantum quantum diligibile est.

Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturae, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta, sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum.

Sed tunc secundum naturam rationalis creaturae, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur, ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per

occupationem saecularium rerum; quia, ut dicit apostolus, I ad Cor., VII, 33: qui cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi quomodo placeat uxori, et divisus est; id est, cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum; dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest: et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur; secundum illud apostoli, II ad Cor., V, 6: quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.

Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut apostolus dicit, I ad Cor., c. VII, 33: qui sine uxore est, sollicitus est de his quae sunt Domini, quomodo placeat Deo.

Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest.

Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti; et ideo illam perfectionem caritatis quae erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti: indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quod tendendum sit, ut dicit Augustinus.

RA2

Ad secundum dicendum, quod diligere meliora tanto plus quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

RA4

Ad quartum dicendum, quod perfectio quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio quae competit caritati secundum eius speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei praeferatur in amore. Unde, cum omnis tentatio ex amore alicuius boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur; ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, scilicet, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur, non autem quod nullo modo tentatione afficiatur: hoc enim pertinet ad perfectionem patriae.

RA5

Ad quintum dicendum, quod eodem modo Deus in patria et totaliter videbitur et totaliter diligetur; secundum, scilicet, quod ly totaliter se tenet ex parte diligentis et videntis; quia, scilicet, totum posse creaturae applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars eius quae non videatur et diligatur, cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur; quia, scilicet, non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis.

Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione eius affectus actualiter feratur in Deum.

Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, in quantum nihil est in affectu eius contrarium dilectioni divinae.

RA6

Ad sextum dicendum, quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio huius vitae requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa.

Vel potest dici, quod voluntas est domina sui actus in his quae sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quae erit in patria, est super hominem, et praecipue si consideretur homo secundum statum praesentis vitae.

RA7

Ad septimum dicendum, quod aliqua actio desinit esse delectabilis non solum ex parte obiecti, sed etiam ex parte agentis quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum, delectabile est ex parte obiecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua, quia contemplatio mentis humanae non est sine actione virtutis imaginativae, et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio; et propter hoc dicitur Eccle., XII, 12: frequentis meditatio, carnis est afflictio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis; quae quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod aliarum virtutum Moralium obiecta sunt bona humana, quae non excedunt vires hominis; et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire. Sed obiectum caritatis est bonum increatum quod vires hominis excedit; et ideo non est ratio similis.

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali: quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est ut semper actu feratur in Deum; peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum eius.

RC2

Ad secundum dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit; et in hoc consistit perfectio cognitionis viae. Et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod nunquam in contrarium eius feratur mens.

RC3

Ad tertium dicendum, quod in hac vita non est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam: sed solum secundum tempus. Ea vero quae sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

RC4

Ad quartum dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem et initialem; non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

la11 Articulus 11

TTA

Undecimo quaeritur utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam.

TTB

Et videtur quod sic.

AG1

Ad id enim quod est in praecepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in praecepto; dicitur enim deuter., VI, 5: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

AG2

Praeterea, hoc videtur esse de perfectione caritatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur; dicitur enim I ad Cor., X, 31: sive manducatis, sive bibitis, vel aliud quid facitis; omnia in gloriam Dei facite. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

AG3

Sed dicendum, quod praeceptum illud apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu. Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum; habitus autem non cadit sub praecepto.

Non ergo praeceptum apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

AG4

Praeterea, Dominus, Matth., V, 17, praecepta veteris legis adimplevit, secundum illud: non veni solvere (legem), sed adimplere.

Haec autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur Matth., cap. V 20: nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum. Ad ea autem quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur.

Ergo et ad praedictam adimpletionem servandam. Sed praedicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde Dominus in fine concludit Matth., V, 48: estote perfecti, sicut pater vester caelestis perfectus est. Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

AG5

Praeterea, ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitae aeternae, aut caritatis, non attenditur secundum consilia: datur enim consilium de paupertate, nec tamen sequitur quod qui magis est pauper, sit perfectior; datur etiam consilium de virginitate, et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate; et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis.

Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

AG6

Praeterea, status episcoporum est perfectior quam status religiosorum; alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum praelationis se transferre: unde et dionysius dicit in eccles. Hierarchia, quod episcopi sunt perfectiores; monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi, et quod debent se sursum agere ad

perfectiones quas in episcopis vident. Nec tamen episcopi tenentur ad observandum huiusmodi consilium paupertatis, et alia huiusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

AG7

Praeterea, Dominus apostolis multa imposuit quae sunt de perfectione vitae: ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquod huiusmodi.

Sed quod iniunxit apostolis, omnibus iniunxit, secundum illud Marc., XIII, 37: quod vobis dico, omnibus dico. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitae.

AG8

Praeterea, quicumque habet caritatem, plus amat vitam aeternam quam vitam temporalem.

Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam aeternam praeeligat vitae corporali.

Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit: cupio dissolvi, et esse cum Christo. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur, dicitur enim I Ioan., III, 16: in hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

AG10

Praeterea, quilibet tenetur vitare peccatum.

Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die iudicii: quia in hoc perfecta est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die iudicii, ut dicitur I Ioan., IV, 17.

Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

AG11

Praeterea, Philosophus dicit in VIII ethic.: Deo et parentibus non possumus reddere aequivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest. Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

AG12

Praeterea, religiosi profitentur perfectionem vitae. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, et ad omnia quae ad perfectionem vitae pertinent.

SC

Sed contra, est quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in praecepto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod huius quaestionis solutio ex praemissis accipi potest.

Ostensus est enim supra, quod aliqua perfectio est quae ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quae consistit in remotione cuiuslibet inclinationis in contrarium caritatis.

Quaedam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest, quae pertinet ad bene esse caritatis; quae scilicet consistit in remotione occupationum saecularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est autem et quaedam alia perfectio caritatis, quae non est possibilis homini in hac vita, et quaedam ad quam nulla natura creata pertingere potest; ut ex supradictis apparet.

Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem aeternam consequi, et ea habita ad salutem aeternam pervenitur.

Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur, cum quaelibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem, cum nullus ad impossibile teneatur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod totalitas illa, secundum quod cadit sub praecepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

RA2

Ad secundum dicendum, quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae. Sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod, sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus, ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat.

Sic igitur, aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem, in omnibus quae propter seipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est: unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter.

Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub praecepto; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub praecepto caritatis: cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illud quod dicitur, estote perfecti etc., videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quae quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate praecepti, ut supra, art. 8, expositum est.

RA5

Ad quintum dicendum, quod perfectio vitae aeternae in quibusdam quidem consistit principaliter et per se; in quibusdam autem secundario, et quasi per accidens. Principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quae pertinent ad interiorum mentis dispositionem, et praecipue in actu caritatis, quae est radix omnium virtutum; secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, ut puta in virginitate, paupertate, et huiusmodi.

Haec enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter.

Primo quidem, in quantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum; unde et Dominus cum dixisset, Matth. XIX, 21: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus, consequenter adiecit: et veni, et sequere me; ut ostenderet, quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi in quantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis.

Similiter apostolus, I ad Cor., VII, 34, consilium dat de non nubendo; quia quae virgo est, cogitat quae Dei sunt, quomodo placeat Deo; et eadem ratio est de aliis similibus.

Secundo pertinent ad perfectionem, in quantum sunt quidam perfectae caritatis effectus qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet.

Tertio pertinent ad perfectionem poenitentiae; quia nulla satisfactio pro peccatis adaequari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animam per votum obedientiae, et corpus per votum continentiae, et res omnes per votum paupertatis.

Sic igitur in his quae principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit maior perfectio ubi haec inveniuntur magis, sicut quod perfectior est qui maioris est caritatis.

In his autem quae ex consequenti et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur.

Unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparisonem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cuius paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

RA6

Ad sextum dicendum, quod haec est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesti amicus diligitur propter seipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiae honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum absteineat etiam a delectatione quam in eius praesentia habet, in eius servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a praesentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a praesentia amici divellitur et in aliis magis delectatur, vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere.

Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter seipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna molestia, separantur a vacatione divinae contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur, et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam verum in tantum delectantur in vacatione divinae contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipientur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, praetermittunt, ut Deo serviant in salutem proximorum; et haec perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom., IX, 3: optabam ego ipse anathema, id est separatus, esse a Christo pro fratribus meis; et ad philipp., I, 23-24: desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.

Et haec perfectio est proprie praelatorum, et praedicatorum, et quorumcumque aliorum, qui procurandae salutis aliorum insistant; unde significantur per Angelos in scala Iacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status praelatorum, quod aliqui statu praelatorum abutuntur quaerentes praelationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti; sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Rom., III.

RA7

Ad septimum dicendum, quod in doctrina evangelica quaedam dicta sunt apostolis in persona omnium fidelium, ea scilicet quae pertinent ad necessitatem salutis; unde et Marc., XIII, 37, dicit: quod vobis dico, omnibus dico: vigilate; nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quaedam vero dicuntur apostolis quae pertinent ad perfectionem vitae, et ad praelati officium; et ad hoc extendi non potest, quod vobis dico, omnibus dico.

Sciendum tamen, quod illa quae dixit Dominus discipulis Luc., IX, 3: nihil in via tuleritis etc., secundum quod Augustinus exponit in Lib. De consen. Evangelist., non pertinent ad perfectionem vitae, sed ad potestatem dignitatis apostolicae, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quae ministrabantur ab his quibus evangelium praedicabant: unde ibidem dicitur, quod dignus est operarius mercede sua, vel cibo suo, unde nec praeceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet I ad Cor., IX 7.

RA8

Ad octavum dicendum, quod in homine sunt duo affectus; unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore, qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Ioan.. Ex coniunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic coniungi Deo, quod non separaretur a corpore; secundum illud apostoli, II ad corinth., V, 4: nolumus expoliari, sed supervestiri; ut absorbeatur quod mortale est a vita. Sed quia hoc est impossibile (quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino); insurgit quaedam contrarietas inter praedictos affectus, et quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturae; et hoc ad perfectionem caritatis pertinet.

Unde et apostolus ibidem subdit: audemus autem, et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore; et praesentes esse ad Dominum.

Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte et indubitanter, sive audacter, apostolus dicit: cupio dissolvi, et esse cum Christo, hoc perfectae caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, praeferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ponere animam, id est, vitam praesentem, pro fratribus quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius. Plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectae caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

RA10

Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est huiusmodi rei securitatem habere; sed perfectorum, qui peccata totaliter subiugaverunt.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod et parentibus, et multo magis Deo, tenetur homo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanae vitae, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate praecepti non tenetur.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas et ieiunia; qui tamen nec ad omnia huiusmodi tenentur, sed ad illa solum quae profitentur. Unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto, sed est eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quae vovent.

|a12 Articulus 12

TTA

Duodecimo quaeritur utrum caritas semel habita possit amitti.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim I Ioan., III, 9: omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est. Sed caritatem non habent nisi filii Dei; ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV de Trinit..

Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

AG2

Praeterea, omnis virtus quae peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit: unctio invisibilis caritas est, quae in quocumque fuerit, radix illi erit, quae arescere non potest, et nutritur calore solis, ut non arescat. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Iulianum comitem, caritas quae deleri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

AG4

Praeterea, prosper dicit in Lib. De contemplatione: caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter iuncta, iniquationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit. Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

AG5

Praeterea, Gregorius dicit in quadam Hom., quod amor Dei magna operatur, si est.

Sed nullus magna operando amittit caritatem.

Ergo si caritas inest, amitti non potest.

AG6

Praeterea, plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet seipsum.

Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

AG7

Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit, in XIV de Civit. Dei, facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut dionysius dicit: est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse.

Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut apostolus dicit I ad timoth., cap. VI. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus dicit in L. Lxxxiii quaestionum.

Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

AG8

Praeterea, quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. V, V. 18: si spiritu ducimini, non estis sub lege.

Sed spiritus sanctus, cum sit infinitae virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

AG9

Praeterea, contra nullum habitum cuius esse est in operari, contingit peccare; dicit enim Philosophus in VII ethic., quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari: dicit enim Gregorius in quadam homil., quod amor Dei nunquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

AG10

Praeterea, si aliquis caritatem amittit, aut amittit eam dum habet, aut dum non habet.

Sed dum habet, non amittit eam per peccatum, quia simul esset peccatum cum caritate.

Neque etiam amittit eam cum non habet, quia quod non habet, amitti non potest.

Ergo caritas nullo modo potest amitti.

AG11

Praeterea, caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per corruptionem subiecti; sed per hunc modum caritas deficere non potest; cum anima humana, quae est subiectum eius, sit incorruptibilis.

Secundo deficit aliquod accidens per defectum causae, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis; sed hoc modo caritas deficere non potest, quia causa eius est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente obiecto; sicut paternitas deficit per mortem filii: sed nec hoc modo deficit caritas, quia eius obiectum est bonum aeternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquae deficit per actionem caloris: sed nec hoc modo caritas deficere potest, cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere: secundum illud Cantic., VIII, 6: fortis est ut mors dilectio; et iterum: aquae multae non possunt extinguere caritatem. Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

AG12

Praeterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturae. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit dionysius, IV cap.

De divin. Nomin.. Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in praedicamentis; et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario.

Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

AG13

Praeterea, si caritas a peccato corrumpitur; aut a peccato existente, aut a non existente.

Sed non a peccato existente; quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate.

Neque iterum a peccato non existente; quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

AG14

Praeterea, si caritas per peccatum amittitur; aut caritas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem, quia tunc simul essent: neque iterum in alio et alio, quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum neque caritatem haberet, quod est inconueniens.

Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

AG15

Praeterea, magister dicit, 31 dist.

III Lib. Sentent., quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

AG16

Praeterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum, amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile. Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cuius amor est caritas.

Numquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

AG17

Praeterea, sicut in genere causae efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causae finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis.

Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus; et sic idem quod prius.

AG18

Praeterea, caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Ioan., XIII, 35: in hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem. Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est eius discipulus unde Augustinus exponens illud Ioan., VI: multi ex discipulis eius abierunt retrorsum, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli; et Dominus dicit, Ioan. VIII, 31: si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis. Ergo ille qui non permanet in caritate nunquam habuit caritatem.

AG19

Praeterea, omnis motus est secundum exigentiam praedominantis. Sed caritas praedominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur deuter. VI, 5: diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem; non ergo per peccatum amitti potest.

AG20

Praeterea, differentiae diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in X metaph.. Cum igitur caritas viae et patriae sit eadem numero, videtur quod sicut caritas patriae corrumpi non potest, ita nec caritas viae.

AG21

Praeterea, si caritas corrumpitur: aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid; quia hoc est solum formarum quae educuntur de potentia materiae. In nihil autem corrumpi non potest: quia Deus nunquam caritatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid: aequalis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

AG22

Praeterea, illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud I Pet., IV, 8: caritas operit multitudinem peccatorum. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

AG23

Praeterea, super illud Ps. XXVI, 2: Deum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas dicit Glossa Augustini: si aufertur donum, dator vincitur. Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

AG24

Praeterea, per caritatem anima unitur Deo ut sponsa, secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab iis quae sunt Dei.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Apoc. II, V. 4: habeo adversus te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit in homilia: in quorundam corda venit Deus, et mansionem non facit; quia per compunctionem respectum Dei percipiunt, sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime planxissent. Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

SC3

Praeterea, I Reg., XVI, dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit, faciendo adulterium et homicidium.

Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

SC4

Praeterea, caritas est vita animae, secundum illud I Ioan. III, 14: nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita caritatis per mortem peccati mortalis.

CO

Respondeo. Dicendum, quod magister in 17 dist., I Lib., posuit, quod caritas in nobis sit spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrae sit spiritus sanctus; sed quod spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante. Unde eius opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad huiusmodi dilectionis actum. Oportet enim huiusmodi habitum in anima poni, ut supra, art. I huius quaest., habitum est.

Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi.

Prima quidem ex parte spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi; et quantum ad hoc, necesse est dicere, quod motio spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima spiritus sanctus dividens singulis prout vult, ut dicitur I Cor., XII; et ideo quibus spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae, quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in Lib. De praedest.

Sanctor.. Quibusdam autem spiritus sanctus, pro suo arbitrio, dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem, ut patet per Augustinum in Lib. De corrept. Et gratia.

Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; et quantum ad hoc, nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex VI ipsius caritatis, sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex VI illius formae potest operari contra formam illam; sicut calidum ex VI calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infrigidari. Et secundum hoc loquitur Augustinus in Lib. De sermone Domini in monte, exponens illud quod habetur Matth., VII, 18: non potest arbor bona fructus malos facere.

Dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit, non autem ut nix sit calida; sic potest fieri ut qui malus fuit non sit malus, non tamen fieri potest ut malus bene faciat: et eadem ratio est de bono secundum quamcumque virtutem, quia nulla virtute aliquis male utitur.

Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, in quantum ei subiicitur ut materia formae. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiae, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet, sicut patet de materia caelesti. Quaedam vero forma est quae non replet totam potentialitatem materiae, sed remanet potentia ad aliam formam; et tunc illa forma amissibiliter habetur ex parte materiae vel subiecti, sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subiecti, secundum quod suum subiectum reducit in actum dilectionis: et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens; et ideo caritas viae amissibiliter habetur, quantum est ex parte subiecti.

Quarta consideratio est de caritate ex parte subiecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinatur hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine; quia, ut dicitur in III ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus iudicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione, ita id quod est conveniens homini secundum habitualement dispositionem sibi inhaerentem, bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et apostolus dicit, I ad Cor., cap. II, 14, quod animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei.

Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis, sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturae, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriae, ex hac aestimatione contra habitum quandoque agit, et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus; quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum, puta per passionem, vel aliquam seductionem.

Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit, quia nullus potest habere aliam aestimationem de fine et obiecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quae est ipsa essentia bonitatis.

Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari, ita et tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriae est inamissibilis.

Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinae, sed aliquem effectum eius, qui potest videri bonus et non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, in quantum contrariatur delectationi carnali, in cuius concupiscentia sunt. Ideo caritas viae potest amitti per peccatum mortale.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illum iohannis est intelligendum secundum potestatem spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

RA2

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis: de se enim habet sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter vertibilitatem subiecti, ut dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur; qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur, et sic dilectio quae vera fuit, amittitur.

Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret, vera dilectio non fuisset. Unde patet, quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subiecti vertibilis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod illa etiam auctoritas prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subiecti.

RA5

Ad quintum dicendum, quod caritas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum; et hoc vult et proponit, secundum rationem suae virtutis; sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subiecti.

RA6

Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille vere seipsum diligit qui se amat ad bonum rationis: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo, secundum illud psalm. X, 5: qui diligit iniquitatem, odit animam suam; et hoc etiam Philosophus dicit in IX ethic.. Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

RA7

Ad septimum dicendum, quod caritas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum: pertinet enim hoc ad rationem caritatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare. Sed quandoque accedit contrarium, propter vertibilitatem et corruptionem naturae; secundum illud apostoli ad roman.

Cap. VII, 19: non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, id facio.

RA8

Ad octavum dicendum, quod quamdiu aliquis sequitur motionem spiritus sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat.

RA9

Ad nonum dicendum, quod esse caritatis non semper est in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum caritatis propositum, quod ad hoc est ut totum se homo det Deo.

RA10

Ad decimum dicendum, quod amissio ita se habet ad rem habitam sicut corruptio ad rem existentem. Unde sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in eius non esse, quia eius mutatio est de esse in non esse; ita etiam amissio, cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, et terminatur in non habere, et ideo principium amissionis caritatis est quando caritas habetur; finis autem quando non habetur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod caritas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subiectum enim caritatis quamvis sit incorruptibile secundum substantiam, fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter, quamvis causa caritatis sit incorruptibilis, tamen influxio huiusmodi causae impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte obiecti deficit caritas, in quantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum: quod licet, simpliciter loquendo, sit debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius; quando

scilicet caritas in actu non operatur, et motivum peccati movet in aliquo particulari opere, sicut etiam Philosophus ostendit in VII ethic., quod a passione potest vinci scientia, quamvis sit fortissima; in quantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem: et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili, ita caritas est fortissima circa finem ultimum; et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis; et hoc intendit Philosophus dicere in praedicamentis, et in II ethic.. Sed in naturis bonum contrariatur bono; utrumque enim contrariorum est quoddam bonum naturae. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino quod est obiectum caritatis, in quantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi unum finem ultimum: sicut et in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit secundum illud Ioan., XIX, 12: omnis qui se regem facit, contradicit caesari.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum: lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri; sed motivum ad peccatum expellit secundum quod praexistit in apprehensione animae.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur, quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cuius temporis ultimo instanti inest peccatum animae; sed ante illud ultimum instans, non est dare proximum in quo caritas insit; quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum; et ideo in toto tempore praecedenti quod terminatur ad ultimum instans, caritas inest animae, in cuius ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo caritas insit, sed ultimum temporis, ut per Philosophum patet in VIII physic..

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod si magister intelligat de perfecta caritate, quae est caritas patriae, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viae quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhaerentiae ipsius ad subiectum, sed ex sola virtute motionis spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viae.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut in cognitione cuiuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine, vel vestigio; ita etiam in amore cuiuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summae bonitatis non sufficit ad rationem caritatis, sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis obiectum.

RA17

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut Augustinus dicit exponens illud Ioan., X, 27: oves meae vocem meam audiunt, et vocem alienorum non audiunt, est quaedam vox Christi quam nullus audit nisi sit ovis eius per praedestinationem; haec scilicet vox: qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit. Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus, quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei et proximi.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario, sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem.

Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod corrumpi et generari vel fieri est proprium eius quod habet esse: et hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subiectorum; puta, cum corpus aliquod fit album hoc est albedinem fieri, sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiae.

Unde nihil prohibet caritatem viae et patriae esse eandem numero, quamvis caritas viae sit amissibilis, caritas autem patriae sit inamissibilis.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut iam dictum est, caritas, proprie loquendo, non corrumpitur, sed subiectum desinit participare caritatem; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur, vel in aliquid, vel in nihil.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod propter vertibilitatem subiecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abiiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii; unde ratio non sequitur.

¶a13 Articulus 13

TTA

Decimotertio quaeritur utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Origenes I periarch.: si aliquando satietas cepit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito respiscat, non penitus ruere videatur.

Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud apostoli, I Cor., XIII, 2: si caritatem non habeam, nihil sum. Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

AG2

Praeterea, bernardus dicit in Lib. De diligendo Deo, quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita, et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

AG3

Praeterea, leo Papa dicit in sermone IX de passione, alloquens Petrum: vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam, sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus, et fons caritatis lavit verba formidinis.

Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

AG4

Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita, non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur; dicit enim Philosophus, II ethic., quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

AG5

Praeterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

AG6

Praeterea, sicut fides se habet ad multa credenda, ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; et sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

SC

Sed contra, est quod dicitur I Ioan. III, V. 17: qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo? et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis.

Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

CO

Respondeo. Dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur, quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud rom.

Cap. VI, 23: stipendia peccati mors. Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitae aeternae: Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita aeterna consistit. Unde necesse est dicere,

quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur.

Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui, posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus, sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuita, si contra virtutem gratuitam agat.

Sed de habitibus caritatis est aliter. Habitus enim caritatis non habet causam in subiecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: caritas enim infunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. V, 5. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa eius solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius, sicut aedificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis et gratiae in anima, et quantum ad fieri, et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere.

