

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUÆSTIO I

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

(In tredecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum virtutes sint habitus; 2^o utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens; 3^o utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum; 4^o utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis; 5^o utrum voluntas sit subjectum virtutis; 6^o utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto; 7^o utrum in intellectu speculativo sit virtus; 8^o utrum virtutes insint nobis a natura; 9^o utrum virtutes acquirantur ex actibus; 10^o utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione; 11^o utrum virtus infusa augeatur; 12^o de distinctione virtutum; 13^o utrum virtus sit in medio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum virtutes sint habitus.* (I-II part., quæst. LXVI, art. 1.)

Quæstio est de virtutibus in communi. Et primo quæritur, utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in lib. *Retract.* (I, cap. IX, a med.), quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

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

3. Præterea, quanto aliquid est in nobis Deo similis, tanto est melius. Sed maxime Deo simulamur secundum quod sumus in actu, qui est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio (II, cap. XVIII et XIX). Ergo virtutes sunt actus.

4. Præterea, perfectio viæ respondet perfectioni patriæ. Sed perfectio patriæ est actus, scilicet felicitas, quæ in actu

consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viæ, scilicet virtus, actus est.

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

6. Præterea, Philosophus dicit in I *Cœli et Mundi* (com. cxvi), quod ultimum potentia est actus. Ergo virtus est actus.

7. Præterea, 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 medianibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Præterea, Philosophus dicit in VII *Physic.* (text. xvii et xviii), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus: dispositio autem est ejusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Præterea, Augustinus dicit in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv), quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in XIX de *Civit. Dei* (cap. xiii, parum a princ.), est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

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

11. Præterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes; aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quæ sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quælibet 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.

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

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

14. Præterea, effectus non potest esse nobilior quam sua

causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitus nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

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

Sed contra, virtus, secundum Augustinum (ut refertur lib. II Sent., dist. xviii, in princ.), est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quæ est habitus. Ergo virtus est habitus.

Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. vi), quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

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

Respondeo dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentia 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 Coel., et Mund. (com. cxvi), quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentia attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I Coel. et Mund. (cap. xxxii), sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi); et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. (VII Phys., text. xvii et xviii); et hæc omnia conveniunt virtuti cujuscumque rei. Nam virtus equi est quæ facit ipsum bonum, et opus ipsius: similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cujuscumque 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 quæ est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentia nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentia naturalis; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentia in se ipsis completa. Ille vero potentia sunt tantum actæ quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ; unde in III Ethic. (com. viii,

circa fin.) dicitur, quod sensus nullius actus est principium; et hæc potentia perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentia, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Potentia vero illæ sunt agentes et actæ quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales: et hæc potentia complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis, et manentis in subjecto; 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 ipsæ potentia; neque passiones, sicut est in sensitivis potentis; 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 (com. xviii). Et Augustinus in lib. de bono Conjugali (cap. xxi) dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus; et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est; nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit (1) semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens; unde Philosophus dicit in V Ethic. (cap. iii in princ.), quod repentina sunt ab habitu. Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam nature, 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.

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.

(1) *Al.* operabitur.

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 quelibet conditio quæ facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Præmium ergo cum merito debeat, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium; et sic debetur parvulis baptizatis; et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, in quantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

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

AD QUARTUM dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quæ est virtus, et perfectio actualis quæ est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato; unde etiam Philosophus in I Ethic., (cap. vii a med.) dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

AD QUINTUM dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, in quantum separatur a causa virtutis infuse, scilicet a Deo; unde Isa., LIX, 2: *Peccata vestra dividerunt inter eos et Deum vestrum*; et propter hoc virtutes acquisite, per unum actum vitiosum non tolluntur.

AD SEXTUM dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quæ potentia potest; sicut virtus ejus 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 potentie, quia designat potentie complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

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

AD OCTAVUM dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est ejusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma

substantialis; et sic dispositio non est semper ejusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

AD NONUM dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formæ 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.

