

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.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusæ; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed in quantum per eam informatur aliquo modo actus ejus; unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiæ.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate; non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati; est etiam materia alicujus virtutis, scilicet patientiæ, et etiam caritatis, in quantum aliquis infirmitati proximi subvenit; et naturaliter est signum virtutis; quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmus corpus ad actum virtutis movetur.

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

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

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

ARTICULUS X. — *Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.* (II part., quæst. LXXI, art. 2; et III Sent., dist. 33, quæst. I, art. 2.)

Decimo quaeritur, utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non. Quia in VII Physic. (com. XVIII) dicitur: *Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem.* Propria autem virtus uniuscujusque est ejus naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus conaturalis. Hæc autem est quæ per principia natura-

lia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

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

3. Præterea, semen agit in virtute ejus a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione (1) perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa (super illud Hebr., I: *Cum sit splendor gloriæ, Deus inseminavit omnium animæ initia intellectus et sapientiæ.*) Ergo hujusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur (2) ex hujusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fructum Dei, in qua consistit beatitudo vitæ æternæ.

4. Præterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitæ æternæ, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisite potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas.

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

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

7. Præterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione nature. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quæ a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duæ autem formæ quæ sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subjecto. Ergo non potest esse

(1) *Al. ratione.* — (2) *Al. enim.*



quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Præterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiæ infusæ et acquisitæ. Ergo et virtutes specie eodem. Probatio mediæ. Quæcumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiæ infusæ et acquisitæ conveniunt in materia; uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiæ infusæ et actus temperantiæ acquisitæ sunt ejusdem speciei.

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

10. Præterea, 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 intemperantiæ (1) movetur ab habitu avaritiæ, cum quis mœchatur (2) ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis mœchatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus mœchatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi inquantum imperatur a virtute quæ ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc non consequitur (3) speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitæ æternæ.

11. Præterea, virtus infusa est in mente sicut in subjecto: dicit enim Augustinus (lib. VI contra Julianum, cap. VII, et concione III in Psal. cxviii), quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subjecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III Ethic. (cap. X). Ergo virtutes morales non sunt infusæ.

12. Præterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex

(1) *Al.* temperantia. — (2) *Al.* movetur. — (3) *Al.* sequitur.

actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infundantur, sed solum ex actibus nostris causantur.

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

14. Præterea, si virtutes infundantur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infundantur sibi habitus virtutum moralium; adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosum, sed forte continentis; differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. (cap. IX). Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiæ.

15. Præterea, dicit Philosophus II Ethic. (cap. III, in princ.), quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea (1) quæ sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ.

16. Præterea, 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 (2) 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 viti oppositi; quod est impossibile.

17. Præterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur II Ethic. (cap. II, III et IV). Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittit virtutem: quod est inconveniens.

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

19. Præterea, si aliquæ virtutes sunt infusæ, 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 aliquæ sunt tales. Sed sicut dicitur II Ethic. (cap. I, II et IV), quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales

(1) *Al.* in eo. — (2) *Al.* enim.



habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt ejusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duæ formæ ejusdem speciei sunt simul in eodem subjecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquæ virtutes infusæ.

Sed contra, Lucæ, ult., xl, dicitur : *Sedele hic in civitate donec induamini virtute ex alto.*

Præterea, Sap., viii, 7, de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem et justitiam docet, etc.* Docet autem spiritus sapientiæ virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ a Deo.

Præterea, 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 gratiæ.

Respondeo dicendum, quod præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut jam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cujus ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus (II Ethic., cap. vi) est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis in quantum est homo, et aliud in quantum civis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini in quantum est homo, quæ non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III Politic. (cap. iii), quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, et alia quæ facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum : unum quidem quod est proportionatum suæ naturæ; aliud autem quod suæ naturæ facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis : unde videmus quod perfectiones et formæ quæ causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis : potentia enim passivæ naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formæ quæ proveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis ; unde anima rationalis, quæ immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus ejus et operatio in qua non communicat materia corporalis: quod non contingit de aliqua aliarum formarum quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quæ est perfectio hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quic-

scit : quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius humanæ naturæ. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, et ea quæ sunt ad finem, oportet esse aliquo modo finem proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem. quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infunderentur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ, et potentia ejus, scilicet intellectus et voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, in quantum hujusmodi : nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum; sicut in præcedenti questione (art. 8 et 9) dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ 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, quæ 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 præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. præc.) dictum est; ita ex divina influenza consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quæ quidem perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quæ naturalem et corporalem excedit; et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quod; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus; uno modo secundum capacitatem suæ naturæ, alio modo secundum quam-



dam supernaturalem perfectionem; et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quæ respondet primæ perfectioni, quæ non est completa virtus; alia quæ respondet secundæ perfectioni ultimæ; et hæc est vera et perfecta hominis virtus.