Et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super gen. Ad litteram: non ita Deus operatur hominem iustum, id est iustificando eum, ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius, sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam praecedentem. Sed quia ipse subdit: si aliquis brevis lapsus acciderit etc., videtur melius dicendum, quod ipse intelligit, eum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet, quod non statim a principio contingit; quia etiam, ut Philosophus dicit in I ethic., non est facile iusto ut opus iniustum operetur statim, sicut iniustus facit, scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis, sed adhuc aliquae reliquiae de praecedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittat.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter; uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum, sicut accidit in illis qui dicunt Deo, iob XXI, 14: recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus sicut dicitur iob XII, 14. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiae consentit in aliquid quod est contra Dei praeceptum, et sic per consequens caritatem amittit.

Intendit ergo bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba leonis Papae: quod patet ex hoc quod subiungit: non tardatum est remedium ablutionis, ubi non fuit iudicium voluntatis; magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex iudicio deliberatae voluntatis.

RA3

Unde patet solutio ad tertium.

RA4

Ad quartum dicendum, quod virtus acquisita habet causam in subiecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas; et ideo non est similis ratio.

RA5

Ad quintum dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis et vitii sunt contraria mediata; unde Philosophus dicit in praedicamentis, quod inter bonum et malum est medium; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

RA6

Ad sextum dicendum, quod habitus respicit, per se, formalem rationem obiecti magis quam ipsum obiectum materialiter; et ideo, si formalis ratio obiecti tollatur, species habitus non manet.

Formalis autem ratio obiecti in fide est veritas prima, per doctrinam ecclesiae manifestata, sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis: et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas: ita, qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quae doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi quam ecclesiae doctrinae.

Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi opinata.

|q3 Quaestio 3

Prologus

PR1

Et primo quaeritur, utrum correctio sit in praecepto.

PR2

Secundo utrum ordo correctionis fraternae

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum fraterna correctio sit in praecepto.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Praecepta enim divina non sunt sibi contraria.

Sed invenitur praeceptum divinum de non arguendo peccatorem; dicitur enim proverb.

IX, 8: noli arguere derisorem, ne oderit te. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

AG2

Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur. Sed contra, peccatum est infirmitas animae, secundum illud Psal. VI, 3: miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter eius contradictionem vel contemptum non debet praetermittere: quia tunc est maius periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare.

Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo, quantumcumque contemneret, non esset correctio praetermittenda.

AG3

Praeterea, praeceptum divinum non est praetermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitae non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub praecepto, non esset praetermittenda propter contemptum alterius.

AG4

Praeterea, non sunt facienda mala ut veniant bona, ut patet per apostolum, rom.

C. III. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fraterna esset bonum sub praecepto cadens, non esset praetermittenda propter malum scandali, vel contemptum eius qui corrigitur.

AG5

Praeterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes., V, 1: estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed Deus non praetermittit bonum, scilicet infusionem animae rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet praetermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus vel deterioratio eius, si caderet sub praecepto.

AG6

Praeterea, Dominus dicit Ezech. III, V. 19: si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua, ipse quidem in iniquitate morietur; tu autem animam tuam liberasti. Ergo non est praetermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

AG7

Praeterea, utilior est correctio delinquentis quam eius punitio. Sed iudex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex poena non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub praecepto, non deberet aliquis praetermittere correctionem propter contemptum vel scandalum eius qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub praecepto.

AG8

Praeterea, praeceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia stultorum infinitus est numerus, ut dicitur Eccle. I, 15.

Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

AG9

Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi.

Sed contra, si correctio fraterna est in praecepto, sequitur quod ex tali praecepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quaerere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in praecepto, deberet homo quaerere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

AG10

Praeterea, si correctio fraterna esset in praecepto, ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum, cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur: dicit enim Augustinus in I de Civit. Dei, quod non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abinent propter quaedam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis: non itaque mihi videtur parva esse haec causa, quare cum malis flagellantur et boni.

Non ergo correctio fraterna est in praecepto.

AG11

Praeterea, aliquis praeceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat; sicut bernardus dicit, quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta.

Si ergo correctio fraterna esset in praecepto, praeterruens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra praeceptum agens.

AG12

Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praecepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula.

Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

AG13

Praeterea, ea quae cadunt sub praeceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum.

Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad emendationem eius; neque sermo admonitarius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in X ethic., et Eccle. VII, 14, dicitur: considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.

Ergo fraterna correctio non est in praecepto.

AG14

Praeterea, nemo debet se introumittere de illis quae non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, ut Hieronymus dicit super Matth.. Ergo in talibus non debet homo se introumittere; et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub praecepto.

AG15

Praeterea, nullus excusatur ab observantia praecepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in Lib. De summo bono, Lib. III, quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subiectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub praecepto.

AG16

Praeterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini praecepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom. II, 1: in quo alios iudicas, teipsum condemnas. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

AG17

Praeterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II corinth., X, 13: nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum regulam mensurae qua mensus est nobis Deus. Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra mouent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt praelati, non tenentur ad correctionem fraternam.

AG18

Praeterea, illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I ad Tim. V, V, 1: seniore[m] ne increpaueris, ubi dicit Glossa: ne, indigne ferens se a minori corrip[er]i, exasperetur, unde et dionysius demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

AG19

Praeterea, praecepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud I ad timoth., I, 5: finis praecepti caritas est. Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud terentii: veritas odium parit. Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. De verb. Domini: si neglexeris corrigere, peior eo factus es qui peccavit.

Sed ille qui peccavit, facit contra praeceptum.

Ergo ille qui negligit corrigere facit contra praeceptum; et ita correctio fraterna cadit sub praecepto.

SC2

Praeterea, Matth., XVIII, 15, super illud: corripe illum inter te et ipsum dicit Glossa: ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget. Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra praeceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra praeceptum.

SC3

Praeterea, in impletione praecepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Ephes. V, 1: estote imitatores Dei, sicut filii carissimi. Sed, sicut dicitur prov.

C. III, 12. Quos diligit Dominus, corripit.

Ergo, cum nos teneamur ex praecepto Domini diligere, videtur quod ex praecepto debemus fratres corrigere.

SC4

Praeterea, Eccli. XVII, 12, dicitur, quod unicuique mandavit Deus de proximo suo, curam habere. Ergo sub praecepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

CO

Respondeo. Dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto.

Cuius ratio est, quia ex praecepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum, ut dicit Philosophus in II metaph..

Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V ethic., inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus, ut dicitur in IX ethic.. Et I Ioan. III, 18, dicitur: non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.

Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum.

Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynae corporalis largitionem.

Dicitur enim I Ioan. III, 17: qui substantiam huius mundi habuerit, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauerit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in illo? et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum. Unde praecipitur deuter.

XXII, 1: non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis, sed reduces fratri tuo.

Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre.

Dicitur enim Prov. XXIV, 11: erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.

Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animae, cui contrariatur malum peccati.

Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur. Unde et Philosophus dicit in IX ethicor., quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniae, quanto virtus affinior est amicitiae. Et ideo tenetur homo ex praecepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Is., XXXV, vv. 3-4: confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate, dicite: pusillanimes confortamini, et nolite timere. Et propter hoc ex praecepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud I Thess. V, V. 14: corripite inquietos confortamini pusillanimes.

Et hinc est quod Dominus, matth.

Cap. XVIII, 15, mandavit: si peccaverit in te frater tuus, corripe eum.

Sic ergo correctio fraterna cadit sub praecepto.

Sed notandum est quod per praecepta affirmativa praecipuntur actus virtutum; per praecepta autem negativa prohibentur actus vitiorum.

Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut dionysius dicit in IV cap. De divinis nomin.. Et ideo, illud quod prohibetur praecepto negativo, a nullo, nec aliquo modo faciendum est. Praecepto autem affirmativo praecipitur actus virtutis, ad cuius rectitudinem multae circumstantiae concurrunt, quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut dionysius dicit, IV cap. De divinis nomin..

Unde illud quod cadit sub praecepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo observandum, sed servatis debitis conditionibus et personarum, et locorum, et causarum, et temporum; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo, sed servatis debitis circumstantiis; ita etiam correctio fraterna sub praecepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis.

Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum iudicium in singularibus consistit; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam; secundum illud I Ioan. XXI, 27: unctio docebit vos de omnibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod inter alias circumstantias quae requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse praecipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior: et ideo sapiens dicit: noli arguere derisorem. Non enim est timendum, ut Glossa dicit, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat peior.

RA2

Ad secundum dicendum, quod duplex est correctio delinquentis: una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna quibus praesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in X ethic.; et talis correctio pertinet ad praelatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

RA3

Ad tertium dicendum, quod praeceptum divinum non est praetermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub praecepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo eius, ratione iam dicta in corp. Art..

RA4

Ad quartum dicendum, quod sicut iam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp. Art..

RA5

Ad quintum dicendum, quod naturalia praesupponuntur moralibus; et ideo infusio animae, quae est quoddam bonum naturae, non debuit praetermitti a Deo ad vitandum defectionem culpae; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitae, ut vitet peccatum.

Sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

RA6

Ad sextum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Lib. De verbis Domini: longe graviores habent poenam ecclesiarum praepositi, qui in ecclesiis constituti sunt, ut non parcant obiurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam continua.

Et ad tales Dominus ibi loquitur per prophetam; unde parum ante praemittit: fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel.

RA7

Ad septimum dicendum, quod iudex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam si ille non emendetur, secundum illud Prov. XIX, 25: pestilente flagellato, stultus sapientior erit. Sed fraternae correctionis finis est emendatio eius qui corripitur; unde non est simile.

RA8

Ad octavum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. Art., correctio fraterna cadit sub praecepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum; sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam: ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis coniuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere; ut Augustinus dicit in Enchir.: Deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod praeceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec praeceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. De verbis Domini, admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra; non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas. Unde ex praecepto correctionis fraternae non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere, alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. XXIV, 15: ne quaeras impietatem in domo iusti, et non vastes requiem eius. Nec est similis ratio de debito corporali, quia hoc est quiddam determinatum, quod debetur certae personae, et certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. Art..

RA10

Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere, correctionem fraternam tripliciter.

Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus dicit in I de Civit. Dei, si propterea quisque obiurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirat, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediunt alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis.

Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens, et humanus dies, et formidatur vulgi iudicium et carnis excruciatio vel peremptio: quae quidem si sic teneantur in animo, ut praeponantur caritati fratris, est peccatum mortale.

Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut praeponantur proximi caritati, sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat, immediate contra caritatem peccat, quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat; sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere, ut contingit in his qui ex malitia peccant.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ad praeceptum de honore parentum reducuntur praecepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis: ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cuiuslibet; non autem sic de aliis beneficiis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens secundum Philosophum, quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores; qui sunt compescendi per correctionem coactivam praelatorum, quae etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis; sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit.

Nec tamen est perplexus; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere, secundum illud Matth. VII, 5: eiiice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis eiiicere festucam de oculo fratris tui.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, id est damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulatur, puta, cum est in minori peccato, et arguit de maiori, vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo: dicit enim Gregorius in V Moral., quod cum homo debeat diligere proximum sicut seipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens, tunc sibi damnationem acquirit; unde dicitur Matth., VII, 3: quia vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides? sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod correctio coactiva est officium superiorum, sed correctio caritativa est officium omnium.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur; et ideo ibidem dicit apostolus: seniore[m] obsecra ut patrem. Et propter hoc reprehenditur demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem iniuriis verbis et factis correxit, eum verberans, et de ecclesia eiiciens.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequitur inde turbatio, sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto qui ponitur Matth. XVIII.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim I ad timoth. VI, 20: peccantem coram omnibus argue. Sed, Matth.