AD DECIMUM dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quæ non statim ex se deficiat, sua causa deficiente; unde non est mirum, si deficiente conjunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suæ immobilitati, quæ intelligi non potest nisi sua causa manente.

AD UNDECIMUM dicendum, quod ad utrasque operationes habitus indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superioribus (in corp.) 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.

AD DUODECIMUM, dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentie 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.

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

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

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

ARTICULUS II. — *Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.* (II part., quæst. LXX, art. 4.)

Secundo queritur, utrum definitio virtutis quam Augustinus (ut I Sent., dist. XVIII in princ., refertur ex eo) ponit, sit con-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. Præterea, secundum Augustinum (XII de Trin., cap. III,

IV et XII), mens nominat superiorem partem animæ. Sed aliquæ virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis*.

13. Præterea, subjectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animæ; quia dicit Augustinus (alius Auctor, lib. de Spiritu et An., cap. VI), quod in mente est intelligentia, memoria, et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

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

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

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

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

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

19. Præterea, 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.

20. Præterea, Augustinus dicit (colligitur ex tract. LXXX in Joan.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo, etc.

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

Respondeo dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanæ. Sicut enim dictum est (art. præc.), virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius (loc. cit.) dictum est; et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad per-

fectionem 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 (1) est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quæ potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quæ non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur*; secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male vitur*. Ah hoc vero quod virtus facit subjectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subjectum ipsum; et hoc determinatur cum dicitur *mentis*; quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis inquantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona*; quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inherendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Hæc autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam (2) theologice, quam acquisite, quam infusæ. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis sine nobis Deus operatur*, convenit solum virtuti infusæ.

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.

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

AD TERTIUM dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare; bonum autem et malum sunt quasi forma et objectum 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.

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

AD QUINTUM dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione ejus quod privationi substet-

(1) *Al. deest habitus.* — (2) *Al. tam.*

nitur, quia non comparatur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

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

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

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

*Additio venerandi sacre Theologiæ Professoris Patris Fratris
Vincentii de Castro novo Ordinis Prædicatorum.*

AD NONUM dicendum, quod differentia, sicut et genus, prædicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non prædicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in prædicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter prædicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei; sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concrete dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, justitia, et universaliter virtus) prædicantur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

AD DECIMUM dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et obiecto bono bonitate moris; similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum bonitate moris; similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus ejus reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de obiecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum

est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quandam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII Phys. (com. XVI), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam*. Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturæ; unde Augustinus dicit in III de lib. Arb. (cap. IV in fin.): *Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscujusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ*. Secundum est id quod ejus essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quandam bonitatem, quæ bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscujusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suæ naturæ; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus et ordinatus secundum rationem; unde virtus est perfectio potentie in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus ejus reddit bonum; et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

AD UNDECIMUM dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales; unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu; virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis; virtutes vero morales et aliæ virtutes simpliciter, quæ respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur; sicut justitia facit non solum quod homo sit promptus ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; Grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi; non tamen facit ut homo semper congrue loquatur; quia potest Grammaticus barbarizare, aut solacisimum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quæ sub mente continentur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod mens nominat illud genus potentie quæ est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Hujusmodi autem potentie sunt ratio seu voluntas, quæ sunt principium primum movens et imperans actum cuius homo est dominus; et dicuntur ratio-

nales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, in quantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum; moventur enim ab appetitu superiori, in quantum ei obediunt; et hoc modo, secundum quod participant rationem, et sunt aptæ natæ rationi obedire, possunt esse subjectum virtutis humanæ. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et hujusmodi potentia, quæ importantur per mentem, possunt esse subjectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentie rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subjectum virtutis, in quantum participant mentem.