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

AD TERTIUM dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis; semina autem virtutum animæ humanæ naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quicquid potest causare Deus.

AD QUARTUM dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate: cum caritate autem simul infunduntur aliæ virtutes; unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quæ est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quæ est virtus hominis in quantum est civis.

AD QUINTUM dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, ejus 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.

Unde etiam patet solutio AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eandem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturæ: et secundum hoc, sanitas quæ a Deo miraculose perficitur, est ejusdem 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, quæ est immediate a Deo, sit ejusdem speciei cum virtute acquisita.

AD OCTAVUM dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia factus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quærat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa exquirat medium secundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præsentis vitæ.

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 quæ sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis conveniendi medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum VI Metaph. (VI Topic., cap. IX).

AD DECIMUM dicendum, quod actus alienius 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 intemperantiæ, tamen formaliter est avaritiæ. Sed licet actus intemperantiæ accipiat aliquam speciem, prout imperatur ab avaritiâ; non tamen ex hoc intemperantiæ speciem accipit secundum quod actus est ab avaritiâ imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiæ 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 et fortitudo infusæ differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperatur 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 objectum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili. Irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, in quantum participant aliquam rationem, in quantum obediunt ei. Illa ergo secundum eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit (loco citato in arg., et refertur II Sent., dist. XXVIII), quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus ejus est per hoc quod in superiora elevatur (1); et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

(1) *Al.* vitium hominis est per hoc quod in superiora elevatur, etc.



AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod quando aliquid passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentia passivæ 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 cœlesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cœlestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alieius naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quædam obediencialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid 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 acquisitæ. 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 infusæ.

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 collectatio 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 prævalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita prævalet 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 prævalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur (1), 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 aliæ inclinationes naturales deficient in minori parte; unde Apostolus, Rom., vii, 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in nobilitate spiritus, et non in vetustate litteræ.*

(1) Al. famulentur.

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 quæ sentiuntur; sicut Philosophus dicit III Ethicorum (cap. vi), quod forti sufficit sine tristitia operari.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiæ; unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conforitur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam. Dispositio autem non contrariatur habitui pfecto.

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

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

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

#### ARTICULUS XI. — *Utrum virtus infusa augetur.*

Undecimo quæritur, utrum virtus infusa augetur. Et videtur quod non. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

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

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

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



5. Præterea, 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 eam 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 æquipollerent uni peccato mortali: neque etiam minuitur per peccatum mortale; quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Præterea, simile simili augetur, ut dicitur in II de Anima (cap. xxxviii). Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augetur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit majus; sicut punctum additum puncto non facit lineam majorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Præterea, I de Generatione (com. xxxi) dicitur, quod augmentum est præexistentis 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.

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

9. Præterea, cujus causa est invariabilis, et ipsum est invariable. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

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

11. Præterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, ejus augmentum reducat. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quæ est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII Phys. (text. xx), non est in anima nisi secundum partem sensitivam in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Præterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augetur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium ejus influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novæ virtutis. Sic autem non

potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Præterea, 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.

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

15. Præterea, illud cujus ratio in superlativo consistit, non potest augeri; optimo enim non est aliquid melius, nec alibissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlative consistit: est enim virtus ultimum potentie. Ergo virtus non potest augeri.