C. XVIII, 15, dicitur: argue eum inter te et ipsum solum, quod est secreta admonere.

Cum ergo dictum apostoli non contrarietur praecepto Christi, videtur quod non cadat sub praecepto ut frater sit prius secreta admonendus, et postea publice denunciandus ecclesiae.

AG2

Sed dicendum, quod verbum apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quae publice arguenda sunt; verbum autem Domini de peccatis occultis. Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare: sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris.

Sed Dominus mandat, Matth. XVIII, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat ecclesiae; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod praeceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

AG3

Praeterea, sicut Augustinus dicit, VIII de trinitate, omnes regulae veritatis derivantur a lege veritatis aeternae. Sed lex veritatis aeternae hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione praecedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinae veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denunciare, secreta etiam monitione non praecedente.

AG4

Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib.

Contra mendacium, ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda. Sed in gestis sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione praecedente; ut legitur Act. V, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denunciavit, nulla secreta admonitione praemissa. Ergo non obligamur ex praecepto Christi ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

AG5

Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio: ipse enim dicit, Ioan. XIII, 15: exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis. Sed Christus non legitur admonuisse Iudam secreto antequam eum

denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

AG6

Praeterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta: quia ad accusationem praeexigitur sola inscriptio, ut decretalis dicit.

Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta praecedente.

AG7

Praeterea, illud quod in omni casu praeterire licet, nullo modo cadit sub praecepto.

Sed in quolibet casu videtur quod liceat praeterire admonitionem secretam; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum iustitiae, et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non praemissa.

Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat praemitti ex necessitate praecepti.

AG8

Praeterea, non videtur esse probabile, quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra praecepta Christi.

Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione praemissa.

Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti secretam admonitionem praemittere publicae denuntiationi.

AG9

Praeterea, Augustinus dicit in IV de doctrina christ., quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo, ita eadem ratio iustitiae est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicae denuntiationis, ut dicebatur, videtur quod nec in magnis.

AG10

Praeterea, si secreta admonitio debet praecedere publicam denuntiationem, necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam eiusdem denuntiationem.

Sed quandoque talis mora est in tantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi; puta, si aliquis tractaverit de prodicione civitatis cum hostibus, vel si sit haereticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat praecedere secreta admonitio.

AG11

Praeterea, triplex est agens; scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem.

Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest; et similiter agens artificiale.

Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest.

Sed melius est quod hoc faciat publice: sic enim magis prodest multitudini; bonum autem multorum est melius quam bonum unius.

Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione praecedente.

AG12

Praeterea, ita se habet peccator in ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur, sive publice, sive secreto.

AG13

Praeterea, subditi tenentur obedire suis praelatis. Sed quandoque praelati praecipunt ut eis dicatur a subditis quidquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta praemissa.

AG14

Praeterea, Matth. XVIII, 15, super illud: si peccaverit in te frater tuus, dicit Glossa, quod frater arguendus est ex zelo iustitiae; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus iustitiae. Sed iustitia debet in publico fieri; dicit enim Philosophus in V ethic., quod iustitia est virtus praeclara magis quam Lucifer aut Hesperus.

Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

AG15

Praeterea, ad iustitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

AG16

Praeterea, nullum praeceptum Dei contrariatur consilio vel praecepto. Sed Dominus dicit Luc. VI, 30: qui aufert quae tua sunt, ne repetas; quod necesse est ut sit vel per consilium vel praeceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, praecipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in praecepto, secreto admonere.

AG17

Praeterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in Lib. III de libero arbitr., quod cum corripiuntur inquieti, redditur eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

AG18

Praeterea, leges feruntur ad ea quae saepe fiunt, non ad ea quae raro accidunt.

Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, peior efficiatur; plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit praeceptum legis divinae de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

AG19

Praeterea, in ordine fraternae correctionis continetur quod peccatum non denuntietur ecclesiae sive praelato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; et tamen videtur nihilominus peccatum eius esse denuntiandum praelato, ne pereat iustitiae disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternae quem Dominus ponit, non cadat sub praecepto.

AG20

Praeterea, super illud Matth. XVIII, 15: si peccaverit in te frater tuus, dicit Hieronymus: si autem in Deum peccaverit, non est nostri arbitrii. Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

AG21

Praeterea, Dominus dicit, Matth. XVIII, V. 15: si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Sed non propterea aliquis fratrem suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens post gravia peccata commissa; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternae non se extendat ad peccata gravia.

AG22

Praeterea, Eccli. XIX, 10, dicitur: audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te, fidens quoniam non te disrumpet.

Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si eius peccatum deprehendimus.

AG23

Praeterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato haereticae pravitatis. Sed in haeretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad titum III, 10: haeticum hominem post primam et secundam correctionem devita.

Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

AG24

Praeterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in Lib. De verbis Domini, attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

AG25

Praeterea, homo debet diligere proximum suum sicut seipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere.

Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

AG26

Praeterea, Augustinus dicit in regula, quod prius praeposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere praeposito, sive praelato, est ostendere ecclesiae. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur; et sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in praecepto.

SC1

Sed contra. Est quod Augustinus dicit in Lib. De verbis Domini exponens illud: corripe inter te et ipsum solum. Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipiet defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis peiorem. Haec est igitur ratio huiusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcat pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

SC2

Praeterea, Matth., XVIII, 15, super illud: si peccaverit in te etc., dicit Glossa: hoc ordine scandala vitare debemus. Sed vitare scandala cadit sub praecepto, ut patet Rom. XIV. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut supra, art. 1, dictum est, correctio fraterna cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis.

Est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas praecipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternae est emendatio fratris, sicut dictum est; et ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare.

Duplex autem periculum imminet homini ex peccato; scilicet periculum conscientiae et famae.

Haec autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est praeferenda famae; quia testimonium conscientiae est in conspectu Dei, sed testimonium famae pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter seipsum; fama autem propter se, et propter proximum.

Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiae, quod in nullo fama laedatur; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famae praeferenda; si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famae, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur, ut obiurgatio quae fit a pluribus, ei sit remedium salutare.

Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famae suae; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos est sibi necessaria fama.

Propter ipsum quidem, duplici ratione.

Primo quidem, quia bona fama est praecipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. XXII, 1: melius est nomen bonum quam divitiae multae. Et hoc ideo, quia bonitas famae reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana; et ideo dicitur Eccli., XLI, 15: curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri magni et pretiosi.

Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famae, absque necessitate eius peccatum publicando.

Secundo, quia propter conservationem famae homo multoties abstinere a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se iam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare secundum illud ieremiae III, 3: facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti; unde et Hieronymus dicit super Matth.: corripendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato.

Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter.

Primo quidem, quia homines peccatum alicuius audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem hipponensem: cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur.

Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum; secundum illud I ad Cor. V, 6: nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit? et ideo sub praecepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit.

Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium, interposuit Dominus quemdam medium gradum; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuntietur nisi unus vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in regula.

Sic igitur ordo fraternae correctionis sub praecepto cadit, sicut et ipsa fraterna correctio; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quae est finis et regula correctionis fraternae.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in Lib. De verbis Domini, verbum apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus: si peccaverit in te frater tuus. Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel iniuriam infert, sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit, Matth. XVIII, 31, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, videntes conservi eius quae fiebant contristati sunt valde. Et II Petri II, 8, dicitur, quod animam iusti iniquis operibus cruciabant.

RA2

Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternae esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum: quia aut est omnino occultum, et tunc non est procedendum ulterius; aut incipit iam ad plerorumque notitiam pervenire, et tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum; dicit enim Augustinus in regula: si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur, et misericorditer indicaretur? quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde? et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad eius emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

RA3

Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanae iustitiae regulatur a veritate divina.

Sed hominum facta non eodem modo comparantur ad iudicium divinum et ad iudicium humanum, quia secundum iudicium humanum quaedam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum. Et hoc modo non comparantur omnia peccata ad iudicium divinum, quia omnia nuda et aperta sunt oculis eius, ut dicitur ad Hebr. IV, V. 13. Et ideo quantum ad iudicium divinum non requiritur quod secreta

admonitio praecedat et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiae et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo. Dicitur enim iob XXXIII, 15-17: per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc operit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit.

RA4

Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiae et Saphirae non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani iudicii, sed secundum formam divini iudicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

RA5

Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Iudae scivit virtute divina, in quantum erat cognitor absconditorum; et ideo, in quantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum. Et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

RA6

Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione; quia in denuntiatione intenditur correctio fratris: et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris; sed in accusatione intenditur bonum ecclesiae, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati, et ideo in accusatione non oportet quod praecedat denuntiatio.

RA7

Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere, monitione non praecedente, si hoc exigat utilitas communis; quia bonum commune praefendum est bono privato.

RA8

Ad octavum dicendum, quod proclamationes quae fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quaedam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famae eius detrimentum non facit; fiunt enim huiusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non praecedente, hoc esset illicitum et contra praeceptum Christi.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus; ideo non est eadem ratio de utriusque.

RA10

Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem; nec hoc est contra praeceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos; Dominus autem dicit: si peccaverit in te frater tuus. Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa praeterita iam praecommissa.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod multo melius est et quantum ad fratrem, cuius emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis. Et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet statim ad praecisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties praecideret membra quae sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet.

Tunc demum praecidit membrum, quando experitur illud esse insanabile; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod praelato non est obediendum contra praeceptum Christi, secundum illud Act. V, 29: obedire oportet Deo magis quam hominibus. Sed et ille praelatus qui praecipit contra mandatum Christi a peccato non excusatur. Et ideo, si praelatus praecipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est praeceptum eius sane, in casu in quo ipse hoc potest praecipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem praeceperit, non est ei obediendum.

In quibusdam tamen casibus saecularis vel ecclesiasticus iudex potest iuramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis; in istis etiam casibus potest praelatus in religionibus per praeceptum obedientiae suos subditos obligare.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod iustitia dicitur esse praeclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei poena recompensari, nisi ab illo qui est iudex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I ad Cor., IV, 5: qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est praeceptum, secundum quod intelligitur in praeparatione animi ut Augustinus exponit. Tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis; in quo etiam casu dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis, sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec praecepto praedicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato poeniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito, reddit bonum pro malo; sed ille qui debitum modum et ordinem praetermittit corripiendo in publico quae sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur; et ideo ex hoc, periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

RA19

Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit emendationem promittit, contra praeceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad praelatum vel ad alium deferret.

RA20

Ad vicesimum dicendum, quod peccata quae in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in poenitentia; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

RA21

Ad vicesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quae sunt facienda pro salute, confitendo et satisfaciendo.

Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

RA22

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

RA23

Ad vicesimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit, corripe inter te et ipsum solum, non intelligendum est quod semel corripiatur sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripere possit. Cum vero probabiliter praesumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

RA24

Ad vicesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit; vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit; vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut chrysostomus dicit.

RA25

Ad vicesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos praedictos. Et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

RA26

Ad vicesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus, secundum quod praelatus est quaedam singularis persona, quae potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere praelato, non est dicere ecclesiae; sed quando dicitur in publico, quasi in loco iudicii residenti.

|q4 Quaestio 4

Prologus

PR1

Et primo quaeritur utrum spes sit virtus.

PR2

Secundo utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

PR3

Tertio utrum spes sit prior caritate.

PR4

Quarto utrum spes sit solum in viatoribus.

1a1 Articulus 1

TTA

TTB

Et videtur quod non.

AG1

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

Ergo spes non est virtus.

AG2

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

AG3

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

AG4

Praeterea, virtus est dispositio perfecti, secundum Philosophum in VI physic.; unde et in IV ethicor.

Probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

AG5

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

AG6

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

AG7

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

AG8

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

Ergo spes non est virtus.

AG9

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

AG10

Praeterea, virtus, secundum Philosophum in I ethic., est omni arte certior.

Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia et meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle., IX, 1: nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore. Ergo spes non est virtus.

AG11

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

AG12

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

AG13

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

AG14

Praeterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I ethicorum.

Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II metaph.. Ergo spes non est virtus.

AG15

Praeterea, nulla virtus facit actum malum.

Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

AG16

Praeterea, spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam.

Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine, immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

AG17

Praeterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus.

Ergo nec spes futurorum.

SC1

Sed contra. Per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in I ethic..

Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Hebr., VI, 18-19, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, id est ad beatitudinem caelestem, ut Glossa ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

SC2

Praeterea, I ad Cor., XIII, 13: nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.

Sed fides et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

SC3

Praeterea, Gregorius in I mor.

Dicit, quod per tres filias iob significantur hae tres virtutes: fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

SC4

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

CO

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

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

Ergo sic in obiecto spei quatuor considerantur.

Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione.

Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione.

Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possible, aliquo modo dicimus, ut patet per Philosophum in III ethic.. Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, in quantum homo respicit in auxilium alterius. Et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo obiecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cuius auxilio innititur.

Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Rom., VI, V. 23: gratia Dei vita aeterna. Et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo obiecta, scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat, et auxilium divinum, a quo sperat; sicut etiam fides habet duo obiecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet.

Fides autem non habet rationem virtutis, nisi in quantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud genes., XV, 6: credit Abraham Deo, et reputatum est ei ad iustitiam; unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam.

Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Ierem., cap. XVII, 5: maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.

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

RA1

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

RA2

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

RA3

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

RA4

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

RA5

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

RA6

Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in VI appetitiva. Virtutes autem morales consistunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum, sicut temperantia, fortitudo, et similia.

Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologis.

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

Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

RA7

Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se obiectum, scilicet circa passiones et operationes humanas.

Omne autem regulatum, in quantum est huiusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est.

Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa. Et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium obiectum, in medio consistit, ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus.

Sed virtus theologica habet pro obiecto ipsam primam regulam non regulatam. Et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale obiectum virtus theologica in medio non consistit.

Sed ex parte materialis obiecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei, sicut fides catholica in divinis procedit inter haeresim Sabellii confundentis personas, et haeresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte eius quod est materiale, obiectum spei consistit in medio, in quantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter: sed ex parte formalis obiecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

RA8

Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata.

Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

RA9

Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter.

Uno modo secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia et inanimata in quantum amare possunt, quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturae integrae poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum praedictum.

Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est obiectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

RA10

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

RA11

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

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione.

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

RA13

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

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de obiecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtutis, quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo obiecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis, quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet.

Sic igitur spes, in quantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud, id est in quantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter.

Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat obiectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit.

Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

RA16

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

RA17

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

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum spes sit in voluntate sicut in subiecto.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Obiectum enim spei est bonum arduum.

Sed arduum est obiectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

AG2

Praeterea, caritas est perfectissima virtutum.

Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam.

Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

AG3

Praeterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

AG4

Praeterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in VI cognitiva, et non in voluntate.

SC

Sed contra, spes est ex meritis proveniens.

Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

CO

Respondeo. Dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica, unde eius obiectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc obiectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua VI sensitiva.

Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod obiectum eius est bonum, ut supra, art. Praeced., dictum est; unde oportet quod sit in VI appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum Philosophum in III de anima. Unde spes est in voluntate sicut in subiecto.

Huiusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia obiectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cuius obiectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis, quod vel est delectabile secundum sensum ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est obiectum irascibilis. Unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur.

Sic ergo subiectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est obiectum alicuius specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

RA2

Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum eius, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum eius qui est sperare.

RA3

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi: similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: in quantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de eius certitudine.

|a3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum spes sit prior caritate.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ambrosius enim super illud Luc., XVII, 6: si habueritis fidem sicut granum sinapis etc., dicit: ex fide est caritas, ex caritate spes. Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

AG2

Praeterea, Augustinus dicit in enchirid., quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest.

Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

AG3

Praeterea, Augustinus dicit, XII de civitate Dei, quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis.

Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

AG4

Praeterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem: ergo est posterior caritate.

AG5

Praeterea, inter affectiones animae, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animae derivantur, ut patet per dionysium. Sed spes importat quamdam animae affectionem. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

AG6

Praeterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium praesupponit amorem.

AG7

Praeterea, Augustinus dicit, XIV de civit.

Dei, quod recta voluntas est caritatis. Sed recta voluntas praecedit spem.

Ergo caritas praecedit spem.

AG8

Praeterea, eorum quae sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit super Ezech., aequaliter ab homine habentur.

Ergo spes non est prior caritate.

AG9

Praeterea, idem non est prius seipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum obiectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

AG10

Praeterea, magister dicit, 26 dist.

Lib. III sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed spem quam praeit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

AG11

Praeterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem.

Ergo caritas est prior spe.

AG12

Praeterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod est obiectum caritatis, est prius quam arduum, quod est obiectum spei, quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

AG13

Praeterea, quidquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus praecedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem praecedit.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Matth. I, V. 2: Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Iacob; Glossa: id est, fides genuit spem, spes caritatem. Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

SC2

Praeterea, super illud Psal. XXXVI, spera in Deo, et fac bonitatem, dicit Glossa: spes est introitus ad fidem, et initium humanae salutis. Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

SC3

Praeterea, apostolus dicit, I ad timoth., cap. I, 5: finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona; Glossa: id est spes. Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

SC4

Praeterea, Augustinus dicit X de Trinit., quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat, aut non amat, aut tepide amat.

Ergo amor praesupponit spem.

SC5

Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est huiusmodi; in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur.

Ergo spes est prior caritate.

CO

Respondeo. Dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicuius principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei: materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius.

Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia, et perfectum imperfecto: quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto.

Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius, quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praeexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio.

Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedat caritatem.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus, eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis.

In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animale, sicut cum generatur grave aut leve.

Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit.

Tertio vero est quies in proprio loco.

Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam.

Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in caeteris affectionibus animae.

Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicuius rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in seipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia, sicut cum amamus vinum, volentes eius dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem.

Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicuius in seipso diligitur, sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum seipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII ethic..

Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in seipso diligitur.

Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligit, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quae sibi quis vult, et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitiationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore.

Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedat caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super canonicam Ioan.: ita etiam et spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur ut Deum propter se amet.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur, quia scilicet, cum aliquis ex spe iam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmiter credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod iam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

RA2

Ad secundum dicendum, quod spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

RA3

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; huiusmodi enim ex caritate causantur.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes praesupponat aliquem amorem.

Non tamen oportet quod praesupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

RA5

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

RA7

Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non praecedit spem informem.

RA8

Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes, quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque praecedunt caritatem tempore.

RA9

Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est obiectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est obiectum spei: et propter hoc caritas a spe differt.

RA10

Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non praecedunt spem, sed rem speratam. Si autem spes sit formata, sic merita praecedunt etiam spem; et hoc modo naturaliter praecedit ipsam caritas.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione; et ideo, quia in via generationis spes praecedit caritatem, in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, praecedit desperationem, per quam amittitur spes.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est obiectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod praecedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem; quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

|a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum spes sit solum in viatoribus.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Sicut enim spes est rei non habitae, quod videtur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est rei non habitae. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri I, 12: in quem desiderant Angeli prospicere.

Ergo etiam spes potest esse in beatis.

AG2

Praeterea, spes, cuius obiectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cuius obiectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Ps. XVIII, 10: timor Domini sanctus permanet in saeculum.

Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

AG3

Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum, ita etiam et eius continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem.

Ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

AG4

Praeterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

AG5

Sed dicendum, quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei.

Sed contra, sicut spes est virtus theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam aeternam sibi et aliis; et sic, cum boni sperent vitam aeternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

AG6

Praeterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud Ps. XXXVI, 5: revela Domino viam tuam, et spera in eo; et ipse faciet. Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare; et de hoc rogamus eos dicentes orate pro nobis, omnes sancti Dei. Ergo in eis potest esse etiam spes.

AG7

Praeterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. VI, 19: qui spem habemus incedentem, id est incedere facientem, usque ad interiora velaminis. Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine; et ita oportet quod beatis insit spes.

AG8

Praeterea, Isidorus dicit, quod spe et fide nitet iustitia; et Augustinus dicit in enchiridion, quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed iustitia est in patria, et vitae rectitudo; secundum illud Is., LX, V. 21: populus tuus omnes iusti. Ergo etiam in patria est fides et spes.

AG9

Praeterea, certitudo perpetuae permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem.

Et quia haec defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

AG10

Praeterea, quae corrupta sunt bona, ipsa sunt mala, secundum Philosophum.

Si igitur spes quae est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quae est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum; quod est inconueniens, cum spes sit virtus, ut dictum est art. 1 huius quaest..

AG11

Praeterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere, quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest; sed etiam velle facere, si facultas adesset. Actus enim iustitiae est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere.

Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent.

Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

AG12

Praeterea, Anselmus dicit in libro de similitudinibus, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere; non quod eam sint moturi, vel aliquid huiusmodi, omnibus optime collocatis, sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, habitus spei, quae est quaedam perfectio animae, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

AG13

Praeterea, divina bonitas non est maior quam divina maiestas. Sed caritas, cuius obiectum est divina bonitas, manet in patria.

Ergo et spes, cuius obiectum est divina maiestas.

AG14

Praeterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in aedificio spirituali fides se habet ut fundamentum; spes autem quae erigit, se habet per modum parietis.

Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quae operit per modum tecti; quod est inconueniens, quia caritas nunquam excidit, ut apostolus dicit, I Cor., XIII, 8.

AG15

Praeterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, eius appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animae beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit XII super genes. Ad litt..

Ergo in eis est virtus spei.

AG16

Praeterea, Christus a primo instanti suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem: ex eius enim persona dicitur in psalm. Lxx, 1: in te, Domine, speravi ut Glossa exponit.

Ergo in beatis potest esse spes.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Roman., cap. VIII, 24: quod videt quis, quid sperat? sed sancti fruuntur plena Dei visione, ergo in eis non est spes.

SC2

Praeterea, apostolus, I ad Cor., XIII, 13, probat caritatem esse maiorem fide et spe: quia caritas non excidit; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis.

Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

SC3

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De bono coniugali: habitus est quo aliquid agitur cum opus est; et si non agitur, potest agi. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

CO

Respondeo. Dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem, ita et in moralibus obiectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali obiecto alicuius habitus, non potest remanere habitus.

Spei autem obiectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 huius quaest., dictum est. Unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei.

Spei autem, secundum quod est virtus theologica, obiectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali obiecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adiuncta.

Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae: alio modo ex parte hominis sperantis.

Ex parte quidem rei speratae principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem, sive sint spiritualia, sive temporalia bona.

Ex parte vero sperantis, principale obiectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis in quantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum.

Manente igitur obiecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu eius qui sperat, manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam alia ad hoc ordinata; et per eandem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale obiectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo aeterna iam non sit futura, sed habita, cessat species huius virtutis; unde non est in beatis spes quae est virtus theologica.

Possunt autem sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et huius exemplum e contrario in malis accipi potest.

Caritatis enim principale obiectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eandem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam, non tamen per virtutem caritatis, cuius species solvitur remoto principali obiecto.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futurae, sed secundum quod excludit fastidium; per modum quo Eccli. XXIV, V. 29, dicitur: qui edunt me, adhuc esurient.

RA2

Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus.

Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem poenae; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis.

Alius autem est defectus culpae; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viae, in quo peccare possumus.

Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpae et poenae; secundum illud Prov., I, 33: abundantia perfruetur, malorum timore sublato.

Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tollitur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria: qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem.

Sed obiectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tollitur, ea superveniente, et ideo spes non remanebit.

RA3

Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia in quantum aliquis homo fit beatus, aeternitatem participat, in qua non est praeteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita aeterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu eius qui iam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

RA4

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

RA5

Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale obiectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis; sed remoto principali obiecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

RA6

Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare; non quidem per virtutem spei, quae ponitur theologica virtus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino. Sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale; quaedam sunt principia motus, quae cessant, cum perventum fuerit ad terminum, sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quae est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quae est secundarium principium appropriatum motui.