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

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod duplex est recitudo. Quia quædam est specialis, quæ constituitur solum circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ; et talis recitudo est propria justitiæ, nec ponitur in definitione virtutis. Quædam vero est recitudo generalis, quæ importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventibus essendi principium; unde Philosophus in II de Anima (com. XCVII) dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quæ est homini maxime delectabilis, et circa quam præcipue versatur, dicitur vita ipsius; unde Philosophus, in I Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, id est operatur; et hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, in quantum per eam ipse recte operatur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod male uti virtute, potest

intelligi dupliciter. Uno modo sicut objecto; et sic aliquis potest male uti virtute; puta cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitive mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute; et hoc modo nullus potest male uti virtute; est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quedam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, in quantum faciunt ut quis recte facultate utatur; eujusmodi sunt virtutes quæ respiciunt potentiam appetitivam; sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod solum maxime bona sunt quibus nullus male utitur tamquam objectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri; virtutibus autem quæ non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam objecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitive. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitive mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur in quantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod sicut virtutes acquisitæ augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, præparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

AD DECIMUMNONUM, dicendum quod prohibens virtutem est peccatum: liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum; quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel præparationem seu conatum liberi arbitrii præcedentem caritatem prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Roman., iii, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

AD VICESIMUM dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non justificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter justificantis, sed ejus effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam, et ad Deum, qui justificando effective infundit gratiam. Illa vero quæ per nos aguntur quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quæ dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animæ, et præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animæ sicut sanitas ad corpus; et ideo dicit Chrysostomus (hom. xxiv in epist. ad Eph., non remote a fine), quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quedam supernaturalis participatio divini naturæ, secundum quam divinæ efficiuntur consortes naturæ, ut dicitur I Petri., ii, secundum cujus acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitæ; ita ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divini naturæ in ipsa essentia animæ per modum cujusdam habitus existens, est principium et radix virtutis infusæ. Item virtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem: hæc enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cujus est immediatum principium: sed bonitas quam gratia confert animæ, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiæ nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. *Mens* etiam jam in definitione virtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subjectum virtutis; potentia autem in definitione gratiæ importat essentiam animæ, quæ est ipsius gratiæ subjectum. Item *vivere* positum in definitione virtutis importat

operationem, cuius ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiæ, importat quoddam esse divinum, cuius est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinaatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum: tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum, quod animæ confert. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiæ non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS III. — *Utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum.* (I-II part., quæst. LXVI art. 1.)

Tertio queritur, utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum (lib. II de lib. Arb., cap. XVII et XIX), virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animæ, sed secundum essentiam. Ergo potentia animæ non est virtutis subjectum.

2. Præterea, nobilior est esse gratiæ quam naturæ. Esse autem naturæ est per essentiam animæ, quæ est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiæ, quod est per virtutes, non est per potentias; et sic potentia non est virtutis subjectum.

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

4. Præterea, si aliqua potentia animæ est virtutis subjectum, et quælibet; cum quælibet potentia animæ vitis impugnetur, contra quæ virtutes ordinantur. Sed non quælibet potentia animæ potest esse virtutis subjectum, ut post patebit. Ergo virtutis subjectum potentia esse non potest.

5. Præterea, principia activa in naturis aliorum agentium subjecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiæ animæ sunt quædam activa principia; sunt enim principia operationum animæ. Ergo aliorum accidentium subjecta esse non possunt.

6. Præterea, anima subjectum est potentiæ. Si ergo potentia subjectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animæ est subjectum virtutis.

7. Præterea, in lib. I Poster. (in prædicam. qualitat.) dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animæ

quædam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animæ non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra, cuius est actio, ejus est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animæ. Ergo et ipse virtutes.

Præterea, Philosophus dicit in I Eth. (cap. ult.), quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quædam animæ potentias. Ergo potentiæ animæ sunt subjecta virtutum.

Respondeo dicendum, quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut præbens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo sicut potentia ad actum; nam subjectum accidenti subicitur, sicut quædam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere; nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti; 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 subjectum: non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere; sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante: et per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subjectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentiæ esse virtutum subjecta; quia virtus animæ inest, potentia mediante.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod *vivere* in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra (art. præc.) dictum est.

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

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

Ad QUARTUM dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illæ potentiæ quæ nullo modo possunt esse

humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animæ vegetabilis, non possunt esse subiecta virtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humane subiectum.