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

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

18. Præterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habitus eam, dicitur enim VII Phys., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

Sed contra est quod dicitur I Petr., II, 2: *Sicut modo geniti infantes rationabiles et sine dolo hoc concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*. Non autem crescit aliquid in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

Præterea, Augustinus dicit (tract. v in Joan.), quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

Respondeo dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicatur sicut de substantiis judicatur: quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formæ per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitacionem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Estimaverunt enim quod formis competeret fieri (1) sicut competit substan-

(1) *Ar. figura.*



tis; et ideo non inveniuntur ex quo formæ generentur, posuerunt eas vel creari, vel præexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formæ, sed subjecti per formam; ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formæ, sed subjecti. 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 subjectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formæ substantiæ essent. Substantia autem augeri dicitur, in quantum ipsa est subjectum motus quo pervenitur de minori quantitate in majorem, qui motus augenti dicitur. Et quia augmentum substantiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam; quidam æstimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quælibet virtus infusa, augetur 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 præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subjecti. Formæ enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subjectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subjectum addatur subjecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subjecto 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 subjectum est anima, vel pars animæ, 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 subjecto, vel in quantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quædam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister Sententiarum (lib. I Sentent., dist. XVII), æstimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti possuisse videtur. Sed alii, æstimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subjectum magis participare qualitatem, non enim est aliquid esse qualitatis nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum 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 augetur secundum essentialiam, sed augetur secundum radicationem in subjecto,

vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquæ qualitates et formæ augeri dicuntur; et quæ sunt quæ augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum ut dicitur I Perihier. (in princ.); sicut ox 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 quæ potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X Metaphys. Et similiter, quia motus substantiæ 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 imperfectæ; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quæ non magna mole sunt, idem est esse majus quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum; nam forma actus est; unde subjectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ; et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ; 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 formæ; eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem; unde binarius aut ternarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quæ 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 formæ ad subjectum; quia inhæret 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. (com. x), assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatæ, quia signantur per modum substantiæ, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra



autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusus, quare non intenduntur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subjecto, sicut formæ substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, in quantum subjectum reduci- tur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas; unde sicut virtutes acquisitæ augentur 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 enim faciens quod in se est, preparat se ut a Deo recipiat caritatem. Uterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia præsupponunt caritatem, quæ est principium mendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intentionem dicimus.

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

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

AD TERTIUM dicendum, quod motus alicujus 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 adherens essentialiter; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum; quia de loco ad locum ejus subjectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum; vel magis subjectum secundum eam, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUARTUM dicendum, quod id quod prædicatur essentialiter de caritate, non prædicatur de ea secundum magis et minus; non enim dicitur magis vel minus virtus; sed major caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subjecto; subjectum secundum eam recipit magis et minus; ut dicatur subjectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

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

AD SEXTUM dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subjectum motus, sed quia ejus subjectum secundum ipsam movetur et augetur.

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

AD DECIMUM dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subjecto. Aliquæ tamen qualitates, præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quæ competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subjecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subjectum ejus est quantum; unde augmentato subjecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed major albedo, sicut et dicitur aliquid majus album; non enim aliter prædicatur ea quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subjecto ratione cujus albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte objecti in quod agit; et hæc dicitur quantitas virtutis; quæ magis dicitur propter quantitatem objecti vel continentiam; sicut dicitur magnæ virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensionis, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnæ virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem, quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium objectorum; 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 objectorum, vel secundum intensionem ejus in subjecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod ejusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod motus augmenti caritatis



reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte anime; 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 (com. LVII et LVIII).

AD DUODECIMUM dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quæ preexistebat, perficiendo.

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

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod caritas et aliæ virtutes infuse non augentur active ex actibus, sed tantum dispositivè et meritorie, ut dictum est (loc. cit.); nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis; non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subjacet voluntati.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlacione quantum ad se, sed quantum ad suum objectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentia, quod est bene operari: unde Philosophus dicit, VII Physic. (com. XVII et XVIII), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subjecti, in quantum quærit medium: ad quod quærendum potest aliquis diversimodè se habere, vel pejus 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 Ethicor. (cap. VI); et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

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

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

## ARTICULUS XII. — *Utrum virtutes inter se distinguantur.*

[I-II p., QUÆST. LXVII, art. 2.]

Duodecimo quæritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur. 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 infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Præterea, 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, quæ est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Præterea, formæ et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subjectum. Subjectum autem virtutis est anima, vel potentia anime. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum anime.

4. Præterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentia. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum anime; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum anime.