RA8

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de iustitia et rectitudine vitae, secundum statum praesentis vitae, quo moventur ad rectitudinem.

RA9

Ad nonum dicendum, quod certitudo quae est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod iam acceperunt; unde non pertinet ad rationem spei.

RA10

Ad decimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in III physic., in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum; sicut iuventus pueritiam.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod obiectum alicuius virtutis potest deesse dupliciter. Uno modo, cum possibilitate habendi; et sic etiam obiecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset. Alio modo, cum impossibilitate habendi: et sic nec habitus nec actus manet: frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur obiectum spei in patria; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa quae erit in sanctis, non erit consequens ex principio praeexistenti, id est ex perfecta inhaesione ad omnipotentem Deum; non autem erit ordinata ut ad finem, sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quae non datur nisi propter motum in finem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod maiestas Dei non est minor quam eius bonitas.

Sed caritas alio modo, se habet ad bonitatem quam spes ad maiestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem, et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quae repugnat statui patriae.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte eius quod est perfectionis in eis: scilicet ex eo quod fides inhaeret primae veritati, spes autem summae maiestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque: in quantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectae beatitudinis, quando caritas, quae nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficitur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Cor. IX, 24: sic currite ut comprehendatis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae; et ideo habentibus gloriam animae, quae est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quae est virtus theologica, quia beatitudo non erat ei futura, sed praesens.

|q5 Quaestio 5

Prologus

PR1

Et primo enim quaeritur, utrum prudentia, iustitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales.

PR2

Secundo utrum virtutes sint connexae, ut qui habet unam habeat omnes.

PR3

Tertio utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

PR4

Quarto utrum virtutes cardinales maneant in patria.

|a1 Articulus 1

TTA

Et primo quaeritur utrum istae sint quatuor virtutes cardinales, scilicet iustitia, prudentia, fortitudo et temperantia.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Ea enim quae non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus.

Sed praedictae virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in XXII Moral.: prudentia vera non est, quae iusta et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est; neque fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est; nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est. Ergo non debent dici hae quatuor virtutes cardinales.

AG2

Praeterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, XXII Moralium. Sed cum finis principalior sit his quae sunt ad finem; principaliores esse videntur virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro objecto, quam praedictae virtutes, quae sunt circa ea quae sunt ad finem.

Ergo non debent dici praedictae quatuor virtutes cardinales.

AG3

Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, non debent poni in una coordinatione.

Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI ethic.: aliae vero tres sunt virtutes morales.

Ergo inconvenienter ponuntur praedictae quatuor virtutes cardinales.

AG4

Praeterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in VI ethic.; quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

AG5

Praeterea, ad virtutes cardinales aliae debent reduci. Sed Philosophus in II ethic.

Condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiae; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et huiusmodi, quae sic non reducuntur. Non ergo praedictae virtutes sunt cardinales.

AG6

Praeterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus. Non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat: inerat enim adhuc in membris eius concupiscentia, secundum illud Rom., VII, 23: video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae. Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas; continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per Philosophum in VII ethic.. Ergo inconvenienter enumerantur praedictae quatuor cardinales virtutes.

AG7

Praeterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duae virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia.

Ergo etiam duae virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum iustitia.

AG8

Praeterea, Augustinus dicit in Lib. De moribus eccles., quod virtus est ordo amoris.

Sed amor gratiae comprehenditur sub duobus praeceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi.

Ergo non debent esse nisi duae virtutes cardinales.

AG9

Praeterea, diversitas materiae quae est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiae quae est secundum diversas acceptiones formae, facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur X metaph..

Sed praedictae virtutes differunt secundum diversitatem materiae habentis rationem diversam recipiendi formam. Nam modus rationis circa materiam temperantiae ponitur secundum refrenationem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo praedictae virtutes differunt genere; non ergo debent coniungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

AG10

Praeterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in II ethicor., qui definit virtutem per hoc, quod est secundum rationem rectam. Sed ratio recta est regula regulata a prima regula quae est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales praecipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicae, quae sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

AG11

Praeterea, principalis pars animae est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III ethic..

Ergo non debent poni virtutes cardinales.

AG12

Praeterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad iustitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam iustitia.

AG13

Praeterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum.

Sed huiusmodi est humilitas; dicit enim Gregorius, quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

AG14

Praeterea, virtus est perfectio quaedam, ut patet per Philosophum in VI phys..

Sed, sicut dicitur Iac., I, 4, patientia perfectum opus habet. Ergo patientia tamquam perfectio, poni debuit inter virtutes cardinales.

AG15

Praeterea, Philosophus dicit in IV ethic., quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur praedictae quatuor virtutes cardinales.

SC

Sed contra, est quod Ambrosius dicit super illud Lucae, cap. VI: beati pauperes spiritu: scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, iustitiam, prudentiam, fortitudinem.

CO

Respondeo. Dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo Ostium vertitur, secundum illud Proverb., XXVI, 14: sicut Ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo. Unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam in Ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata.

In hoc homine autem invenitur primo quidem natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum Moralium: et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et huiusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosus quatuor existunt.

Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subiectum, ex quo firmiter subiecto inhaereat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et haec quidem tria sunt ex parte eius quod per rationem dirigitur.

Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et haec quatuor Philosophus tangit in II ethic., ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint iuste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus.

Sed alia tria requiruntur ex parte operantis.

Primum quidem, ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, id est propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum.

Tertium est, si firme et immobiliter adhaereat et operetur.

Haec igitur quatuor scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus.

Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur.

Quorum primum est consilium: secundum est iudicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et iudicium. Sed quia intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III de anima; ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur.

Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa.

Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene iudicativus, ut dicitur in VI ethic..

Sed per prudentiam fit ratio bene praeceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur prudentia virtus cardinalis.

Similiter rectitudo actus per comparisonem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quae pertinent ad unum secundum seipsum, sed maxime laudatur in his quae sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quae ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat.

Dicit enim Philosophus in V ethic., quod multi in propriis quidem virtute uti possunt, in his autem quae sunt ad alterum, non possunt. Et ideo iustitia ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adaequatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur iusta illa quae sunt debito modo coaptata.

Moderatio autem, sive refrenatio, ibi praecipue laudem habet et rationem boni, ubi praecipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxima ad prosequendas delectationes maximas, quae sunt delectationes tactus; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus temperantia, quae reprimat concupiscentias delectabilium secundum tactum.

Firmitas autem praecipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam: et hoc praecipue est in maximis periculis, quae sunt pericula mortis; et ideo ex hac parte fortitudo ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet.

Harum autem quatuor virtutum prudentia quidem est in ratione, iustitia autem est in voluntate, fortitudo autem in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; quae solae potentiae possunt esse principia actus humani, id est voluntarii.

Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiae, tum etiam ex parte subiecti.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod de praedictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur.

Quidam enim utuntur praedictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum: puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam; omnem rectitudinem adaequantem actus humanos vocantes iustitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam; omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes.

Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in Lib. De moribus eccles.; et secundum hoc potest intelligi praedictum verbum Gregorii: quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit nisi omnes praedictae conditiones concurrant.

Secundum hoc ergo praedicta quatuor dicuntur quatuor virtutes non propter diversas species habituum quae attenduntur secundum diversa obiecta, sed secundum diversas rationes formales.

Alii vero, sicut Aristoteles in Lib. Ethic., loquuntur de praedictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatae ad proprias materias; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii: per modum enim cuiusdam redundantiae, praedictae virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur praedictae generales quatuor virtutis conditiones.

Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis, quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciae in periculis; et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiae, transit ad fortitudinem, et e converso; et eadem ratio est in aliis.

RA2

Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit; et ideo virtutum theologiarum, quae sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur, sed magis fundamento et radici, quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes., III, 17: in caritate radicati et fundati.

RA3

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VI ethic., prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera, ut ex his quae ibi dicuntur, apparet. Et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subiectum sit intellectualis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia: unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus, quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut Ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est Ostium, per quod ad contemplationem sapientiae intratur.

RA5

Ad quintum dicendum, quod si praedictae quatuor virtutes accipiuntur secundum quod significant generales conditiones virtutum, secundum hoc omnes virtutes speciales, de quibus Philosophus tractat in Lib. Ethic., reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus.

Si vero accipiuntur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales, sic aliae reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale ut eutrapelia quae moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quae moderatur delectationes tactus; unde et tullius in II rhetoricae, ponit alias virtutes esse partes harum quatuor.

Quod potest intelligi dupliciter: uno modo quod sint partes subiectivae secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes praedictae; sic sensus est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animae, sed aliquid eius.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiae quod omnes pravas concupiscentias excludat, sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare.

Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem: non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

RA7

Ad septimum dicendum, quod iustitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias, sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia huiusmodi: temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones. Et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione id est voluntas, duae autem cum passione, id est concupiscibilis et irascibilis: ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duae autem ordinantes hominem ad seipsum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter, quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse maiorem multipliciter quam caritatis.

RA9

Ad nonum dicendum, quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiae, quae receptiva est formae; et talis diversitas facit diversitatem generis; vel ex parte formae, quae diversimode receptibilis est in materia: et talis diversitas facit diversitatem speciei. Et ita est in proposito.

RA10

Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam, Deum autem sicut regulam primam.

Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex: scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantibus ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliae virtutes.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores, sed quia in eis principaliter versatur humana vita, et super eas aliae virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa iustitiam, quam circa liberalitatem: utimur enim iustitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos. Ipsa autem liberalitas supra iustitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per iustitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quae bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus cardinalibus firmantur aliae virtutes directe.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine: nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminencia exiliat secundum quod oportet.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes praesupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliae sunt magis principales quam ipsa.

|a2 Articulus 2

TTA

Secundo quaeritur utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim beda super Lucam, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent; non ergo virtutes sunt connexae.

AG2

Praeterea, homo post poenitentiam est in statu caritatis: de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem praecedentem, ut dicit Augustinus contra Iulianum; et sic huiusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

AG3

Praeterea in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phreneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum Philosophum; et etiam in quibusdam

adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiae. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem habet omnes alias.

AG4

Praeterea, secundum Philosophum in VI ethic., prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium.

Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium puta circa fabrilia, et non habebit rectam rationem circa alia artificialia.

Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa iusta, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

AG5

Praeterea, Philosophus dicit in IV ethic., quod non omnis liberalis est magnificus, et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia; et similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

AG6

Praeterea, apostolus dicit I ad corinth., cap. XII, 4: divisiones gratiarum sunt; et postea subdit: alii datur per spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae, quae sunt intellectuales virtutes, alii fides, quae est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

AG7

Praeterea, virginitas est quaedam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

AG8

Praeterea, Philosophus dicit in VI ethic., quod Anaxagoram et thalem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes.

Sed sapientia et prudentia sunt quaedam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

AG9

Praeterea, Philosophus in eodem lib.

Dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam.

Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius.

Sed ex exercitio actuum acquiruntur quaedam virtutes, ut patet per Philosophum in II ethic.. Ergo, saltem, virtutes acquisitae non sunt connexae.

AG10

Praeterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit a natura, tamen secundum esse perfectum non est a natura, ut dicitur in II ethic..

Manifestum est etiam quod non est a fortuna, quia quae sunt a fortuna, sunt praeter electionem. Relinquitur ergo quod virtus acquiratur in nobis vel a proposito vel a Deo. Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia: quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

AG11

Praeterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

AG12

Praeterea, Augustinus dicit in quadam Epist. De sententia Iacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur: qui habet unam virtutem, habet omnes; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexae.