AD QUINTUM dicendum, quod inter potentias animæ non sunt activæ nisi intellectus agens, et vires animæ vegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subiecta; aliæ autem potentie animæ sunt passivæ, principia tamen actionum animæ existentes secundum quod sunt motæ a suis activis.

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

AD SEPTIMUM dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subiectum; quod in proposito non accidit, ut supra (in corp. art.) dictum est.

ARTICULUS IV. — *Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis.* (I part., quæst. LXVI, art. 4.)

Quarto quæritur, utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis. Et videtur quod non. 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.

2. Præterea, ejusdem potentie sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. Ethic. (lib. VIII, cap. XIII, in fine), quæ non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Præterea, nullum corruptibile est subiectum perpetui; unde Augustinus (de quant. Animæ, cap. V) probat animam esse perpetuam, quia est subiectum veritatis, quæ est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceteræ potentie sensitivæ, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam justitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient. I; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subiectum esse non possunt.

4. Præterea, 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 justitia, quod est recitatio sola mente perceptibiles.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt

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

6. Præterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quæ pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentie apprehensivæ sensitivæ. Sed in nulla apprehensiva potentialium sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Præterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quæ has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio prædicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtus finitæ non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli prædicta rebellio; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in I Physic. (comm. XXXVII); et sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari; quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter prædictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. — Sed contra, homo est id quod est inquantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subjicitur, tanto magis competit humane nature. Maxime autem subicerentur inferiores vires animæ rationi, si prædicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humane nature; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin prædicta rebellio totaliter tollatur.

9. Præterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur; perfectio enim justitiæ in hoc consistit quod in Psalm. XXXIII, 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.

10. Præterea, in eodem lib. dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis, et virtus, cum qualibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Præterea, in nulla potentia potest esse habitus quæ agit tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III de Anima (comm. XVIII). Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur; quia, ut dicitur in III Ethic. (cap. V, a med.), sensus

nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Præterea, proprium subjectum parificatur propriæ passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quæ 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.

13. Præterea, Rom., vii, dicit Glossa (ordin. ex Aug. super illud: *Concupiscentiam nesciebam*): *Bona est lex, quæ 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.

Sed contra est quod Philosophus (lib. III Ethic., cap. x, in princ.), dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, idest sensibiles appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de Anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

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

Præterea, 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.

Respondeo dicendum, quod circa questionem 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 animæ, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in superiori parte animæ, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subjectum virtutis; non autem illæ quæ sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia questione discussum est; utrum scilicet in superiori parte animæ possint distinguí duæ vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quiquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quæ sunt in inferiori appetitu, secundum

Philosophum (in III Ethic. cap. x, in princ.), oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra (art. 1 et 2 huius quest.) dictum est, nominet quoddam potentie complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quæ est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exerceatur; cum in quibusdam etiam plante, 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 animæ moveantur; tamen aliter, et aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturæ 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 (lib. I, cap. iii), quod anima dominatur corpori despoticè principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu, idest sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta 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, quantumque perfectio adsit superiori principio; et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim

cum quadam repugnantiâ sensibilis appetitus; ex quo quædam 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 quæ sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus prædictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua separata (1), mansuetudo circa iras; talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subjecto. Quando autem est circa ea quæ sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subjecto; sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis et potibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum, et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrat tamen in actu peccati mortalis quando ratio ne movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinæ; ita actus eorundem, si per se accipiantur, 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 tanquam proximæ causæ; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

AD SECUNDUM dicendum, quod, sicut jam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principaliter est ratio, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agens 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.

(1) *Al.* separata.

AD TERTIUM dicendum, quod, supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animæ est radix potentiarum; et similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostenditur.

AD QUARTUM dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ et virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et ejus operatio est absque corporis communiōne. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adjungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevate, ostendit per hoc quod per imperium moventur (1), et quod obediunt rationi; et sic in eis est virtus, id est in quantum elevata sunt a materia, et rationi obediunt.