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

6. Præterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinatur ad id quod est virtutis per modum naturæ: est enim virtus, ut Tullius dicit (lib. II de invent.), habitus in modum naturæ 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 objectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cujus objectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quandam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis; præter quod, cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est, ut dicitur I Corinth., XIII, 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.



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

9. Præterea, 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 Ecclesiæ (cap. xv), nihil aliud est virtus quam ordo amoris; ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

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

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

12. Præterea, finis est ratio eorum quæ sunt ad finem. Habitus igitur virtutibus theologice, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Præterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquæ virtutes intellectuales.

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

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

16. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II Ethic. (cap. vi, a med.); ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI Ethic. (cap. v.) Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Præterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed præter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva (1) parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec præter prudentiam sunt aliqui habitus

(1) *AI.* in opposita.

virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquæ virtutes morales distinctæ a prudentia.

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

19. Præterea, unaqueque potentia naturaliter tendit in suum objectum. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo præter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

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

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

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

23. Præterea, ea quæ differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se invicem: quia, ut Augustinus dicit (lib. VI de Trin., cap. iv), oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Præterea, virtutes theologice et cardinales sunt principales quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologice. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Præterea, tres ponuntur animæ partes; scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Præterea, aliæ virtutes videntur istis principales; sicut est magnanimitas, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV Ethic. (cap. ii); et humilitas, quæ est custos virtutum: mansuetudo etiam videtur esse principalior



quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quæ dant de suo, videntur esse principaliores quam iustitia, quæ reddit alteri debitum. Ergo istæ non sunt virtutes cardinales, sed magis aliæ.

27. Præterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliæ virtutes ponuntur a Tullio (in lib. de Invent.), partes istarum quatuor: scilicet prudentiæ, iustitiæ, fortitudinis, et temperantiæ. Ergo saltem aliæ virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

Sed contra est quod I Corinth., xiii, 13, dicitur: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc; et Sap., vii, 7: Sobrietatem et prudentiam docet, et iustitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis ejus: 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, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*: ut patet in lib. Ethic. (II, cap. LXII, in princ.); 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 ejus quod est aliquid 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 aliquid rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivæ et bonum appetitivæ partis. Non autem secundum eandem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivæ parti attribuitur formaliter: ipsum enim bonum est appetitivæ partis obiectum: sed intellectivæ parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivæ 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 quæ perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quæ perficit partem appetitivam ad apprehendendum bonum: et propter

hoc Philosophus in lib. Ethic. (I in fin.), distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectuales ad cognoscendum verum; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivæ quam intellectivæ; propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis quam virtutibus intellectivæ; licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic. (cap. III, usque ad vii). Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut sunt notæ 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 quæ sunt in nobis, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quæ sunt extra nos a nobis facibilia, in quibus dirigitur aliquis: quorum rectam æstimationem passionem animæ non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit, VI Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam, et intellectum, prudentiam, et artem. Similiter etiam bonum appetitivæ partis non secundum eandem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Hujusmodi autem bonum in tripartita materia queritur: scilicet in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quæ sunt circa res exteriores quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et hujusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est; ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet; unde si aliquæ passiones sunt quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quæ refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit præcipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi 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 humanæ vite; et ex hoc imponitur nomen iustitiæ, cujus est dirigere, et æqualitatem in hujusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivæ partis quam appetitivæ est duplex: scilicet bonum quod est ultimus



finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque; et ideo præter omnes virtutes prædictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quæ 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 objecto. 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 non 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.

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 uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est, in corp. art.

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

AD TERTIUM dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subjectum, quod est anima, vel potentiae ejus, nisi quatenus diversitatem potentialium consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est, in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod non secundum eandem rationem est aliquid objectum potentia et habitus; nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in Ethic. (lib. II, cap. v et vi); et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

AD QUINTUM dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quæ est finis medicinae, ut Philosophus dicit I Ethic. (non procul a pr.). Habitus igitur sunt causæ effectivæ actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

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

AD SEPTIMUM dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, majoris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus dicit de proprietatibus Animalium, et in II de Cælo et Mundo (comment. lx): *Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus*. Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

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

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

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

AD UNDECIMUM dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro objecto, sed ea quæ offert colendo ipsum; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplantur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in præsentia contemplantur. Timor etiam respicit pro objecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas, vel propriam parvitatem, ex cujus consideratione homo Deo reverenter se subjicit.

AD DUODECIMUM dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones; ita et in operativis sunt fines, et ea quæ 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 præter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtu-



tes aliæ, quibus bene ordinemur ad ea quæ sunt ad finem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod licet bonum, inquantum huiusmodi, sit objectum appetitivæ virtutis et non intellectivæ; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva; nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

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

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

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio recta prudentiæ non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia ejus existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem; nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quædam rationis rectæ in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

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

AD DECIMUMOCTAVUM concedimus. Appetitus enim intellectivæ 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.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod facilius inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et præcipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquid bonum, in cuius contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam; quæ tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem: similiter etiam voluntas, ea quæ in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitæ; sed ratio deliberans aliquando præcipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium

est ponere habitus virtutum ad hoc quod facilius obediatur rationi.

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

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

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

AD VICESIMUMTERTIUM dicendum, quod quædam 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, præcipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus ejus 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. Immobiles enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III Ethic. (cap. IV); persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis; et ideo virtus quæ est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quæ est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue 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 æqualitatem quandam se habet ad alios; et ab hoc denominatur *justitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiæ et justitiæ, 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, idest firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, idest modum servare, et eadem ratio est in aliis. De *prudentia* vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, inquantum habet pro materia omnia moralia, et inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad XVI arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.



AD VICESIMUMQUARTUM dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam alie virtutes firmanur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologis, quæ sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interiorius. Convenit enim virtutibus theologis quod super eas alie virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth., III, 2: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est*; spes anchora, Heb., VI, 19: *Sicut anime anchoram, etc.*; caritas, radix, Ephes., III, 17: *In caritate radicati et fundati*. Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quædam 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 coherentes, ut cardinalis dici solet. Sed prudentia, quæ dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

AD VICESIMUMQUINTUM dicendum, quod in parte rationali sunt due virtutes: scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas; et apprehensiva, quæ vocatur ratio; unde in parte rationali sunt due virtutes cardinales; prudentia quantum ad rationem, iustitia quantum ad voluntatem; in concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

AD VICESIMUMSEXTUM dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalis in materia illa; virtutes autem quæ sunt circa alia quæ pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariæ; sicut in passionibus concupiscibilis, principales sunt concupiscentiæ et delectationes quæ sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, potest poni secundaria vel adjuncta. Similiter inter passionibus irascibilis, præcipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quæ est fortitudo; unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quæ est circa iras; licet ab ira denominetur irascibilis; propter hoc quod est ultima inter passionibus irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quæ quodam modo se habent ad spem vel fiduciam alicujus magni; non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quæ sunt respectu exteriorum quæ veniunt in usum vitæ, primum et præcipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur; quod facit iustitia; hoc enim substracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet; et ideo iustitia est cardinalis virtus, et alie sunt adjunctæ. In actibus etiam rationis præcipuum est

præcipere, sive eligere; quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigitur cubilia, et iudicium de consiliatis, in quo dirigitur syndoresis. Unde prudentia est cardinalis, alie vero virtutes sunt adjunctæ.

AD VICESIMUMSEPTIMUM dicendum, quod alie virtutes adjunctæ vel secundariæ ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subjectivæ, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quas partes potentiales, inquantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

ARTICULUS XIII. — *Utrum virtus sit in medio.* (I-II part., quæst. LXIV, art. 9; et IV Sent., dist. 23, quæst. 1, art. 4.)

Decimotertio quaeritur, utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in I de coelo (com. cxvi), virtus est ultimum potentiæ. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Præterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit (ut II Sent., dist. XVIII, refertur). Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Præterea, bonum est contrarium malo, inter quæ nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in Postprædicamentis (cap. de oppositis, a med.). Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI in princ.), non est in medio, sed in extremo.

4. Præterea, 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 medi non competit virtuti.

5. Præterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet (art. 6, 7, 9, 10, hujus quæst.). Sed virtus theologica non est in medio; quia Bernardus dicit (in lib. de diligendo Deo, in princ.), quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem præcipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medi: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu, non sunt contrariæ; nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III de Anim. (com. VII). Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio; quia quædam virtutes consistunt in maximo; sicut fortitudo est circa maxima pericula, quæ sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quæ debetur parentibus, quibus nihil æquivalens reddere pos-