AG13

Praeterea, ea quae sunt connexa, aut hoc est ratione principii, aut ratione subiecti, aut ratione obiecti. Sed non ratione principii, quod est Deus, quia, secundum hoc, omnia bona quae sunt a Deo, essent connexa; nec etiam ratione subiecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexae; nec iterum ratione obiecti, quia per obiecta distinguuntur: non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo etc..

AG14

Praeterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quae ponitur una cardinalium.

Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quae sunt virtutes morales.

AG15

Praeterea, in patria non erit fides et spes, sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexae.

AG16

Praeterea, Angeli, in quibus non sunt virtutes sensitivae, et similiter animae separatae, habent caritatem et iustitiam, quae est perpetua et immortalis; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hae virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III ethic.. Ergo virtutes non sunt connexae.

AG17

Praeterea, sicut sunt virtutes quaedam animae, sunt etiam quaedam virtutes corporales.

Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animae.

AG18

Praeterea, dicit Gregorius super ezechielem, quod nemo repente fit summus; et in psalm. Lxxxiii, 8, dicitur, quod ibunt de virtute in virtutem. Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive; et ita virtutes non sunt connexae.

SC1

Sed contra. Est quod Ambrosius dicit super Luc.: connexae sunt et concatenatae: ut qui unam habuerit, omnes habere videatur.

SC2

Praeterea, Gregorius dicit XXII Moral., quod si una virtus sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quaedam, ut dicitur in VII physic..

Ergo virtutes sunt connexae.

SC3

Praeterea, super illud Ezech., I, 11: duae pennae singulorum iungebantur, Glossa dicit, quod virtutes sunt coniunctae; ut qui una caruerit, alia careat.

CO

Respondeo. Dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis.

Perfectae quidem virtutes connexae sibi sunt; imperfectae autem virtutes non sunt ex necessitate connexae.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quae hominem bonum facit, et opus eius bonum reddit, illa est virtus perfecta quae perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quae hominem et opus eius reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid.

Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta, alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus.

Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI ethic.. Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Ioan., IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.

Sic igitur est triplex gradus virtutum.

Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud iob, XXXI, 18: ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.

Huiusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus, sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum; huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocere, si sine discretionem utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII Moral., quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis.

Secundus autem gradus virtutum est illarum quae attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hae quidem aequaliter sunt perfectae per comparisonem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Iulianum. Unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis.

Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt simul cum caritate; hae enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione iam dicta, ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et iudicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere aestimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia.

Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam aestimationem per habitum virtutis moralis; quia, ut Philosophus dicit in III ethic., qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud

quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales.

Similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes.

Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. V, 5: caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Deus autem ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde, ut dicitur Sap. VIII, 1, disponit omnia suaviter.

Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinatur. Inclinatur autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem, sicut militaris equestri, et equestri frenorum factrici, ut dicitur in I ethicor.. Unde secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis, ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur; et ideo dicitur I ad corinth. XII, V. 4: caritas patiens est, benigna est, etc..

Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam; quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest, nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, in Lib. XXI Moralium.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod propter inclinationem quae est ex natura, vel ex aliquo dono gratiae, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti, et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

RA2

Ad secundum dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad eius usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid huiusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum, sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum, per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

RA3

Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam, et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis et huiusmodi, sed in his quae sunt necessaria ad salutem: quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I Ioan. II, 27: unctio docebit vos de omnibus; nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum aetatis, sicut in pueris, vel pravae dispositionis, sicut in morionibus et phreneticis.

RA4

Ad quartum dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia Moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret iniuriam, et sic violaretur iustitia; sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

RA5

Ad quintum dicendum, quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus: quia aliquis parum habens, potest in usu eius quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiae; quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate.

Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis.

In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvae substantiae, nondum acquisito habitu magnificentiae, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiae per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur, quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II physic..

RA6

Ad sextum dicendum, quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quae tamen connexionem non habent, ut infra dicitur, neque secundum quod sunt dona spiritus sancti, quae connexionem habent secundum caritatem; sed secundum quod sunt gratiae gratis datae: prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit aedificare alios ad finem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere; unde et apostolus non dicit: alii datur sapientia, alii scientia; sed: alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae. Unde Augustinus dicit in XIV de trinitate, quod huiusmodi scientia, non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant. Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quae interdum abundat etiam in peccatoribus.

RA7

Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis.

Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum.

Et ideo sine virginitate, castitas et aliae virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum. Et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent; sicut et habitus magnificentiae potest esse sine magnitudine divitiarum.

RA8

Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexae ad invicem; et hoc propter tria.

Primo quidem, quia quae sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem, sicut et de artibus dictum est.

Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones, sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem, per quam ordinatur homo ad ultimum finem.

Et ideo huiusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona: puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam, physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexae qua nec virtutes imperfectae, ut supra, in corp. Art., dictum est.

RA9

Ad nonum dicendum, quod quaedam virtutes sunt quae ordinant hominem in his quae occurrunt in vita humana: sicut temperantia, iustitia, mansuetudo et huiusmodi; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu huius virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquirat omnes habitus, virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis, et tunc acquirat habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicuius virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. Art., dictum est.

Huiusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quae communiter in vita occurrunt, virtualiter iam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solutione ad 5 argumentum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitae causantur a proposito; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem; et non acquirat, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp.

Art.. Virtutes autem infusae causantur immediate a Deo, quae etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. Art..

RA11

Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est in corp. Art., et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quae sunt dispositiones quaedam ad actus virtutum; unde et ipsemet probat in VI de trinitate, connexionem.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, id est sui generis, quod est prudentia vel caritas; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus ratione materiae circa quam est; est enim circa mobilia.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quaedam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quae connectentur caritati.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV de trinitate.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae animae non se habent convertibiliter cum essentia; quamvis enim nulla potentia animae possit esse sine essentia, tamen essentia animae potest esse sine quibusdam potentiis; puta sine visu et auditu, propter corruptionem organorum quorum huiusmodi potentiae proprie sunt actus.

RA18

Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes, sed propter hoc quod habet eas in summo.

la3 Articulus 3

TTA

Tertio quaeritur utrum omnes virtutes in homine sint aequales.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicitur enim I ad Cor. XIII, 13: nunc autem manent fides, spes et caritas, tria haec; maior autem horum est caritas. Sed maioritas excludit aequalitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt aequales.

AG2

Sed dicendum, quod caritas est maior secundum actum, sed non secundum habitum.

Sed contra, Augustinus dicit in lib.

De Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I Ioan., IV, 16: qui manet in caritate, in Deo manet. Ergo caritas secundum habitum, maior est quam aliae virtutes.

AG3

Praeterea, perfectio praecedat suum perfectibile.

Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Coloss. III, 14: super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis; et I ad Tim. I, 5, dicitur: finis autem praecepti caritas. Ergo est maior aliis virtutibus.

AG4

Praeterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et maius; quia albius est quod est nigro impermixtius.

Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et maior quam fides et spes.

AG5

Praeterea, Augustinus dicit in XIX de civitate Dei: virtutes nisi ad Deum referantur, vitia sunt. Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliae virtutes; quia unit hominem Deo, secundum illud I ad cor.

Cap. VI, 17: qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Ergo caritas est maior virtus quam aliae.

AG6

Praeterea, virtutes infusae originem habent ex gratia, quae est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliae virtutes: gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur; fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

AG7

Praeterea, bernardus dicit in I de consideratione, quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo praecipitat.

Sed id quod est principium et causa alicuius, est maius et potius eo. Ergo prudentia est maior fortitudine; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

AG8

Praeterea, Philosophus dicit in V ethic., quod iustitia est tota virtus; aliae autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est maius parte. Ergo iustitia est maior aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

AG9

Praeterea, Augustinus probat in XI super genes. Ad litt. Quod si omnia in universo essent aequalia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexae, ut supra, art. Praec., ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt aequales.

AG10

Praeterea, virtutibus opponuntur vitia.

Sed non omnia vitia sunt aequalia. Ergo neque omnes virtutes sunt aequales.

AG11

Praeterea, laus debetur actibus virtutum.

Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia; unde cassianus dicit in V de institutione coenob.: alius scientiae floribus exornatur; alius discretionis ratione robustius communitur; alter patientiae gravitate fundatur; alius humilitatis, alius continentiae virtute praefertur. Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt aequales.

AG12

Sed dicendum, quod ista inaequalitas est secundum actus, non secundum habitus.

Sed contra, secundum Philosophum in I poster., ea quae ad aliquid sunt, simul intenduntur.

Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum. Est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in Lib. De bono coniugali.

Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est maior quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inaequales.

AG13

Praeterea, Hugo de s. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inaequales; et habitus virtutum inaequales erunt.

AG14

Praeterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu, quia quod est gravius, velocius tendit Deorsum, et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inaequales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inaequales.

AG15

Praeterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animae, quae sunt inaequales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inaequales.

AG16

Praeterea, Gregorius dicit, XXII moral.

Et homil. XV in Ezech., beatus iob incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit; quoniam per ipsos ascenditur, et ad caelestia obtinenda venit. Sed ubi est incrementum et gradus, non est aequalitas. Ergo virtutes non sunt aequales.

AG17

Praeterea, quaecumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inaequalia. Sed videtur quod caritate crescente aliud decrescat: quia status patriae, in quo perficietur caritas, opponitur statui viae, in quo habet locum fides; uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit.

Ergo caritas et fides non possunt esse aequales; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

SC1

Sed contra. Apocal. XXI, 16 dicitur: quod latera civitatis sunt aequalia; per quae latera signantur virtutes, secundum Glossam.

Ergo virtutes sunt aequales.

SC2

Praeterea, dicit Augustinus in VI de Trinit.: quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod huius fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine aequales erunt; quando est illius fortitudo prudentior.

Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.

Non autem oporteret eos qui sunt aequales in una virtute, esse aequales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint aequales.

SC3

Praeterea, Gregorius dicit super ezech.

Quod fides, spes, caritas et operatio sunt aequales.

Ergo pari ratione omnes aliae virtutes sunt aequales.

SC4

Praeterea, Ezech. XLVI, 22, dicitur: mensurae unius quatuor erant; Glossa: quibus proficimus ad virtutem. Sed quae unius mensurae, sunt aequalia. Ergo omnes sunt aequales.

SC5

Praeterea, Damascenus dicit: naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus secundum esse accidentis.

Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt aequales.

SC6

Praeterea, maioris virtutis actui debetur maius praemium. Si ergo in homine esset una virtus maior quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur maius et minus praemium; quod est inconveniens.

SC7

Praeterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur, quia virtutes sunt connexae, ut supra, art. Praeced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo omnes virtutes esse aequales.

CO

Respondeo. Dicendum, quod aequale et inaequale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate aequale dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in V metaph..

Quantitas autem importat rationem mensurae, quae primo quidem invenitur in numeris; secundo autem in magnitudinibus; et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in IX metaph..

In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum, est mensura omnium aliorum, ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus; eo quod unaquaeque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium.

Ex quo patet quod perfectio uniuscuiusque rei secundum quam attenditur mensuratio eius, est a primo principio; similiter quantitas eius; et hoc est quod Augustinus dicit in VIII de Trinit., quod in his quae non mole magna sunt, idem est melius quod maius.

Cum autem cuiuslibet formae non subsistentis esse consistat in eo quod subiecto vel materiae inest, dupliciter potest eius quantitas seu perfectio considerari: uno modo, secundum rationem propriae speciei; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subiecto.

Secundum quidem rationem propriae speciei, formae diversarum specierum sunt inaequales; sed formae unius speciei quaedam quidem possunt esse aequales, quaedam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim huiusmodi principii speciem variat, et ideo, si hoc principium esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur. Unde et Philosophus dicit in VIII metaph., quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem.

Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma maior alia inveniatur, non enim est una albedo secundum se considerata, magis albedo quam alia.

Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur, sicut motus sortitur speciem ex termino. Unde unus motus est maior alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino. Et similiter inveniuntur quaedam qualitates quae sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quaedam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum: et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas.

Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur, contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est maior quam alia, ut dicitur X ethicorum: in quantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanae naturae. Et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subiecti; unde in uno potest esse geometria maior quam in alio, in quantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subiecti geometriae, quod est magnitudo.

Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent huiusmodi formae secundum quod insunt materiae vel subiecto, quaedam formae unius speciei inaequales esse possunt, in quantum insunt secundum magis et minus; quaedam vero magis et minus inesse non possunt.

Non enim quaecumque forma dat speciem subiecto cui inest, potest inesse magis et minus: quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus.

Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus. Et inde est quod binarius, et quaelibet alia species numeri quae specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; et eadem ratio est in figuris quae secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitativis determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum.

Formae vero quae neque dant speciem subiecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile, possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia huiusmodi.

Ex his igitur patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa aequalitatem et inaequalitatem.

Quaedam enim formae sunt quae in eadem specie inaequalitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit maior quam alia eiusdem speciei, neque secundum esse, ut scilicet magis insit subiecto; et huiusmodi sunt omnes formae substantiales.

Quaedam vero inaequalitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subiecto, sicut albedo et nigredo.

Quaedam vero inaequalitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subiecto, sicut triangulus dicitur maior triangulo, eo quod lineae unius trianguli sunt maiores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans; non tamen una superficies est magis triangula quam alia.

Quaedam vero sunt quae recipiunt inaequalitatem et secundum se, et secundum quod insunt subiecto; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inaequalis, vel quia maius spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur. Similiter etiam scientia est maior unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit. Similiter potest esse sanitas inaequaliter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitae et perfectae aequalitati quam in alio, vel quia circa eundem gradum commensurationis unus firmiter se habet quam alius, et melius.

His igitur visis, circa aequalitatem et inaequalitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inaequalitate virtutum quae attenditur secundum seipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inaequales.

Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII ethic., illa virtus perfectior et maior est quae ad maius bonum ordinatur. Et secundum hoc virtutes theologicae, quarum obiectum est Deus, sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est maior, quia propinquius Deo coniungit; et spes maior quam fides, quia scilicet spes aequaliter movet affectum in Deum, fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis.

Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc iustitia, per quam homo bene se habet non solum in seipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium.

Sed in eadem specie virtutis non potest huiusmodi inaequalitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiae, quia non est de ratione scientiae, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiae; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quae ad virtutem illam pertinent.

Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subiecto, potest esse inaequalitas etiam in eadem specie virtutis: in quantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quae sunt illius virtutis quam alius; vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter maius exercitium, vel propter melius iudicium rationis, vel propter gratiae donum; quia virtus neque dat speciem subiecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum stoicos, qui dicebant nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo; et secundum hoc omnes sunt habentes eandem virtutem aequaliter.

Sed hoc non videtur esse de ratione alicuius virtutis, quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum praedicta, quae non pertinent ad rationem alicuius particularis virtutis, puta castitatis, vel similibus.

Sic igitur in diversis, virtutes inaequales esse possunt, et quantum ad diversas species virtutum, et etiam secundum quod insunt subiecto, quantum etiam ad unam speciem virtutis. Sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inaequales secundum quantitatem vel perfectionem, quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subiecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse aequales, eadem ratione qua et sunt connexae, quia aequalitas est quaedam connexio in quantitate.

Unde et aequalitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum; et huiusmodi est ratio Augustini in VI de Trinitate. Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum Moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate; unde ubi est aequaliter caritas, oportet omnes virtutes esse aequales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparisonem ad virtutes morales.

Secundum quid vero possunt virtutes esse inaequales in uno et eodem, sicut et non connexae, secundum inclinationem potentiae ad actum, quae est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inaequales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inaequalitatem inclinationis ad actum.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inaequalitate quae est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inaequalitate quae est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est maior omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliae virtutes in uno et eodem homine, sicut digiti manus secundum se sunt inaequales, tamen proportionaliter crescunt.

RA2

Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eundem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem maiorem.

RA8

Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de iustitia, licet iustitia, quae est tota virtus, non sit illa iustitia quae ponitur virtus cardinalis.

RA9

Et similiter etiam dicendum ad nonum; quia in hoc omnes virtutes homini insunt, quod distinguuntur secundum maiorem et minorem perfectionem speciei.

RA10

Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inaequalia.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter maiorem promptitudinem ad actum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod ubi est maior habitus, oportet quod sit maior actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiae impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem.

Et ideo secundum huiusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod in habitibus acquisitis maius exercitium causat maiorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus iam ex pluribus actibus acquisitus, ut non magis possit in actum procedere; sicut dictum est in corp. Art..

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est aequalis forma, potest esse inaequalitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae sunt inaequales secundum seipsas: in quantum, scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia. Et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inaequales.

RA16

Ad decimumsextum dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inaequaliter habeantur.

RA17

Ad decimumseptimum dicendum, quod status patriae opponitur fidei, ratione apertae visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

RC1

Ad primum vero eorum quae in contrarium obiecta sunt et secundum, tertium et quartum patet responsio ex his quae dicta sunt.

RC5

Ad quintum dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes aequaliter in omnibus esse.

RC6

Ad sextum dicendum, quod praemium essenziale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint aequales, tamen idem praemium debetur uni homini propter identitatem caritatis.

RC7

Septimum concedimus.

¶a4 Articulus 4

TTA

Quarto quaeritur utrum virtutes cardinales maneant in patria.

TTB

Et videtur quod non.

AG1

Dicit enim Gregorius, XVI Moral., quod accidentia vitae comparata cum corpore transeunt.

Non ergo manent in patria.

AG2

Praeterea, habito fine non sunt necessaria ea quae sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologis, quod theologicae habent ultimum finem pro obiecto, cardinales autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

AG3

Praeterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

AG4

Praeterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quae est genus eius. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur: dicit enim Augustinus, XII super genes.

Ad litt., quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

AG5

Praeterea, virtutes habent speciem ex obiectis. Sed obiecta virtutum cardinalium non manent in patria: nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium; iustitia autem est circa contractus et iudicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum, quae omnia non erunt in patria.

AG6

Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus. Sed contra, diversitas eius quod cadit in definitione alicuius rei, diversificat speciem eius. Sed actus cadit in definitione habitus: dicit enim Augustinus in libro de bono coniug., quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit.

Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

AG7

Praeterea, secundum Plotinum, ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, et aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.

AG8

Praeterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status Domini et servi, aut viri et mulieris in vita praesenti. Sed secundum Philosophum in I politic., alia est virtus Domini et alia est virtus servi, et similiter alia viri et alia mulieris. Ergo multo magis aliae sunt virtutes viatorum et beatorum.

AG9

Praeterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed huiusmodi habitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

AG10

Praeterea, apostolus probat, I ad corinth.

XIII, 8, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quae evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius obiectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

AG11

Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in VI ethic..

Sed virtutes intellectuales non manent, quia scientia destruetur, ut dicitur I ad corinth.

Cap. XIII, 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

AG12

Praeterea, sicut Iac. I, 4, dicitur, patientia opus perfectum habet. Sed patientia non manet in patria nisi secundum praemium, ut dicit Augustinus XIV de Civit. Dei.

Ergo multo minus aliae virtutes morales.

AG13

Praeterea, quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per Philosophum in III ethic.. Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

AG14

Praeterea, Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei, quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus.

Sed vacare est actus sapientiae: videre actus intellectus: amare actus caritatis: laudare actus patriae. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

AG15

Praeterea, in patria erunt homines similes Angelis, ut dicitur Matth. XXII, 30.

Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibus et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliae huiusmodi virtutes.

SC1

Sed contra. Est quod dicitur Sap. I, V. 15: iustitia perpetua est et immortalis.

SC2

Praeterea, Sap. VIII, 7, dicitur de divina sapientia quod sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus. Sed in patria erit plenissima participatio sapientiae.

Ergo huiusmodi virtutes plenius erunt in patria.

SC3

Praeterea, virtutes sunt divitiae spirituales.

Sed spiritualium divitiarum maior copia est in patria quam in via. Ergo huiusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

CO

Respondeo. Dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit, XIII de Trinit.: quod nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in referendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi

erit, ubi nihil omnino mali erit; sed iustitiae erit regenti Deo subditum esse; prudentiae, nullum bonum Deum praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere; temperantiae, nullo affectu noxio delectari.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut Philosophus dicit in I de caelo, virtus importat ultimum potentiae. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiae ultimum, quia altioris naturae est maior potentia, ad plura et maiora se extendens. Et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quae sunt praecipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia divinae potentiae ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiae eius; ideo fortitudo divina est eius immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinae ad seipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; iustitia autem Dei ipsa lex eius perennis.

Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt: uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata.

Si igitur accipiuntur diversa ultima quae sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi, eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem. Et huius exemplum accipere possumus in aedificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa; possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut Philosophus dicit in X ethic., alius specie motus est fundatio domus, quae terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa aedificatio; sed tamen ars aedificatoria est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus.

Si vero accipiuntur diversa ultima disparata, quae non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata: tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quae est principium aedificationis, et constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus; unde nec temperantia nec actus eius specie differt in me et in te.

Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus secundum quod dicuntur de Deo et de homine.

Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud), est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho: unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; et eadem fortitudo est; sicut etiam eiusdem potentiae actus est amare, desiderare et gaudere.

Manifestum est igitur ex praedictis, in istomet artic., quod cum status patriae sit altior quam status viae, pertingat ad perfectum ultimum.

Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viae, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae, necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud, tunc non erunt eadem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt Philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam. Et ideo posuerunt, quod huiusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de tullio Augustinus narrat.

Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuita et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam. Et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes: nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt iam in fine ultimo quiescentibus.

RA1

Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriae; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

RA2

Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem, non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed in quantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit propter similitudinem caelestem.

RA3

Ad tertium dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum de quibus Philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. Art..

RA4

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unam et eandem rem esse finem diversarum virtutum vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris et legis positivae: unde utraque ars vel virtus habet

actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, in quantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur.

Sic igitur fructio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum; et unaquaeque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum. Et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, in quantum erit in subiecto, de qua omnes virtutes gaudebunt; tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

RA5

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse obiectum virtutum dupliciter. Uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem; sicut summum bonum est obiectum caritatis, et beatitudo aeterna obiectum spei. Alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; et hoc modo delectationes coitus sunt obiectum temperantiae, non enim temperantia intendit huiusmodi delectationibus inhaerere, sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhaerere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de iustitia respectu necessitatum huius vitae. Et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitae, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum, quia praedicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini a quo quam per modum termini ad quem, qui dat speciem.

RA6

Ad sextum dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut iam dictum est in corp. Art..

RA7

Ad septimum dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis: nam prudentiae ibi est sola divina intueri; temperantiae, cupiditates oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; iustitiae, perpetuum foedus cum Deo habere.

Sed virtutes politicae de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile praesentis vitae ut dictum est in corp. Art..

RA8

Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi et Domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeat in aliud; et ideo non est similis ratio.

RA9

Ad nonum dicendum, quod ipsa habitatio gloriae ad opera virtutum, quae fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

RA10

Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent. Et ideo, quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius obiectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

RA11

Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

RA12

Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini, sicut et de aliis virtutibus dictum est in corp. Art..

RA13

Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in III ethic., ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium.

Quidam autem dicunt, quod vires sensitivae partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse, quia actus potentiae sensitivae non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum.

Cuius autem est actio, eius est etiam potentia; unde oportet quod potentiae huiusmodi sint coniunctae; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice in quantum scilicet potentiae animae fluunt ab essentia eius.

Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate, quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis. Sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

RA14

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, in quantum in eis consistit beatitudo caelestis.

RA15

Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilatur nos Angelis secundum actum viae quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriae, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliae virtutes.