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

AD SEXTUM dicendum, quod virtutes sensitivæ cognitivæ sunt naturaliter præviæ rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

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

AD OCTAVUM dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est ratio, tamen ad integritatem humanæ naturæ requiritur non solum ratio, sed inferiores animæ vires, et ipsum corpus; et ideo ex conditione humanæ naturæ sibi relicte provenit (2) ut in inferioribus animæ viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animæ proprias motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriæ,

(1) *Al.* movent. — (2) *Al.* pertinet.

cum ex conjunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad noxam 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 extripanda per vindictam movetur; hoc autem est aliud 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 iræ et audaciæ, sed etiam spei.

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

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

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

Ad DECIMOTERTIUM dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passionem ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animæ 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 appetitivæ potentæ; in cuius unaquaque particula invenitur aliquid concupiscentiæ, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas sit subjectum virtutis.*

Quinto queritur, utrum voluntas sit subjectum virtutis. Et videtur quod sic. Major enim perfectio requiritur in imperante

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

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad ejus recititudinem. 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 præstitutum sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III Ethic. (cap. v a mæd.): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Ergo requiritur ad recititudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Præterea, etiam inest animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum; et tamen respectu hujus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur.

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

5. Præterea, Philosophus in IV Ethic. (in prin.) dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quæ 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 subjecto.

6. Præterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, I ad Corinth., XIII. Sed caritatis subjectum esse non potest nisi voluntas; non enim est ejus subjectum concupiscibilis inferior, quæ solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subjectum virtutis.

7. Præterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatus Deo jungimur. Sed id quod conjungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

8. Præterea, felicitas, secundum Hugonem de S. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quædam ad

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

9. Præterea, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. ix a med.), voluntas est quæ peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitæ pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit (lib. VI contra Julianum, cap. vi), quod virtus est bona qualitas mentis, quæ recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit (de duabus Naturis), videtur quod virtus sit in eadem.

11. Præterea, virtus humana in illa parte animæ debet esse quæ 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 subjecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

1. Sed contra, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subjecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subjecto 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 animæ partem, quæ pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subjectum virtutis esse possit.

2. Præterea, ad eundem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subjectum; quia ostensum est (art. præced.), quod in irascibili sunt aliquæ virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas; oporteret quod ad eosdem actus essent aliquæ virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod per habitum virtutis potentia quæ ei subjicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentia, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suæ potentia: (1) nam ejus objectum 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 potentia tendit; sed ad bonum

(1) *Id.* virtus suæ potentia.

quod transcendit proportionem potentia, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni; et dico humanum in quod ex viribus naturæ homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis querat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit justitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia hujusmodi. Nam justitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. i versus fin.). Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto; scilicet caritas et justitia. Cujus signum est, quod istæ 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 animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (com. xx et seq.). Illæ autem virtutes quæ 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 alia virtus in voluntate; quia bonum in istis passionibus est quod est secunde rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentia, cum sit proprium objectum voluntatis.

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

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

AD TERTIUM dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat; et ideo oportet in his etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse quendam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. (lib. II, com. ult., circa med.). Sed voluntas ad

volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

AD QUARTUM dicendum, quod circa passionem virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad hujusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione jam dicta (in corp. art.).

AD QUINTUM dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quæ est quedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod melius naturæ excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus (in corp. art.).

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

AD OCTAVUM dicendum, quod ad felicitatem quedam præexistunt sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtus qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summæ veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiæ, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quæ perficit felicitatem, sicut decor juventutem, ut dicitur in X Ethic. (cap. iv a med.); et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate celesti, quæ sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, ad hujusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

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

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

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

AD PRIMUM vero eorum quæ in contrarium obijciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quæ sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologice. Justitia vero inter

morales continetur; voluntas enim, sicut et alii appetitus ratione participat, in quantum dirigitur a ratione; licet enim voluntas ad eandem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

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

ARTICULUS VI. — *Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto.*

Sexto quæritur, utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto. Et videtur quod non. Quia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. ii circa princ.), scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquimur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subjungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subjectum virtutis.

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

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

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

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

6. Præterea, virtus, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. vi), est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivæ partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen ejus subjectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis.